T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 91

RAĞIP P.
Ka. Nu.
131

بسم الله الرحمن الرحيم عليه تكلاني في البدء والتتميم

الحمد لله الذي جعلني كشاف القرآن ، وقضيا بين اهل الحق وارباب البطلان ، والصلوة على نبيه المبعوث على افصح اللسان ، وعلى آله وصحبه الذين سبقونا بالايمان اما بعد فيقول العبد الفقير سروري الحقير ، اردت ان اكتب تيسير تفسير القرآن ، وشرح تفسير القاضي بابلغ البيان ، فكتبت لفظ القرآن بالمداد الاحمر ، وجعلت التفسير مسطورا في السطر وفسرت القرآن فيما يحتاج الى التبيين ، وبينت بالتبيان المبين ، الحمد لله الذي نزل القرآن الانزال والتنزيل عبارتان عن تحريك الشيء مبتدئا من الاعلى الى الاسفل وبينهما فرق من جهة ان التنزيل يدل على النزول تدريجا والانزال يدل على النزول دفعة لان بناء التفعيل للتكثير وهو انما يكون بالتدريج واعلم ان الكلام النفسي الذي هو صفة ازلية لا يتصور فيه الحركة والنزول لا بالذات وهو ظاهر ولا بتبعية موصوفه الذي هو ذات الله تعالى لاستحالة الحركة عليه وانما المنزل هو الكلام اللفظي المركب من الالفاظ والحروف وهو القرآن لكونه كلاما حقيقة على معنى انه مخلوق لله تعالى ذاته منزل بتبعية الملك الحامل له اذ لا يتشكل تنزل الاعراض على عبده وهو رسول الله صلى الله عليه وسلم ليكون اسمه المستتر راجع الى العبد او القرآن للعالمين المراد هو الجن والانس نذيرا منذرا او انذارا والانذار هو الاعلام بالتخويف والاخبار بالعذاب وانما خص الانذار بالذكر اهتماما بشانه فتحدى ضمير الفاعل المستتر راجع الى العبد او الله اي طلب المعارضة تقول تحديته اذا نازعته في فعل على سبيل الغلبة باقصر متعلق بتحدى سورة اي بسورة اقصر من سورة الضمير راجع الى القرآن مصاقع جمع مصقع بكسر الميم وهو البليغ يقال صقع الديك اي صوت وخطيب مصقع اي بليغ الخطباء والمراد بهم الفصحاء والبلغاء الذين عورضوا بالقرآن وطلب منهم ايراد مثله بقوله فاتوا بسورة من مثله من العرب العرباء بيانه مصاقع والمراد بهم الخلص منهم اذ يؤخذ من لفظ لفظ آخر فيؤكد به الاول كليل اليل وظل ظليل ويقال العرب العاربة وربما يقال العرب العرباء فلم يجد الظاهر ان ضمير الفاعل راجع الى العبد والضمير اما راجع الى اقصر سورة او الى مضمون الفعل اي التحدي تذكيرا للمبالغة ليس بمراد واقحم اي اسكت من تصدى توجه وتعرض لمعارضته الضمير راجع الى العبد او القرآن من فصحاء عدنان وبلغاء قحطان بيان من تصدى والمراد بعدنان وقحطان قبائل العرب المشهورون بكمال الفصاحة والبلاغة حتى حسبوا اي ظن الفصحاء والبلغاء انهم سحروا تسحيرا في القرآن قالوا انما انت من المسحرين ثم بين للناس الظاهر ان اللام للاستغراق ما نزل اليهم وما وقع عليهم خفيا فذرناهم لم يظهر للناس من مصالحهم بيانه ما في قوله حسبا ليدبروا اي الناس آياته الضمير راجع الى ما في قوله ما نزل اليهم والمراد بما نزل هو القرآن كالاخفى وليتذكر اولوا الالباب لم يقل وليتذكروا بالصيغة لجمع ايذانا بان الانتفاع لذوي الالباب لا لجميع الناس تذكيرا مصدر من غير لفظ فعله فكشف هذا وما عليه تفصيل لقوله بين ولهذا عطف بالفاء الظاهر ان الضمير فيه للعبد ويحتمل ان يرجع الى الله قناع الانغلاق واضافة لفظ قناع وهو ما تستر به المراة راسها الى الانغلاق وهو انسداد الباب اضافة المشبه به الى المشبه عن آيات محكمات اي عن احتمالاتها مطلقا او المراد ازالها مبينة هن ام الكتاب اي تلك الآيات المحكمات اصل الكتاب ويرد اليها غيرها واخر متشابهات محتملا من اي تلك المتشابهات رموز الخطاب من قبيل اضافة الجزء الى الكل كيد زيد تاويلا وتفسيرا حالان من فاعل كشف وتمييزان عن النسبة فيه لف ونشر غير مرتب لان التاويل في المتشابه والتفسير في المحكم والتاويل يكون بالعقل والتفسير بالنقل قيل مراده بالمحكم ما يتناول الظاهر والنص والمفسر وبالمتشابه ما يتناول الخفي والمجمل والمشكل ليتناول وجوه البيان كلها وابرز عطف على كشف غوامض الحقائق المراد عيان عالم الشهادة ولطائف الدقائق المراد عيان عالم الغيب ليتجلى تعليل الكشف والابراز لهم الضمير اما للناس او لقوله اولوا الالباب خفايا جمع خفية الملك بضم الميم هو التصرف في ذوي العقول وبالكسر تحقيق بغير العقلاء والمراد به هنا المملكة اي المملكة العظيمة يقال له ملكوت العراق وخبايا جمع خبية مرادف خفية قدس الجبروت القدس بمعنى الطهر والاضافة ليتفكروا فيها بهذا اي في تلك المعلومات تفكيرا ثم نظيره ومهد عطف على السابق لهم كان بين قواعد الاحكام واوضاعها والمراد باوضاع الاحكام العلل كالطوف في حديث سور الهرة من نصوص الآيات حال من الاحكام اي من عباراتها والماعها والالماع كالاشارة والفحوى ومعنى اذ هو جمع لمع والمراد ظواهر الآيات ليذهب تعليل مهد عنهم الرجس اي القذر جهلا كان او ذنبا فان كليهما قذر معنوي ويطهرهم عطف على قوله يذهب تطهيرا مصدر من لفظ فعله لمن كان له قلب كامل يتفكر في حقايقه او القى السمع اي استمع واصغى

وكذا او لتقدم حال المنذكر اي كونه بالياء سامعا وهو شهيد حاضر بذهنه ليفهم معانيه والجملة حالية فمن لم يكن له قلب كامل فكانه لا قلب له ومن لم يحضر بذهنه فكانه غائب فهو راجع الى من في الدارين اي الدنيا والآخرة حميد في الدنيا وسعيد في الآخرة ومن لم يرفع اليه اي المنزل راسه اي لم يلتفت اليه واطفأ نبراسه مصباحه اراد به نور الفطرة لان كل مولود يولد على الفطرة يعش ذميما في الدنيا وسيصلى سيدخل سعيرا اي جهنم في الآخرة ويا واجب الوجود في بعض النسخ فيا بالفاء ويا فايض الجود والفيض في اللغة الشيوع يقال فاض الخبر اي شاع والجود افادة ما ينبغي لا العوض ويا غاية كل مقصود وغاية الشيء ، صل عليه الضمير راجع الى العبد اعني رسول الله صلوة واحدة الصلوات المفروضة وهو سلم هو بفتح موضع الصدر توازي تساوي غناءه بفتح الجيم اي نفعه الذي حصل لامته وتجازي وتكافئ عناءه بفتح المهملة اي تعبه وعلى من اعانه على الكشف والبيان وقرر بنيانه من ابنية الدين تقريرا تاكيد وافض امر من الافاضة وهو من فاض الماء اذا كثر حتى سال من جانب الوادي والفيض في الاصطلاح انما يطلق على فعل فاعل يفعله دائما لا لعوض ولا لغرض علينا بركاتهم الضمير راجع الى العبد ومن اعانه واسلك من الثلاثي بناء الباء للتعدية اي ادخلنا مسالك كراماتهم وسلم عطف على صل عليهم وعلينا كثيرا وبعد فان اعظم العلوم مقدارا اي تعظيما وارفعها شرفا ومنارا رفعة علم التفسير خبران الذي هو رئيس العلوم الدينية وراسها والجملة صفة علم التفسير ومبنى قواعد الشرع واساسها اعلم ان لكل علم ماهية وموضوعا وغاية فماهية علم التفسير اي حده انه توضيح معنى الآية وقصتها والسبب الذي نزلت فيه بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة وخفف بعضهم بان قال علم يعرف به معاني كلام الله تعالى بحسب الطاقة البشرية وموضوعه كلام الله تعالى وغايته معرفة معاني كلام الله تعالى لا يليق لتعاطيه لتناول علم التفسير وتعلمه والتصدي للتكلم فيه اي بالتاويل والتعليم الا من برع من الباب الثالث يقال برع الرجل براعة اي فاق اصحابه في العلوم الدينية كلها اي الحديث والكلام واصول الفقه وفروعها اي الفقه وعلم الاخلاق وفاق في الصناعات العربية والفنون الادبية بانواعها فان قيل كون علم التفسير رئيس العلوم الدينية وراسها ومبنى قواعد الشرع واساسها يقتضي تقدمه على العلوم الدينية والحصار لياقة تعاطيه والتكلم فيه فيمن برع في العلوم الدينية يقتضي تاخره عنها فاوجه التوفيق قلنا الحكم الاول بالنظر الى السلف من الصحابة والثاني بالنظر الى الخلف ولطالما اللام لام جواب القسم وما مصدرية احدث نفسي بان اصنف في هذا الفن اي التفسير كتابا يحتوي يشتمل على صفوة بالحركات الثلث في الصاد ما بلغني اي وصلني من عظماء الصحابة علماء الصحابة في الاصل مصدر كالصحبة بالضم وهو هنا جمع صحابي كالاصحاب والصحابي عند جمهور اهل الحديث مسلم رأى النبي عليه السلام وان لم يرو عنه حديثا ولم يكن له طول المصاحبة معه وشرط بعضهم طول الصحبة وبعضهم شرط رواية الحديث وعلماء التابعين عطف على السابق والتابعون جمع تابع وهو من صحب الصحابي ومن دونهم وبعدهم من السلف الصالحين بيان من وينطوي عطف على قوله يحتوي وهو مطاوع طوى ويلزمه الاشتمال على نكت جمع نكتة ومن اللطيفة المؤثرة في القلب وهو الاثر في الارض بارعة كاينة ولطايف رايعة من راعت الحنطة اي زكت والمراد الزيادة المعجبة استنبطتها اي استخرجت تلك النكت واللطايف انا ومن قبلي يعني بقوله من افاضل المتاخرين واماثل المحققين اي خيارهم ويعرب عطف على ما سبق اي يظهر عن وجوه القرآن المقرية اي المنسوبة الى الايمة الثمانية المشهورين هم السبعة المذكورون في الشاطبية وثامنهم ابو محمد يعقوب بن اسحق الحضرمي البصري والشواذ المروية عن القراء المعتبرين بكسر الباء والراء الا ان قصور بضاعتي يثبطني يشغلني ويكلني عن الاقدام على هذا الامر ويمنعني كانه عطف تفسير له عن الانتصاب في هذا المقام في الكلام اشارة الى ان الماهر استه ويدل عليه قوله حتى سنح وظهر لي بعد الاستخارة فيه اشارة الى استحباب الاستخارة في امثال هذه الامور ما الموصول مع صلته فاعل سنح فيه تقرير به الضمير راجع الى الموصول والباء سببية عزمي فاعل صمم على الشروع صلة العزم فيما اردته صلة الشروع والاتيان بما قصدته عطف على الشروع خلاصة المعنى صار عزمي ماضيا لا فتور فيه ناويا حال من ضمير الفاعل ان اسميه الضمير راجع الى ما بعد ان اتممته ظرف اسميه بانوار التنزيل متعلق باسميه واسرار التاويل عطف عليه فها حرف تنبيه انا الآن اشرع فيما اردته وقصدته وبحسن توفيقه اقول وهو الموفق لكل خير ومعطي كل سول بالضم ثم الفتح كثير السؤال وبالهمزة لكون ما يساله الانسان اي المسئول سورة عرفوا السورة بانها طائفة من القرآن مترجمة اقلها ثلث آيات وعرفوا الآية بانها طائفة من القرآن مترجمة اقلها ستة احرف صورة نحو الرحمن فانه آية ان جعل خبر مبتدا محذوف ومعنى المترجمة المسماة باسم فان بعض القرآن قد لا يسمى باسم كنصف القرآن فهذا القيد احتراز عن مثله مما لا يسمى باسم مخصوص لانه يتناول الطائفة التي تسمى باسم مخصوص كالعشر فاحترز عنها بقوله اقلها ثلث اقول فيه بحث اذ يصدق التعريف المذكور على آية الكرسي فانها طائفة من القرآن مسماة باسم خاص واقل حروفها ثلث آيات ولا يصدق عليها المعرف اعني السورة فلا يكون التعريف مانعا اللهم الا ان يقال انه تركيب اضافي كغلام زيد واعلم ان السورة في الاصل اسم لكل منزلة من منازل البناء وطبقاتها وسميت الطائفة المذكورة

سورة لكونها منزلة بعد منزلة وقيل السورة ان جعلت واوها اصلية منقولة من سور المدينة او من سور التي هي المرتبة وان جعلت مبدلة من الهمزة فمن السورة التي هي البقية او القطعة من الشيء فاتحة الكتاب والفاتحة في الاصل صفة ثم نقلت من الوصفية وجعلت اسما لاول الشيء اذ فتح الشيء والدخول فيه انما يكون بملابسة الجزء الاول منه فكان اول الشيء فاتح له فسميت السورة الاولى من الكتاب الكريم فاتحة الكتاب لذلك والتاء فيها للنقل من الوصفية الى الاسمية لا لتانيث الموصوف المقدر كالقطعة مثلا اذ لا حاجة الى تقديره وقال بعضهم هي مصدر على وزن الفاعلة ثم اطلقت على اول الشيء تسمية للمفعول بالمصدر ورد بان ورود المصدر على وزن الفاعلة قليل واجيب اولا بمنع القلة وثانيا بان القلة لا يمنع الوقوع اقول فيه بحث اذ منع قلة ورود فاعلة مكابرة ومراد الراد ان يكون الفاتحة مصدر لم يسمع من العرب بل المسموع كون احد اوزان المصادر وزن الفاعلة على قلة فالقول بكون الفاتحة مصدرا بمجرد وقوع هذا الوزن وزن المصدر قليلا غير حسن فانه كالقول بان ضاربة مصدر على وزن فاعلة ورد ايضا بان تسمية المفعول بالمصدر خلاف الظاهر واجيب بان تسمية المفعول بالمصدر شايع اقول فيه بحث اذ الشيوع لا ينافي كونه خلاف الظاهر كما لا يخفى واعلم ان اضافة السورة الى فاتحة الكتاب من قبيل اضافة العام الى الخاص للبيان والتخصيص كشجرة الاراك وعلم النحو واضافة الفاتحة الى الكتاب لامية كما في قولك جزء الشيء ويد زيد لا بمعنى في لان المضاف اليه ليس ظرفا للمضاف ولا بمعنى من لان الاضافة بمعنى من انما تكون فيما اذا كان المضاف اليه كليا صادقا على المضاف وما اضيف اليه الفاتحة هنا وهو الكتاب ليس كليا صادقا على الفاتحة بل هو كل مركب من الفاتحة وساير السور لان كون الفاتحة اول الكتاب بالقياس الى الكل لا الى الكلي فوجد مصداق الاضافة لامية وهو عدم كون المضاف اليه ظرفا للمضاف ولا صادقا عليه كما في يد زيد ولهذه السورة اسماء كثيرة وكثرة الاسماء تدل على شرف المسمى وتسمى ام القرآن عطف على ما يفهم مما سبق بحسب اقتضاء المعنى فانه يفهم من قوله سورة فاتحة الكتاب انها تسمى بهذا الاسم او على مقدر وهو ايضا ذكرنا اي فاتحة الكتاب مفتتح القرآن لهذا الوجه ناظرا الى كون التسمية بفاتحة الكتاب اقول فيه بحث اذ هذا الوجه يقتضي ان تكون تسمية سورة الفاتحة بفاتحة الكتاب بام القرآن بعد ترتيب القرآن وذلك ممنوع ومبدأ هذا الوجه ناظرا الى كون التسمية بام القرآن قيل عليه كون الشيء مبدأ لشيء آخر بمعنى كونه جزء اول له لا يصلح وجها للتسمية لشيء الاول اما للثاني وانما يصلح وجها له لو كان الشيء الاول منشأ للثاني وموضع صدوره وكونه جزء اول الثاني غير كونه منشأ للثاني وغير مستلزم له ايضا فلا يصلح ما ذكر وجها لتسميتها ام القرآن اقول جوابه ظاهر من قوله لكونها اصله ومنشأه اي كان الفاتحة اصل الكتاب ومنشأه وذلك لكونها كالاصل تسمى اساسا فكان ما عداها من القرآن مبني عليها او لانها عطف على قوله لانها تشتمل على ما فيه من الثناء على الله تعالى لا يقال هذا عام فلم يثبت بالخاص لانا نقول ما ليس بعام هنا اذ ليس في الفاتحة جميع ما في القرآن فالمراد منه معظم ما فيه والتعبد هو تكليف الشخص كالعبد بامره ونهيه وبيان وعده ووعيده لا يقال لم زاد قوله بيان لانا نقول من اول الفاتحة الى قوله اهدنا خبر والخبر بيان فلا حاجة الى ذكر البيان دقوله اهدنا انشا ولهذا زاد البيان بالنظر اليه فان قيل اشتمال الفاتحة على قوله تعالى انعمت عليهم وغير المغضوب عليهم لا يستلزم اشتمالها على الوعد والوعيد وانما يستلزمه ان لو وجب كون الانعام مسبوقا بالوعد والغضب بالوعيد وذلك غير مسلم قلنا قوله اهدنا انما يتلوه دعا دوالله تعالى وعد باجابة كما نطق به قوله تعالى فاني قريب اجيب دعوة الداع وقوله تعالى وقال ربكم ادعوني استجب لكم ووعد العصاة اذ قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم كثير في حق العصاة فبهذا الاعتبار يكون الانعام مسبوقا بالوعد والغضب مسبوق بالوعيد او على جملة معانيه عطف على قوله على ما فيه من الحكم النظرية اي الاعتقاديات من الربوبية والرحمانية والرحيمية والمالكية والاحكام العملية اي العبادة والاستعانة التي هي صفة جلية من سلوك الطريق المستقيم والاطلاع على مراتب السعداء ومنازل الاشقياء اشارة الى مضمون قوله تعالى اهدنا الصراط الى آخر السورة وسورة الكنز عطف على قوله ام القرآن اي وتسمى سورة الكنز وسورة الوافية وسورة الكافية لذلك اي لاشتمالها على ما في القرآن او على جملة معانيه فكانت كانها كنز واف كاف وقيل يمكن بيان وجه التسمية بابسط من هذا بان يقال انها مشتملة على اربعة انواع من العلوم التي هي مناط الدين احدها علم الاصول واشير اليه بقوله لله رب العالمين الرحمن الرحيم وثانيها علم الفروع واشير اليه بقوله اياك نعبد وثالثها علم الاخلاق واشير اليه بقوله واياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم ورابعها علم القصص والاخبار واشير اليه بقوله انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين وسورة الحمد والشكر والدعاء وتعليم المسئلة لاشتمالها عليها اما اشتمالها على الحمد فظ واما على الشكر فلان الشكر افراد الشكر اللساني كرب العالمين واما على الدعاء وتعليم السؤال فلانه تعالى ذكر فيها قوله اهدنا الصراط المستقيم بعد تقديم الثناء والصلوة اي سورة الصلوة او نفسها لوجوب قراءتها وهو بمعنى الفرض عند الشافعي مجازا او استحبابها عند ابي حنيفة رحمه الله والمسمى قد يسمى فيها اي في الصلوة والشافية والشفاء الظاهر انهما منصوبان معطوفان على مفعول تسمى لقوله عليه السلام هي شفاء لكل داء ولهذا اثر الدفع المرض والسبع المثاني جمع مثنى او مثنى من التثنية يشتمل على الحمد احدهما بقوله لانها سبع آيات بالاتفاق عند الجمهور وعند الحنفية والشافعية بحرمة ما يليه في خلاف البعض خلاف الاختلاف الا ان منهم من عد التسمية قوله بسم الله الرحمن الرحيم آية دون انعمت عليهم اي لم يعده آية ومنهم من اي ابو حنيفة عكس كما لم يعد التسمية

وعد

وعد انعمت عليهم مع قوله صراط الذين آية واثبت الثاني بقوله وتثنى اي تكرر في الصلوة اي تعم الرباعية كالظهر والثلاثية كالمغرب والثنائية كالفجر او الانزال عطف على الصلوة بتاويل قوله تثنى بتثنيت اوانه من قبيل حذف المعطوف وابقاء العاطف كما في قوله علفتها تبنا وماء باردا اذ صح انها نزلت بمكة حين فرضت الصلوة هذا بيان الواقع وبالمدينة حين حولت القبلة نزول الفاتحة بمكة ثابت لا شك فيه واما نزولها مرة بمكة ومرة بمدينة ففيه شك ولهذا قال وقد صح انها مكية قيل عليه فكيف يصح تسميتها السبع المثاني قبل نزولها في المدينة والحال ان قوله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم نزل بمكة اقول المسمى هو الله تعالى وهو يعلم انزاله في المدينة فسمى قبل نزولها في المدينة لقوله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم فالمراد بالقرآن العظيم الفاتحة او من قبيل عطف العام على الخاص وهو تمسك بالنقل لان الآية من سورة الحجر وهي مكية ولقد آتيناك يدل على التحقيق بسم الله الرحمن الرحيم من الفاتحة ذكر ان التسمية جزء من الفاتحة عند الشافعي ومن وافقه الا انه لم يتعرض بانه آية تامة من آياتها او بعض آية منها للاختلاف قولان للشافعي في ذلك كما سيصرح به ولم يذكر قول الشافعي في بسملة اوايل ساير السور لتردد قوله واعلم انه اذا عدت التسمية آية من الفاتحة كما ذهب اليه الشافعي في احد قوليه يكون الحمد لله رب العالمين آية ثانية والرحمن الرحيم آية ثالثة ومالك يوم الدين رابعة واياك نعبد واياك نستعين خامسة واهدنا الصراط المستقيم سادسة وصراط الذين الى آخره سابعة واذا لم تعد آية منها يكون بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين آية الاولى والرحمن الرحيم ثانية ومالك يوم الدين ثالثة واياك نعبد واياك نستعين رابعة واهدنا الصراط المستقيم خامسة وصراط الذين انعمت عليهم سادسة وغير المغضوب عليهم ولا الضالين سابعة وعليه قراء مكة والكوفة وفقهاؤهما وابن المبارك والشافعي اي على كون البسملة جزء من الفاتحة قراء البلدتين وفقهاؤهما وعبد الله بن المبارك والشافعي لا يقال ان ابن المبارك يقول بكونها آية تامة فكيف ينتظم بغيره لانا نقول المسئلة اعني قوله بسم الله الرحمن الرحيم من الفاتحة يتناول كونها آية تامة او بعضا منها وخالفهم قراء المدينة والبصرة والشام وفقهاؤها ومالك والاوزاعي اي لم يعده جزء من الفاتحة ولم ينص ابو حنيفة فيه اشارة الى انه ذكر ما يدل على انها ليست منها التزاما وذلك قوله انها يسر بها في كل الصلوات فيه ان كونها من الفاتحة شيء من النفي والاثبات فظن رد على الكشاف اذ صرح بان مذهب ابي حنيفة ومن تابعه انها ليست من السورة اللام للعهد اي ليست التسمية جزء من الفاتحة عنده فان قيل عدم تنصيصه لا يكون سببا للظن المذكور قلنا قد مرت الاشارة آنفا وهي ان ابا حنيفة مع كونه من اهل الكوفة القائلين بكونها من الفاتحة قال انها يسر بها واسرها في كل صلوة وذلك سبب الظن وقد اجاب بان الثناء الصحيح الظن لا الايجاب اقول فيه بحث اذ الفاء ظاهرة في السببية والايجاب ظاهر فيها وسئل محمد بن الحسن عنها فقال ما بين الدفتين كلام الله فان قيل هذا تنصيص على ان التسمية جزء من القرآن وهو لا يستلزم كونها جزء من الفاتحة وكذا من اول كل سورة قلنا لا شك لاحد في كون البسملة جزء من القرآن باعتبار كونها جزء من سورة النمل بل الكلام في ان البسملة هل هي جزء من الفاتحة وكذا من اول كل سورة فمن قال انها من القرآن فمراده انها باعتبار كونها جزء من الفاتحة ومن اوايل ساير السور جزء من القرآن ويروى انه قيل لمحمد فلم تسر بها لم يجب قيل لعل الوجه فيه كون نزولها للفصل والتبرك ولا يلزم ان يثبت لها الاحكام لنا اي للفريق الشافعي احاديث كثيرة منها ما روى ابو هريرة انه عليه السلام قال فاتحة الكتاب سبع آيات اولاهن بسم الله الرحمن الرحيم هذا القول يدل على انها آية تامة وقول ام سلمة قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم عد بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين آية وهذا القول يدل على انها بعض آية ومن اجلها اي لاجل الروايتين اختلفت في انها اي البسملة آية برأسها على القول الاول او بما بعدها على القول الثاني والاجماع عطف على قوله احاديث وهذا اشارة الى الاجماع القولي على ما بين الدفتين كلام الله اعترض بان اسماء السور وكونها مكية او مدنية وعدد الآي مما بين الدفتين وليس شيء منها بقرآن واجيب اولا بان المراد مما بين الدفتين جميع المصاحف وشيء مما ذكر لم يكن في المصاحف المتقدمة وثانيا بان المراد بما بينهما ما فيه احتمال القرآنية والوفاق عطف على قوله الاجماع وهذا اشارة الى الاجماع الفعلي على اثباتها في المصاحف مع المبالغة في تجريد القرآن عما ليس من القرآن حتى لم يكتب آمين لقائل ان يمنع دلالة الوجهين الاخيرين على كونها جزء من اول الفاتحة واوايل ساير السور ولنا احاديث تدل على انها ليست منها منها ما روى البخاري ومسلم عن انس انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفتتح القراءة بالحمد لله رب العالمين ومنها ما روى مسلم عنه انه قال صليت خلف النبي عليه السلام وابي بكر وعمر وعثمان فلم يكونوا يستفتحون القراءة ببسم الله الرحمن الرحيم ومنها ما روى البخاري ومسلم ايضا عن عائشة انها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفتتح الصلوة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين واعلم ان الباء في بسم الله كانت من حروف الجارة الموضوعة لافضاء معاني الافعال او شبهها الى الاسماء وجب من فعل او شبهه ليتعلق به الظرف المذكور فاذا لم يكن فيه تقدير فعل عام اذا لم يوجد قرينة الخصوص والا فلابد من تقدير فعل خاص على القرينة ولهذا قال والباء متعلقة بمحذوف تقديره بسم الله اقرأ لان الذي يتلوه يتبع بسم الله مقروا اي نظم يتعلق به فعل القراءة اقول الاولى

لتعلق التعيين المقدر

من ان يضمر ابدأ اي ابتدئ القراءة لعدم ما يطابقه ويدل عليه يعني ان متعلق حرف الجر لا يقدر فعلا خاصا الا اذا تحقق هناك ما يكون من جنس
ذلك الفعل الخاص ليطابق ذلك الفعل ويكون قرينة على تقديره بخلاف تقدير اقرأ فان ما بعدها يتعلق به فعل القراءة وليس في مقام التسمية
امر من جنس الابتداء ليطابقه ويكون قرينة على تقديره بخلاف تقدير اقرأ فان ما بعدها يتعلق به فعل القراءة ومطابق لذلك الفعل فيكون قرينة دالة
على تقديره قيل عليه لا نم انتفاء ما يطابق المقدر على تقدير ان يكون الفعل المقدر ابدأ لان التسمية يتبعها المبدو **اقول** القرينة المعينة للمحذوف
هو الفعل الوارد بعد التسمية ومن المعلوم ان ذلك الفعل هو القراءة دون البداية كما لا يخفى على المتامل المنصف بل الناظر المدرك او ابتدأ عطف
على قوله ابدأ الزيادة افادة اذ يكون ظرفا مستقرا متعلقا بفعل عام وتقديم المعمول اشارة الى سؤال وجواب ذكرهما صاحب الكشاف بقوله
فان قلت لم قدرت المحذوف متأخرا قلت لان الاهم من الفعل والمتعلق به هو المتعلق به الى اخر ما ذكره ههنا اي في البسملة الواقعة في اوائل
السور احترز به عن قوله اقرأ باسم ربك فانه اشارة الى سؤال وجواب ذكرهما صاحب الكشاف بقوله فان قلت فقد قال اقرأ باسم ربك
فقدم الفعل قلت هناك تقديم الفعل اوقع الى آخر ما ذكره خلاصة الكلام ان سورة اقرأ اول سورة نزلت الى قوله ما لم يعلم على القول الاصح
ولا يعارضه ما قيل من ان اول ما نزل هو فاتحة الكتاب لان المراد منه ان اول سورة نزلت بتمامها هي سورة الفاتحة لا ينافي نزول بعض سورة
اخرى قبلها فلما كان قوله تع اقرأ الى قوله ما لم يعلم اول ما نزل من القرآن كان الامر بالقراءة اهم فان اسم الله وان كان اهم عند المؤمن الا انه قد
يكون شيء آخر اهم بحسب المقام او وقع اي احسن وقوعا كما في قوله بسم الله مجريها التمثيل انما هو في مجرد كون التقديم اوقع مع قطع النظر عن كون المقدم
معمولا **اقول** هذا التمثيل انما يصح ان لو لم يكن بسم الله متعلقا باركبوا وفي اعرابه وجوه كما بين في سورة هود وان شاء الله تع وقوله اياك نعبد تمثيل صحيح لانه
اهم تعليل لتقديم المعمول نقل عن الشيخ عبد القاهر انه لا يكفي ان يقال قدم للعناية والاهتمام من غير ان يذكر انه من اين كانت تلك العناية وبم كان
المقدم اهم وهذا المنقول يفهم منه ان يكون قول المص لانه اهم تمهيدا لما بعده لا وجها برأسه الا انه عطف تلك الامور على ما قبله بالواو ويستدعي ان يكون
كل واحد من الامور الاربعة وجها مستقلا لكون تقديم المعمول ههنا اوقع فينبغي ان يكون مراده بالاهمية في هذا المقام الاهمية العارضة للمعمول من
حيث انه اسمه تع ومراد الشيخ بالاهمية الاهمية المطلقة وادل على الاختصاص لم تفضيل ههنا ليس على معناه وادخل في التعظيم لا شك لاحد في ان التقديم
يفيد التعظيم واوفق للوجود فان اسمه تع متقدم على القراءة كما ان ذاته تعالى متقدم على الاشياء كلها كيف لا يتقدم وهذا توطئة للاشارة الى السؤال
والجواب اللذين ذكرهما صاحب الكشاف ذكر المصنف خلاصتهما بقوله وقد جعل بسم الله آلة لها اي للقراءة اشارة الى ان الباء للاستعانة ثم بين
بيان المراد بكونه آلة ان الفعل لا يتم ولا يعتد به شرعا ما لم يصدر باسمه تعالى اثبت هذا القول بقوله لقوله عليه السلام كل امر ذي بال اي ذي شان
وشرف لم يبدأ فيه بسم الله فهو ابتر فيه رمز الى ان نقصان الاول يؤدي الى نقصان الآخر وقيل الباء للمصاحبة والملابسة والمعنى متبركا باسم الله
اقرأ اي الملابسة على وجه التبرك لان الباء متعلقة به وهذا وما بعده من مقول وفيه اشارة الى سؤال ذكره صاحب الكشاف بقوله فان قلت
فكيف قال الله تعالى متبركا باسم الله اقرأ وصرح بجوابه بقوله مقول على السنة العباد ليعلموا كيف وباي عبارة يتبرك باسمه ويحمد على نعمه ويسأل من فضله
وكثير من القرآن على هذا المنهاج وانما كسرت اي الباء ومن حق الحروف اي حروف المعاني المفردة ان تفتح لان الفتحة اخت السكون نحو كاف التشبيه
وتاء القسم والواو وغير ذلك فيه اشارة الى السؤال الذي ذكره صاحب الكشاف لاختصاصها تعليل كسرت بلزوم الحرفية الباء داخلة على
المقصور والجر فحقهما دليل كل واحد منهما يناسب الكسر اما الحرفية فلاقتضائها السكون الذي هو عدم الحركة والكسر بمنزلة عدم الحركة لقلته
اذ لا يوجد في الافعال وفي غير المنصرف وفي الحروف الا نادرا واما الجر فلانه اثرها كما كسرت لام الامر ولام الاضافة داخلة على المظهر احتراز
عن الداخلة على المضمر للفصل اي الفرق بينها وبين لام الابتداء كيدا اي لام الابتداء ولم يعكس ليوافق المؤثر الاثر فافهم والاسم فان قيل كتب المص
بسم الله الرحمن الرحيم بالمداد الاحمر وسيكتب الرحمن الرحيم به ايضا بسم ولفظة الله به ودأبه كتب الفاظ القرآن بالمداد الاحمر فما السر فيه قلنا اما
كتبه بسم الله الرحمن الرحيم به فلانه جزء من الفاتحة عنده واما كتبه الرحمن الرحيم به فلان كل واحد منهما جزء مستقل يحتاج الى البيان واما عدم
بسم به فلانه مركب من الباء ولفظ اسم ونحوهما الا يتبين بل بيانه ببيان كل واحد من جزئيه اعني الباء ولفظ اسم وكل واحد منهما لا يعتبر جزءا مستقلا
من القرآن وكذا لفظة الله لا يعتبر جزءا مستقلا عند البصريين من الاسماء التي حذفت اعجازها اي اواخرها لا اوائلها كيد ودم فان اصل اسم سمو ويد يدي
ودم دمو لكثرة الاستعمال علة للحذف واما كون الحذف في الاخر فلانه محل التغيير وبنيت اوائلها على السكون ولم يجزم بحذف لئلا يلزم زيادة الاجحاف
اقول الاولى تاخير قوله لكثرة الاستعمال عن قوله وبنيت اوائلها على السكون لئلا يبقى هو بلا دليل وادخل عليها مبتدأ بها همزة الوصل لان من
دأبهم توهم بين الاضافة اختصاص ما ذكره بالعرب بتبدؤا بالمتحرك ويقفوا على الساكن قيل عليه هذا القول لا يصلح دليلا على الاحتياج الى

حرف يبتدأ به فضلا ان يكون ذلك الزائد الهمزة اذ يكفي الحركة **اقول** في كلام المص اشارة الى ان الاحتياج الى الهمزة للابتداء ولا حاجة اليها في الدرج
فالاحتياج في الابتداء الى الحرف ويتعين ان يكون ذلك الحرف همزة بحسب ما ذكره فيصلح ما ذكره دليلا **واقول** حذف الحركة الموجودة للتخفيف ثم اتيان الحركة
الاخرى مما لا ينبغي اذ يلغو العمل ويشهد له اي لكونه من الاسماء المحذوفة الاعجاز تصريفه اي تغيير صيغ اسم اسماء دون اوسام واسامي **اقول**
الاسامي جمع اسماء فالدليل كون جمع اسم اسماء لا اوساما فلا حاجة الى قوله واسامي ولذا لم يذكره الكشاف وتسمية تصغير اسم هذا دون وسيم وسميت
فعله على هذا الوزن دون وسمت وسمي عطف على قوله تصريفه تسمية لغة حال من سمي والاولى الناقص لغة من المثال فيه اي في اسم اذ فيه خمس
لغات اسم واسم بكسر الهمزة وضمها وسم وسم بضم العين وكسرها وسمى على وزن هدى قال الشاعر والله تعالى اسماك سمى مباركا اي سماك
بالاسم مبارك لمحمد وسعد آثرك الله به ايثارك اختارك الله بذلك على الغير اختيارا والقلب بعيد جواب عن قول الكوفيين فانهم قالوا اصل اسم وسم فقلب لكان
غير مطرد في انواع تصاريفه اذ شان الجمع والتصغير رد الاوزان الى اصولها واشتقاقه اشتقاق اسم عند البصريين من السمو بمعنى الرفعة لان اي
الاسم رفعة للمسمى عن حضيض الخفاء وشعار له وعلامة للمسمى **اقول** هذا الوجه لا يصلح وجها لاشتقاقه من السمو بل يصلح وجها لاشتقاقه من السمة ومن سمة
بمعنى العلامة من وسم يسم والهاء عوض عن الواو وعلى الاصح عند الكوفيين واصله عندهم وسم بفتح الواو وكسرها حذفت الواو وعوضت عنها همزة
الوصل ليقل اعلاله اي جعل الكوفيون لفظ اسم من الوسم لا من السمو فانه يستلزم كثرة الاعلال حيث حذف الاخر وسكن الاول ويدخل همزة الوصل
الوسم فان فيه حذف الواو وتعويض الهمزة عنها ورد بان الهمزة اي همزة الوصل لم تعهد داخلة على ما حذف صدره في كلامهم فارتكاب كثرة الاعلال
اهون ومن لغاته اي من اللغات الخمس للاسم كما سمعت آنفا اسم وسم آخرهما اي اللغتين عن قول الكوفيين لاحتمال كون اصلها وسما قال الشاعر بسم الذي في
كل سورة سمه اوله ارسل فيها بازل اي تقدمه اي الراعي ارسل في الابل جملا انشق نابه وكان ينزكه عن الاستعمال ليتقوى للفحلة والاسم قيل ما يذكره المص
من المسائل الكلامية ولذا لم يذكره الكشاف ان اريد به اللفظ فغير المسمى لانه يتالف من اصوات مقطعة غير قارة غير مستقرة ويختلف باختلاف الامم
والاعصار والمسمى ليس كذلك ويتعدد تارة مع اتحاد المسمى كالاسماء المترادفة ويتحد اخرى مع تعدد المسمى كما في المشترك والمسمى لا يكون كذلك كالاول
وان اريد به ذات الشيء فهو المسمى لا غير لكنه لم يشتهر لفظ الاسم بهذا المعنى اي ذات الشيء حاصل هذا الكلام بيان ان لا معنى للخلاف بين الاشاعرة و
المعتزلة بان الاسم عين المسمى او غيره وتلخيصه ان المراد بالاسم ان كان اللفظ فلا نزاع في انه غيره وان كان الذات وان لم يشتهر به فلا نزاع في انه عينه
وان كان الصفة فلا وجه للجزم باحد الطرفين بل قد يكون احدهما وقد يكون واسطة بينهما وقوله تع سبح اسم ربك اشارة الى سؤال وجواب يرد السؤال
على قوله لم يشتهر بهذا المعنى تقرير السؤال ان المراد بالاسم ههنا الذات بقرينة نسبة التنزيه اليه والوقوع في القرآن دليل الاشتهار وتقرير الجواب
ان المراد به اللفظ اي الاسم محمول على حقيقته والقرينة المذكورة لا تصلح ان تكون قرينة لارادة المسمى لانه كما يجب تنزيه ذاته وصفاته عن النقائص يجب
تنزيه الالفاظ الموضوعة لها عن الرفث والفحش وسوء الادب كذكره على وجه التحقير او تسمية الغير به او ذكره بما لا يليق به او الاسم فيه مقحم عطف على قوله
المراد به اللفظ فهو جواب ثان عن السؤال المذكور كما في قول الشاعر يعني لبيدا ٭ تمنى ابنتاي ان يعيش ابوهما ٭ اي تمنى ابنتاي ان لا اموت ابدا
وهل انا الا من ربيعة او مضر ٭ حماما ما وانا اموت ٭ فقوما وقولا بالذي قد علمتما ٭ اي اشرعا بذكر اخلاقه محاسن اخلاقه ٭ ولا تخمشا وجها
ولا تحلقا الشعر ٭ وتنهاهما عما يفعله اهل الجاهلية من خمش الوجه وحلق الشعر لاهل الميت الى الحول ثم اسم السلام عليكما الجار متعلق بقوله
فقوما وقولا اي افعلا هذه الندبة والتعزية الى تمام الحول كما هو عادة العرب ثم السلام عليكما اي ثم ودعاكما واسم عليكما سلام توديع
ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر ٭ اي اقبل عذركما ان تركتما الندبة والبكاء بعد حول فالاستشهاد في المصراع الذي كتبه المص فان لفظ
الاسم مقحم وان اريد به الصفة ان اريد بالاسم ما هو صفة الشيء كما هو رأي الشيخ ابي الحسن الاشعري قيد للصفة لا للارادة فان الصفة على رأي
غير الشيخ عبارة عن الاسماء المشتقة وتفسيرها بما يدل على ذات مبهمة باعتبار معنى معين من معانيه واوصافه ضارب ومضروب ونحوهما
بخلاف الشيخ فان الاسم على رأيه ما يدل على الذات مشتقا كان او غيره وما كان مشتقا منه فالاسم المفسر به عام انقسم اي الاسم بهذا المعنى
انقسام الصفة عنده الى ما هو نفس المسمى كالوجود الخاص والوجوب الذاتي والى ما هو غيره كالايجاد والاحياء والترزيق والى ما ليس هو ولا
غيره كالعلم والقدرة فاختلاف القوم في ان الاسم هل هو نفس المسمى او غيره مبني على ان الاسم قد يطلق ويراد به اللفظ كما في كتبت زيدا
وقد يطلق ويراد به المسمى كما في كتب زيد فاذا اطلق بلا قرينة لا ترجح ارادة اللفظ او المسمى كقولك رايت زيدا فانه يحتملهما بلا رجحان
فالقائل بالغيرية يحمله على اللفظ والقائل بالعينية يحمله على المسمى والحق انه لا وجه للخلاف فانه اراد واللفظ الفرس مثلا هل هو نفس الحيوان
المخصوص او غيره فهو لغو من الكلام اذ لا يشك عاقل في انه غيره وان ارادوا بالاسم مدلوله الذي هو الذات من حيث هو هو فالمعنى مدلول اللفظ

الفرس هل هو نفس الحيوان المخصوص وذاته او غيره فلا وجه للخلاف فيه اذ لا يشكل لعاقل في انه عينه والاختلاف فيه بمنزلة ان يقال ذات ذلك الحيوان هل هو عينه او غيره وان ارادوا بالذي هو محل النزاع ما يدل على صفة حقيقية قديمة قائمة بذات الله تعالى واطلقوا عليه لفظ الصفة باعتبار دلالته عليها لا يكون ترديدهم في انه هل هو عين المسمى او غيره حاصرا لتحقق احتمال ثالث وهو انه ليس عين المسمى ولا غيره وهذا الاحتمال هو الحق عند الشيخ ابي الحسن لان صفات الذات ليست عين الذات ولا غيرها بخلاف صفات الافعال فانها غير الذات لجواز انفكاكها عنها وصفات الذات ما لا يجوز ان يوصف الله تعالى بضدها كالقدرة والعلم وصفات الافعال ما يجوز ان يوصف الله تعالى بضدها كالهداية والاضلال والرضى والسخط فانه تعالى يهدي من شاء هدايته ويضل من يشاء اضلاله ويرحم من يشاء ويعذب ويرضى بالايمان ولا يرضى بالكفر **اقول** والمص ذكر هذه المسئلة لكونها توطئة لقوله وانما قال بسم الله ولم يقل بالله فذكرها اولى من تركها فلا ورود للقيل المذكور سابقا لان التبرك الاولى بتقديم الاستعانة لانه هو المختار عنده والاستعانة بذكر اسمه لا بذاته ولكن لا يجب ان يكون ذلك الاسم خاصا به ولو قال بالله لاحتمله فتقييد نوع لما يقال لا حاجة الى زيادة لفظ اسم لان لفظة الله اسم فافهم اما الاول اي كون التبرك باسم باسمه تعالى فظاهر واما الثاني اي كون الاستعانة باسمه تعالى فلانه لا استعانة بكلمه فلان الاستعانة الحقيقية وان كانت بذاته تعالى لكن الطريق الى تحصيلها لما كان ذكر اسمه جعل الاسم مستعانا به تعظيما او للفرق بين اليمين والتيمن لان باء القسم انما تدخل على اسم خاص من اسماء الله تعالى او صفة من صفاته ولو قيل بالله لتوهم اليمين ولذا زيد لفظ اسم **واقول** هذا الوجه انما يقتضي كون الباء في بسم الله للتبرك لا الاستعانة والمختار هو الثاني عنده كما تقدم ولم يكتب الالف اشارة الى سوال ذكره صاحب الكشاف بقوله فان قلت فلم حذفت الالف في الخط على ما هو وضع الخط اي اثباتها وضع الكتابة كما اثبتت في قوله اسم ربك لان الاصل في كل كلمة ان يكتب على صورة لفظها بتقدير الابتداء بها والوقف عليها فكان يجب ان يكتب الهمزة هاهنا لثبوتها في الابتداء كما كتبت في قوله باسم ربك لكثرة الاستعمال جواب سوال المذكور وكثرة الاستعمال يوجب التخفيف مطلقا فاتبعوا في حذفها حكم الدرج دون الابتداء الذي عليه وضع الخط وطولت الباء اي كتبت هكذا بسم عوضا عنها عن الالف عبر عن الهمزة بالالف لكونها هاهنا على صورته وفيما ذكره من التطويل اشارة الى ان الاصل يرعى بقدر الامكان جمعا بين قاعدة الخط وكثرة الاستعمال وعن عمر بن عبد العزيز انه قال لكاتبه طول الباء واظهر السينات ودور الميم اعلم انه في تطويل الباء واظهار السين وتدوير الميم تحسينا للخط محافظة على التفخيم الاسم نظرا الى جلالة ما اريد به من اسماء الله المعظم بكبرياء اسمائه الموجود في النسخ السينات وكان القياس السنات لانه جمع السن الا انه عدل عنه للاحتراز عن الالتباس ببعض المصادر كما قال الجوهري في الديبار اصله الدنار بالتشديد فابدل من احد حرفي التضعيف ياء لئلا يلتبس بالمصادر التي تجيء على فعال نحو كذاب كما في قوله تعالى وكذبوا باياتنا كذابا هذا قيل جعل كل سنة سنة تجاه مبالغة في اظهارها كانه قال اجعل سنة بمنزلة سنة في الظهور هكذا قال الشريف في حاشية الكشاف **اقول** هذا وجه عقلي لا نقلي ولو الاولى كما لا يخفى على ذي مسكة والله اصله الاله هذه العبارة احسن مما في الكشاف وهو قوله والله اصله الالاه لانه يوهم ان الالف واللام معتبر في اصله وليس كذلك اذ لا يعتبر التعويض حينئذ قيل يجوز اعتبارهما والتعويض لزومهما ومراده بيان الاصل القريب اعلم ان العقلاء كما تحيروا في ذات الله وصفاته لاحتجابها بانوار العظمة واستار الجبروت كذلك تحيروا في لفظه كانه انعكس اليه من تلك الانوار اشعة فلهذا اختلف العلماء فيه فمنهم من توقع عن طلب اشتقاقه وذكر معناه ومنهم من قال لعله مشتق لكنا لا نعرف المشتق منه ولم نكلف بمعرفته والمص لم يتعرض لها بل تعرض لمذاهب اصولها اربعة الاول انه اسم عربي مشتق صار علما الثاني انه اسم عربي غير مشتق الثالث انه صفة صارت علما بالغلبة اختاره المص الرابع انه سرياني معرب واصحاب المذهب الاول اختلفوا في ان اصله قبل دخول اللام اله او لاه والقائلون بالاول اختلفوا في ان همزة اصلا اصلية او مقلوبة من واو والقائلون بالاول تفرقوا خمس فرق فحصل من المذهب الاول سبعة مذاهب بينها المص الى قوله قيل علم لذاته والمراد بكون الجلالة مشتقا كونه ماخوذا من اصل بنوع تصرف فيه فحذفت الهمزة على غير القياس لان المحذوف قياسا في حكم المثبت فلا يعوض عنه شيء وعوض عنها الالف واللام ولذلك لكون الالف واللام عوضا لا لحرف التعريف قيل يا الله بالقطع في النداء لانه جزء العوض من الحرف الاصلي الا انه اي الله مختص بالمعبود بالحق اي علم على الذات المخصوصة فصار علما بالغلبة ينصرف اليه عند الاطلاق كسائر الاعلام الغالبة والاله في اصله وهو المنكر لكل معبود واللام للعاقبة قال المحشي مولانا خضر ولم يرد انه مرادف للمعبود ليكون صفة مثله فينافي ما اختاره صاحب الكشاف من انه اسم غير صفة **اقول** فيه بحث لان المص اختار كونه صفة غلب فاختاره غير ما اختاره صاحب الكشاف فلا ضير في ان يكون ما ذكره منافيا لما اختاره صاحب الكشاف ثم غلب اي الاله معرفا على المعبود بالحق قيل غلب منكرا على المعبود بالحق كبعوضة ولمة وقد دل عليه كلامه على غلبته منكرا كلمة التوحيد ثم اختص بذاته تعالى بعد حذف الهمزة وتعويض التعريف عنها ويدل على هذا ايضا كلمة التوحيد

مطلب نفيس

مطلب في اصل اسم الله

لو سلم

لو سلم الدلالة الاولى يرد ما قيل والا فلا واشتقاقه الضمير راجع الى الاله معرفا او الى الله من اله بالفتح من الباب الثالث الهة بكسر الهمزة والوهة والوهية بضم الهمزة فيهما بمعنى عبد على صيغة المعلوم ومنه تاله اي تعبد واستاله اي استعبد فالاله بمعنى المعبود وقيل من اله بالكسر من الباب الرابع مصدره اله بفتح الالف واللام اذا تحير انما اشتق منه اذ العقول تتحير في معرفته اي معرفة المعبود اي الذي يعبد فاتخذ الناس الهة شتى وزعم الكل ان الحق ما هو عليه فكثر الضلال في الانكار وفشا الباطل في الاعتقاد وقل النظر الصحيح وما يؤدي اليه من الحق او من الهت اي سكنت اليه لان القلوب تطمئن بذكره كما قال تعالى في سورة الرعد الا بذكر الله تطمئن القلوب والارواح تسكن الى معرفته اي تميل اليه او توجه او من اله اذا فزع من امر نزل عليه يقال فقد الهت على فلان اي اشتد جزعي واليه غيره اذا اجاره اي خلصه عما يخافه فالهمزة للسلب وانما اشتق منه اما على المعنى الاول فلتحقق الفزع اليه واما على المعنى الثاني فلتحقق الانقياد كما قال او هو اي المعبود يجيره الضمير راجع الى العابد حقيقة ان كان حقا او في زعمه والضمير راجع الى العابد ايضا ان كان باطلا او من اله الفصيل اذا ولع اي اغرى بامه والتجأ اليها انما اشتق منه لتحقق معنى الولوع فيه اذ العباد يولعون بالتضرع اليه في الشدائد اي يلتجئون اليه في المصائب والامور الصعبة او من وله من الباب الرابع مصدره وله وولهانا بفتح الواو واللام فيهما اذا تحير وتخبط عقله قال في الصحاح الوله ذهاب العقل والتحير من شدة الوجد وكان اصله ولاه قال المحشي مولانا خضر وانما قال وكان لان المشهور ان مصدر وله وله وولهان ولم يشتهر ولاه مصدر وله **اقول** فيه بحث اذ لا حاجة في هذا الاشتقاق الى ان يكون المشتق منه مصدرا لان معنى الاشتقاق هاهنا كون احد اللفظين مشاركا للاخر في المعنى والتركيب فلا يجب ان يكون هاهنا مصدر وفعل نحو العطار من العطر والبزاز من البز والجمال من الجمل والخمار من الخمر فالوجه في قوله كان ان ذلك الاصل غير ثابت وقلبت الواو همزة وقع في بعض الاسماء فحملوا عليها ولذلك قال وقلبت الواو همزة لاستثقال الكسرة عليها اي الكسرة كاستثقالها على الواو في وجوه فقلبت الواو همزة فقيل اجوه فقيل اله كاعاء واشاح اصلهما وعاء ووشاح ويرده ويمنع هذا الوجه جمعه اي مجيء جمعه على الهة دون اولهة كاوعية فان جمع التكسير كالتصغير يرد الشيء الى اصله وقيل عطف على قوله والله اصله اله اصله لاه مصدر لاه يليه ليها ولاها اذا احتجب وارتفع فله معنيان لانه تعالى ناظر الى الاول محجوب لا بحجاب لان المحجوب مقهور لا يليق به عن ادراك الابصار كما قال لا تدركه الابصار ومرتفع ناظر الى الثاني على كل شيء استعلاء معنويا لا حسيا وما عطف على قوله عن ادراك اي مرتفع ومنزه عما لا يليق به تعالى ويشهد له كونه قيل لاها قول الشاعر كحلفة بالفاء واحد الحلف بمعنى القسم ويروى بالقاف والحلقة قوم يتحلقون للامر من ابي رباح اسم رجل يسمعها الضمير راجع الى الحلفة ويروى يشهدها الضمير راجع الى الحلقة اي يحضر تلك الجماعة لاهه اي اله ابي رباح وهو صنم الكبار بتخفيف الباء اي مبالغة الكبير وقيل عطف على علم وهذا هو المذهب الثامن علم لذاته المخصوصة اي ليس بمشتق لانه يوصف بالغير ولا يوصف به غيره فان قيل قال في سورة ابراهيم العزيز الحميد الله الذي الاية فقد جعله وصفا للغير قلنا فيه قراءتان احديهما الرفع فلا اشكال عليها لانه مبتدا او خبر لا وصف والاخرى الجر فهو بيان لا وصف فلا اشكال ايضا فان قيل لا يلزم من نفي الوصفية ثبوت العلمية لجواز كونه اسم جنس قلنا علة النفي مشتركة لانه ايضا كلي ولانه لا حاجة الى ان يكون اسم جنس فاذا انتفى الوصفية ثبتت العلمية ولانه لا بد له بمقتضى العرف والاستعمال فلا يرد انه يجوز عقلا ان لا يكون له اسم كذلك من اسم يجري عليه صفاته فان قيل ضرورة اجراء الصفة يندفع بكونه اسم جنس فمن اين ثبت العلمية قلنا المراد بالصفات الصفات الخاصة به تعالى ولا يكفي في اجرائها الا الاسم الخاص به تعالى فان قيل لا يلزم من كونه اسما خاصا به علميته لجواز كونه اسما كليا لكن منحصرا في شخص قلنا لما جرى عليه احكام المعارف تعين انه اسم علم **اقول** ما سيذكره المص بقوله والاظهر انه وصف الى بد فيه كما يستطلع عليه ولا يصلح له مما يطلق عليه سواه اي لفظ الجلالة وهذا ايضا حسب العرف والاستعمال والاستقراء ولانه لو كان وصفا يكون كليا لم يكن قول لا اله الا الله توحيدا والاجماع على كونه توحيدا مثل لا اله الا الرحمن لا يمنع الشركة والمص بذكر الحق رده بقوله والاظهر انه وصف في اصله هذا هو المذهب الثالث وما اختاره المص وبينه قبل اقامة الدليل بحيث انه اندفع الوجوه الثلثة المذكورة في اثبات العلمية تعالى لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل بعد الغلبة في غيره لما لم يكن هذا القدر من الغلبة كافيا في الخصوصية لوجوده في الرحمن زاد قوله وصار في افادة التعين كالعلم كاينا مثل الثريا والصعق فانهما وصفان في الاصل صار الاول علما للنجم والثاني لخويلد بن نفيل بالغلبة الا ان الغلبة في الثاني حقيقية اما انهما وصفان فلان الثريا تصغير ثروى تانيث ثروان صفة مشبهة كثير العدد والصعق صفة مشبهة من اصابته الصاعقة اجرى جواب لما اجراء مجرى العلم في اجراء الوصف عليه يندفع به الثاني والاعتراض عليه بانه اذا كان في الاصل وصفا ثم عرض له معنى الاسمية بالغلبة لم يكن لله تعالى في اصل الوضع بل لعارض الغلبة اسم تجري عليه صفاته انما نشأ من عدم التفرقة بين الغلبة التحقيقية والتقديرية ومن الغفلة عن ان التقديرية عن الوضع والايراد عليه بان الغلبة في الوصفية لا توجب العلمية فكيف قال انه صار علما فرية بلا مرية لانه لم يقل كذلك بل قال انه صار كالعلم فلذلك اجرى مجراه وامتناع الوصف به عطف على المجرور يندفع به الاول وعدم تطرق احتمال الشركة يندفع به الثالث لان ذاته شروع في دليله

الرسم

هذا المذهب وهي ثلثة الاول ان ذاته تع من حيث هو بلا اعتبار امر آخر اي صفة آخر حقيقي كالعلم والقدرة او غيره اي غير حقيقي كالمعبودية و
الرازقية غير معقول للبشر اي لا يتعقله الانسان قال المحشي مولانا خسرو يرد عليه ان هذا القدر من اعتبار المعنى لا يقتضي الوصفية لجواز كونه
من الاسماء المشبهة بالصفة وكون المعنى المعتبر فيه ليرجح الاسم لا لصحة الاطلاق اقول يمكن ان يجاب عنه انه قد تبين ان لفظ الجلالة ليس من تلك
الاسماء فاذا انتفى بهذا الدليل كونه اسما صريحا تعين وصفا قال بعض المتاخرين يرد على ما ذكره الفاضل ان المعتبر في اسم الذات تجريد الموضوع
له عن معنى زايد على الذات لا تجريد الذات عنه عند الوضع فملاحظته بوصف مخصوص لا ينافي كونه اسم ذات اذا لم يكن ذلك الوصف معتبرا في
الموضوع له على ان في وضع الاعلام لا حاجة الى معرفة الموضوع له وملاحظته بشخصه بل يكفي معرفته وملاحظته على وجه يتحصر ذلك الوجه في الخارج
فيه الا يرى ان الاب يضع على الولد قبل ان يراه ولو سلم انه يستحيل ان نضع لربنا علما ولكن لم لا يجوز ان يسمى الحق نفسه باسم يدل على ذاته تع بالمطابقة
ثم يعرفنا بذلك اقول يمكن ان يجاب عنه ان الموضوع له ههنا هو الذات المجردة وتجريد الذات مستمر من الازل الى الابد فيتحقق التجريد عند الوضع
ومعرفة الموضوع له على وجه يتحصر ذلك الوجه في الخارج فيه يقتضي تصوره باعتبار امر آخر والكلام ههنا في ان ذاته من حيث هو بلا اعتبار امر غيره
معقول للبشر واذا لم يكن الذات غير معقول للبشر لا يمكن ان يعرفنا الله تع به فلا يمكن ان يدل عليه بلفظ سواء كان الواضع هو الله تع او البشر
اما الاول فلان الحكمة في تخصيص اللفظ بازاء المعنى تفهيم ذلك المعنى لنا وذلك انما يتصور في المعاني المعقولة للبشر واما الثاني فظ دلالته هذا هو
الثاني من الادلة يعني لو لم يكن وصفا في اصله لكان اسما ولو كان اسما الدال على مجرد ذاته المخصوص ولو دل على مجرد ذاته المخصوص لما افاد ظاهر
قوله تع وهو الله في السموات معنى صحيحا فان الظاهر انه يتعلق قوله في السموات بالله فلو لم يكن فيه معنى الوصفية لما جاز تعلقه بها فظاهر انه تعلقه
به باعتبار اشتماله على معنى الفعل في الاصل فيكون المعنى هو المستحق للعبادة قيل يجوز ان يتعلق بمقدر لا به اقول هو خلاف الظاهر بعيدا الظاهر الذي اخذناه
في تقرير الدليل وقيل عليه ان الاسمية لا تقتضي الدلالة على مجرد الذات لجواز الدلالة عليه مع معنى زايد ولو سلم فتعلقه باعتبار المعنى الوصفي الحاصل
اقول بل قيل خروج عن الظاهر بلا وجهين فيند فع بقيد الظاهر الذي ذكره المص في تقرير الدليل كما لا يخفى ولانه هذا هو الثالث من الادلة
معنى الاشتقاق هو كون احد اللفظين مشاركا للاخر في المعنى والتركيب وهو اي الاشتقاق بهذا المعنى حاصل بينه بين الجلالة وبين الاصول
المذكورة كما يتبين في كل واحد منها فتذكر قال المحشي مولانا خسرو ان الاشتقاق لا يقتضي الوصفية كالاح تحقيق اقول قد لاح تحقيق انه
اما بمعنى المعبود او بمعنى المتحير فيه او بمعنى المسكون الى معرفته وغير ذلك والكل اوصاف وقيل اصله لاها بالسريانية هذا هو المذهب الرابع انما
اقول لانه ليس بلغة العرب فعرب بحذف الالف الاخيرة وادخال اللام عليه اي وادخال الالف واللام وادغام اللام في اللام وتفخيم وهو
ضد الترقيق اي التغليظ وقد يطلق على ما يقابل الامالة وعلى امالة الالف نحو مخرج الواو كما في الصلوة والزكوة لامه اي لام الله
دون الاله لتعين كسر ما قبله فلا يلايمه قوله اذا انفتح ما قبله نحو ان الله او انضم ويضرب الله الامثال سنة اي طريقة مسلوكة متوارثة
وقيل مطلقا اي التفخيم سنة مطلقا وحذف الفه ال كنة الواقعة بعد اللام المشددة لحن تفسد به الصلوة لانتفاء المعنى بانتفاء اللفظ
الموضوع له اقول كلامه هذا يدل على ان يكون المبحوث عنه لفظ الجلالة الواقع في بسم الله كما هو الظاهر وقوله ولا ينعقد به صريح اليمين
يدل على ان يكون المبحوث عنه لفظ الجلالة مطلقا انما قال صريح اليمين لاحتياجه الى النية لعدم وجود الاسم الصريح وقد جاء حذف الفه
لضرورة الشعر الا بارك الله في سهيل اسم رجل اذا ما الله بارك في الرجال الاستشهاد في اللفظ الاول ومعنى الشعر الدعاء على رجل يسمى
بسهيل بعدم البركة فيه وهي النماء والزيادة الرحمن الرحيم اسمان المراد بالاسم ههنا ما يقابل الفعل والحرف لا ما يقابل الصفة فلا ينافي
وصفيتهما بنيا للمبالغة ليس معناه انهما من صيغ المبالغة لانها عند الجمهور منحصرة في ثلث ليس احد منهما منها وهي فعال ومفعال وفعول بل
معناه انهما بنيا صفتين مشبهتين لافادة المبالغة من رحم فان قيل الرحمن صفة مشبهة فلا تشتق الا من فعل لازم فكيف اشتق من رحم
وهو متعد واما الرحيم فان جعل صيغة مبالغة كما نص عليه سيبويه في قوله هو رحيم فلانا فلا اشكال فيه وان جعل صفة مشبهة كما ذكرت
ههنا فتوجه عليه السؤال ايضا قلنا الفعل المتعدي قد يجعل لازما بمنزلة الغرايز فينقل الى فعل بضم العين ثم يشتق منه الصفة المشبهة
وهذا مطرد في باب المدح والذم الا يرى ان قوله تع رفيع الدرجات معناه رفيع درجاته لا رافع للدرجات قيل عليه فيلزم ان يكون
معنى رحم في اللغة لازما وليس كذلك والظاهر ان هذا القول غفول عن الجواب المذكور انفا اذ المراد به ان رحم يجعل لازما لاجل اشتقاق
صفة المشبهة وذلك لا يقتضي كونه لازما بحسب المعنى اللغوي في الاستعمال كالغضبان من غضب الاثم والعليم من علم بعد جعله لازما في التمثيل
ونشر مرتب لا يجعل الاول لانه تمثيل لبعض كما مثل به ويستقيم في الكشاف لانا نقول الكلام ههنا في الصفة المشبهة الماخوذة من المتعدي

المعتبر

المعتبر لازما فالمثال المطابق له العليم دون المريض وقد اورد هنا لا ماخوذا من اللازم على ما هو الظ في اشتقاق الصفة المشبهة
وهو الغضبان فما اورده المص من المثال اكثر فايدة مما في الكشاف والرحمة في اللغة هنا اشارة الى السوال وجوابه المذكورين في الكشاف بقوله
فان قلت ما معنى وصف الله بالرحمة ومعناها العطف والحنو قلت هو مجاز عن انعامه على عباده رقة القلب هي من الكيفيات التابعة للمزاج
والله تع منزه عنها وانعطاف اي ميل اراد الميل النفساني يقتضي التفضل والاحسان لا يخفى ان اقتضاءها اياهما بطريق صدورهما بالاختيار ولذا
يعبر في صورة السوال بارادة المعنى الاصلي كما سياتي ومنه الرحم وهو وعاء الولد في البطن لانعطافها واشتمالها على ما فيها من الولد فيما ذكره
اشارة الى تقرير السوال وتفصيله واسماء الله تعالى الدالة على الصفات التي لا يمكن ثبوتها له تع انما تؤخذ باعتبارات الغايات التي هي
يمكن صدورها عنه تع فيراد بالرحمن الرحيم المحسن بالاختيار دون المبادي التي تكون انفعالات فيما ذكره اشارة الى تقرير الجواب وتفصيله فحاصله
ان اطلاق مثل هذه الاسماء عليه تع مجاز مرسل من قبيل اطلاق اسم السبب على المسبب فالرحمة سبب للانعام ولو جعل مجازا مرسلا عن ارادة
الانعام لجاز فان الرحمة سبب للارادة اولا وبواسطة الارادة للانعام ثانيا والرحمن ابلغ من الرحيم اي اكثر مبالغة
من الرحيم استدل عليه بقوله لان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى نقض بحاذر فانه ليس ابلغ من حذر بل بالعكس واجيب بان الشرط فيه
بعد تلاقي الكلمتين في الاشتقاق اتحادهما في النوع بان يكون كل واحدهما اسم فاعل او صفة مشبهة او غيرهما كما في قطع وقطع وكبار وكبار
ومادة النقض ليست كذلك لان حذر وحاذر مختلفان نوعا وقد يجاب بان القاعدة اكثرية لا كلية فلا نقض ولو سلم فحذر ابلغ لالحاقه في الثبوت
بالامور الجبلية كشره وفهم وفطن وذلك لا ينافي كون حاذر ابلغ بوجه آخر بان يدل على زيادة الحذر وان لم يدل على ثباته ولزومه
لانه اذا كان لكل منهما مبالغة من وجه لا يكون لزيادة لفظ في خلل في زيادة المعنى كما لا يخفى فالصواب في الجواب هو الاقتصار على الاولين
وذلك اي كون الرحمن ابلغ من الرحيم انما يوجد تارة باعتبار الكمية اي كثرة افراد متعلق مدلوله التضمني وهو الرحمة واخرى باعتبار الكيفية اي
قوة مدلوله التضمني وعظمته في نفسه فعلى الاول اي باعتبار الكمية قيل في الدعاء الماثور يا رحمن الدنيا لانه يعم المومن والكافر فيكثر افراد
متعلق مدلوله التضمني ورحيم الاخرة لانه يخص المومن فيقل افراده وعلى الثاني اي باعتبار الكيفية قيل في الدعاء الماثور ايضا يا رحمن
الاخرة ورحيم الدنيا لان النعم الاخروية كلها جسام اي عظام فناسب تخصيص الرحمن واما النعم الدنيوية فجليلة وحقيرة اي بعضها جليلة وبعضها حقيرة
واما ما روي ايضا يا رحمن الدنيا والاخرة ورحيمهما فيجوز ان يراد في الاول جلائل النعم وفي الثاني دقايقها فتحقق الكمية والكيفية اقول فان قيل صاحب
الكشاف استدل بالاستعمال حيث قال قالوا رحمن الدنيا والاخرة ورحيم الدنيا فهذا استدلال بالماثور من السلف ولا تعرض عنه بلفظ الماضي
واستدل بالقياس حيث قال ويقولون ان الزيادة في البناء لزيادة المعنى فهذا استدلال بالقول الداير فيما بين العلماء ولا تعرض عنه
بالمضارع ثم استشهد بما ذكره الزجاج في نظر الرحمن حيث قال وقال الزجاج في الغضبان هو الممتلي غضبا والمص استدل بوجه واحد
وذكر الاستعمال ما يؤيده فما السر فيه قلنا الاصل في الاستدلال هو القياس وما روي من الاستعمال اي الدعاء متفرع عليه لا دليل
مستقل وليس الدعاء مستعملا بين الناس بل خاص بالخواص وقول الزجاج ليس في ورود الاستعمال في لفظ الرحمن فذكره وذكر الكمية
التي كيفيتها تكثير للسواد بلا فايدة يعتد بها فمن نظر في الكشاف حقق عنده تدقيق نظر المص وانما قدم اشارة الى سوال ذكره صاحب
الكشاف بقوله فان قلت فلم قدم ما هو ابلغ الخ اقول الاحسن ان يقول فلم قدم بالفاء كما ذكر في الكشاف لانه متفرع على ما ذكره من ان الرحمن
ابلغ في المعنى من الرحيم اي قدم الرحمن على الرحيم والقياس يقتضي الترقي وهو في تقديم الرحيم من الادنى الى الاعلى ذكر للتقديم المذكور وجهين
الوجه الاول قوله لتقدم رحمة الدنيا قال المحشي مولانا خسرو يعني ان الرحمن يتناول رحمة الدنيا على كل حال سواء اعتبر الكمية او الكيفية
بخلاف الرحيم على ما مر ورحمة الدنيا متقدمة في الوجود فناسب ان يقدم اللفظ الدال عليها اقول فيه بحث اذ ما ذكره انما يصح في اعتبار
الكمية فانه يقال باعتباره يا رحمن الدنيا ورحيم الاخرة لا باعتبار الكيفية لانه يقال باعتباره يا رحمن الدنيا والاخرة ورحيم
الدنيا فح لا يصح ان يقال رحمة الدنيا متقدمة على رحمة الاخرة فافهم والوجه الثاني لتقديم المذكور قوله ولانه صار في الاختصاص كالعلم
فناسب ان يقارن العلم لا يقال ان المص احترز فيما سبق بقوله وصار كالعلم عن الرحمن فما ذكره هنا يخالفه لانا نقول ان الرحمن ليس
كالعلم في افادة التعيين وكالعلم في الوجه الذي ذكره هنا وذلك من حيث انه لا يوصف بالرحمن غيره غير الله تع لا مجرد انه لم يوجد في
الاستعمال بل لان معناه نظرا الى صيغته بعد التجوز المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايتها وذلك المعنى لا يصدق على غيره تعالى اما عدم صدق
البالغ في الرحمة غايتها على غيره تع لان من عداه من عباده فهو مستفيض اي طالب عوض بلطفه وانعامه والعوض اما جلب النفع او دفع

فنظر اشار الى الاول بقوله يريد به اى بكل من الانعام جزيل ثواب من الحق او جميل ثنا من الخلق واشار الى الثانى بقوله او يرتج اى يزيل رقة تخبته
اى النجاة بينه وبين المنعم عليه فى بعض النسخ او يرتج انفة الجنة اى يزيل عارها فى يلغو قوله او حب المال عن القلب فانهما كالمتلازمان ولذا اخترنا
النسخة الاولى واما عدم صدق المنعم الحقيقى على غيره تع فلقوله ثم انه اى من عداه ليس فاعلا حقيقيا للطف بل كالواسطة فى كل الانعام
لان ذات النعم اى ماهيتها و وجودها العارض عليها والقدرة على ايصالها واعطائها والداعية الباعثة عليه اى الايصال والتمكن من الانتفاع بها بتلك
النعم والقوى الظاهرة والباطنة التى بها يحصل الانتفاع الى غير ذلك من الالات والشروط من خلقه تع ضرورة ان لا يقدر عليها احد غيره تع فلا يصدق المنعم
الحقيقى على غيره والوجه الثالث للتقديم المذكور او لان الرحمن لما دل هذا الجواب ما ذكره صاحب الكشاف على جلائل النعم متعلق بقوله دل واصولها حتى
الدلالة باعتبار الكيفية فبقى صغار النعم و فروعها خارجة عنها ذكر جواب لما الرحيم بعد الرحمن ليتناول ما خرج منها اى ليدخل فى الذكر صغار
النعم وفروعها فيكون اى الرحيم كالتتمة والرديف للرحمن وتفصيل هذا الجواب ان الابلغ اذا كان اخص مما دونه ومشتملا على مفهومه تعين هناك
طريقة الترقى كقولهم فلان عالم نحرير وشجاع باسل وجواد فياض اذ لو قدم الابلغ كان ذكر الآخر لغوا كما فى الامثلة المذكورة فان النحرير يشتمل
على مفهوم العالم والزيادة وكذا الباسل والفياض بالنسبة الى الشجاع والجواد واما اذا لم يكن الابلغ مشتملا على مفهوم كالرحمن والرحيم اذا اريد
بالاول جلائل النعم وبالثانى دقايقها جاز سلوك كل واحد من طريق التتميم والترقى نظرا الى مقتضى الحال ولما كان الملتفت بالقصد الاول فى مقام
العظمة والكبرياء جلائل النعم وعظائمها دون دقايقها ولطايفها قدم الرحمن واردفه بالرحيم كالتتمة تنبيها على ان الكل من الله وان عنايته شاملة
لذرات الوجود كيلا يتوهم ان محقرات الامور لا يليق بذاته فيحتشم عن سؤالها والوجه الرابع للتقديم المذكور قوله او للمحافظة على رؤس
الآى قيل هذا مبنى على كون البسملة جزءا من الفاتحة على مذهب الشافعى والمص شفعوى المذهب **اقول** يابا لفظ الجمع اى الآى فانه جمع آية والحق انه
اراد برؤس الآى اواخرها متصفة بهيئة مخصوصة وهى كون حروفها الاخيرة بعد الباء الساكنة دون الحروف الاخيرة منها لان الحروف الاخيرة ميم فى
بعضها نون فى بعضها فتامل والاظهر اشارة الى ما ذكره صاحب الكشاف وتحقيقه بوجه اظهر انه اى الرحمن غير مصروف غير منصرف وان قطر وان منع
اختصاصه فاعل خطر اى اختصاص الرحمن بالله تعالى ان يكون للجملة مفعول خطر له مؤنث على فعلى و فعلانة اعلم ان النحاة ذكروا ان فعلان ان
كان صفة فشرطه فى منع الصرف انتفاء فعلانة وقيل وجود فعلى ومن ثمة اختلف فى رحمن فمن شرط الاول لم يصرفه ومن شرط الثانى صرفه وقد
عدل عنه صاحب الكشاف والمصلانه كلام ظاهرى والتحقيق ان كلا من انتفاء فعلانة او وجود فعلى انما يعتبر بالنظر الى نفس الكلمة من حيث هى مع
قطع النظر عن الامور العارضة وههنا ليس كذلك لجوازان يوجد فعلانة او فعلى بالنظر الى نفس الكلمة لكن اختصاصه بالله تع قد منعه فيكون منصرفا
او غير منصرف بالجملة لما اختص هذه الكلمة به تع لم يكن فيها اعتبار التأنيث فلم يمكن الاستدلال على صرفه ومنع صرفه فوجب المصير الى طريق آخر وهو
الالحاق بالاغلب لهذا قال الحاق علة لقوله غير مصروف بالاغلب فى بابه وهو فعلان الذى مؤنثه فعلى وهو اى فعلان الذى مؤنثه فعلى اكثر
من فعلان الذى مؤنثه فعلانة والفرد انما يلحق بالاعم الاغلب فيعلم منه ان الكلمة ايضا فى اصلها مما تحقق فيها وجود فعلى فيمنع من الصرف ايضا وهو
لا ينافى كون الاصل فى الاسم الانصراف وتخصيص التسمية اى بهذه الاسماء اى الله والرحمن والرحيم ليعلم العارف المحقق ان المستحق لان يستعان
اشارة الى ان كون الباء فى لفظ بسم الله للاستعانة فى مجامع الامور اى فى جميعها فان المجامع جمع مجموع هو المعبود الحقيقى اى الله الذى هو
مولى النعم عظيمها كلها تاكيد للنعم عاجلها واجلها جليلها وحقيرها وذلك مستفاد من لفظ الرحمن الرحيم فيتوجه عطف على يعلم بشرا شره جمع شر شرة
بمعنى النفس والانقال والمحنة وجميع الجملة والجميع مناسب ههنا الى جناب القدس متعلق بقوله فيتوجه ويتمسك عطف عليه بحبل التوفيق منه تع و
ويشغل سره اى يجعله مشغولا بذكره والاستمداد بالحق به صلته وهو طلب المدد عن غيره متعلق بقوله يشغل لا نرتع هو الكافى لواى فى **الحمد لله**
الحمد هو الثناء اى المدح والوصف بالجميل والاختصاص له به تعالى واما كونه فى مقابلة شئ او اقترانه بقصد التعظيم فواحد منهما غير معتبر فى المعنى المذكور
اى مفهومه اللغوى والمص يذكر معناه الاصطلاحى والمص يذكر معناه الاصطلاحى بقوله الحمد هو الثناء قال ابن القطاع الثناء يستعمل فى الخير
والشر ورده البطليوسى بان المستعمل فيهما هو النثاء بتقديم النون على الثاء والعكس واما الثناء فاستعماله فى الخير وقد جاء فى الشر لكنه
قليل محمول على ضرب من التاويل كالمشاكلة والاستعارة التهكمية واشار المص بهذا القيد الى ان مورد الحمد خاص وهو اللسان وصرح هكذا اى
فيلزم الاستدراك اى اللسان فى تعريف من عرفه بان الحمد هو الثناء باللسان على الجميل الاختيارى قصدا مطلقا وصاحب التعريف صرح بانه قيد اللسان
للاحتراز عن صنفى الشكر وهما الشكر بالجنان والشكر بالاعضاء فان صح قوله يلزم ان لا يكون تعريف المص وقال البعض تبعه تحقيقه الكتاب المشهور
فى تعريف الحمد انه هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم الا ان المص لما عدل عن الوصف الى الثناء استغنى عن القيد **اقول** فيه بحث لان قول صاحب

التعريف على جهة التعظيم للاحتراز عن الاستهزاء كما صرح به فى حاشية المطالع فلا يغنى عنه قوله هو الثناء لان الذكر بالخير حاصل فى صورة
على الجميل الاختيارى يخرج المدح بهذا القيد واعلم ان العلماء صرحوا بان الحمد لا يتحقق الا باربعة اشياء احدها الحامد وهو المثنى والثانى المحمود
وهو المذكور بالخير والثالث المحمود به وهو ما اثنى به من كلمات المحمود والرابع المحمود عليه وهو امر جميل اختيارى سواء كان انعاما او غيره وظاهر
فيما اذا وصف المنعم بصفات حسنة لانعامه كما اذا وصف المنعم بالشجاعة والقدرة الكاملة مثلا لاجل انعامه كانت الشجاعة والقدرة
محمودا بها والانعام محمودا عليه واما اذا وصف المنعم بانعامه والشجاع بشجاعته فانه حمد بلا شبهة مع ان تحقق المحمود عليه هناك ليس بظاهر الا ان يقال
الانعام باعتبار كونه وصفا محمودية وباعتبار كونه جميلا اختياريا محمودا عليه وحقق الشريف عبارة اخرى حيث قال فى حاشية الشجاعة من
حيث انها كان الوصف بها كانت محمودا بها ومن حيث قيامها بمحالها كانت محمودا عليها فهما متغايران معهما بالاعتبار واعلم ان الجميل الاختيارى
مقيد بالاطلاق اى سواء كان ذلك الجميل من قبيل الفضائل المختصة بالمحمود كعلمه او من قبيل الفواضل المتعدية الى الحامد كالانعام ومقيد بالخصوص
وهو ان يكون حاصلا بالكسب والاختيار ولو فى بعض الصور ولهذا احترزنا بالجميل الاختيارى عن المدح فانه يكون عن المدح فانه يكون فى مقابلة الجميل
الاختيارى ايضا حيث يقال مدحته على حسنه فان قيل تقييد الجميل المحمود عليه بكونه اختياريا يقتضى ان لا يحمد الله تع بمقابلة صفاته الذاتية كالقدرة
والارادة والعلم والحياة لانها ليست باختيارية مع انه يحمد عليها فيقال احمد الله على عظمة جلاله وعلى وحدانيته اجيب لا نمنع كون الثناء الواقع بمقابلتها
حمدا وكما يمدح على صفات فعله كالخلق والترزيق يمدح ايضا على صفات ذاته كالعلم والقدرة ولا يحمد الا على صفات فعله وثانيا بتسليم كونه حمدا
بناء على جعل الصفات المذكورة بمنزلة افعال الاختيارية لذات الواجب لكون ذاته كافية فيها او لكونها مبادى الافعال الجميلة
الاختيارية ويجوز ان يقال المراد بكون المحمود عليه امرا اختياريا ان للاختيار مدخلا فى تحققه فى بعض الموارد الاخر فالمعنى على الجميل الذى من شانه
ان يحصل بالاختيار وان لم يكن اختياريا فى جميع الصور ويؤيد هذا الاحتمال قول المص تقول حمدت زيدا على علمه وكرمه فانه تصريح بان كل واحد من
العلم والكرم جميل اختيارى بناء على حصوله فى بعض الصور من نعمة اى من انعام نعمه لان نفس النعمة ليست من الامور الاختيارية او غيرها يخرج الشكر
فان قيل اذا اعتبر فى مفهوم الحمد كونه فى مقابلة الجميل الاختيارى لم يستقم ما اشتهر بين العلماء من ان الله تع كما يستحق الحمد لافعاله يستحقه ايضا لذاته
المستجمعة لجميع صفاته الذاتية والفعلية فيرجع المعنى الى انه تع يستحق الحمد لجميع صفاته الحسنى فان ذاته تع لما كان كافيا فى اتصافه بها صار مستحقا
الحمد لها بمنزلة استحقاقه اياه لذاته والمدح اى معناه الاصطلاحى هو الثناء على الجميل مطلقا اى سواء كان اختياريا او غير اختيارى اشار به
الى ان متعلق الحمد خاص وهو الجميل الاختيارى ومتعلق المدح عام فانه يكون فى مقابلة الجميل الاختيارى ايضا كما عرفت سابقا فبينهما عموم وخصوص
فالحمد اخص مطلقا من المدح لان كل حمد مدح من غير عكس تقول حمدت زيدا على وكرمه طريقهما اختيارى ولا تقول حمدته على حسنه بل مدحته
هذا ما اختاره المص وقيل هما اخوان عطف على ما سبق من تعريفى الحمد والمدح من حيث المعنى فانه فهم منهما ان الحمد اخص مطلقا من المدح
فعطف على هذا المفهوم ما قيل من انهما اخوان اى مترادفان كما صرح به الشريف فى حاشية الكشاف واستدل عليه بقوله ويدل على ذلك
ما ذكره صاحب الكشاف فى الفائق من قوله الحمد هو المدح والوصف بالجميل هكذا قيل **اقول** ما ذكر فى الفائق معناهما اللغوى والكلام ههنا
معناهما الاصطلاحى وقيل والظاهر ان ترادفهما مبنى على ان لا يعتبر فى الجميل المحمود عليه كونه اختياريا كما لم يعتبر ذلك فى الجميل الممدوح عليه
اقول هذا قول لم يتبع عليه اصطلاح العلماء وذكر التفتازانى فى حاشية الكشاف ان الزمخشرى اراد باخوتهما تلاقيهما فى الاشتقاق الاكبر
لا الترادف بناء على انه شاع فى كتبه ان المراد بكون اللفظين اخوين ان يكون بينهما اشتقاق كبير بان يشتركا فى حروف الاصول من غير
ترتيب كالحمد والمدح والجذب والجبذ واكبر بان يشتركا فى اكثر الحروف فقط كالفلق والفلح والفلذ مع اتحاد المعنى كما بين الاولين
فان معناهما الشق او تناسب كما بين احد الاولين والثالث فان الفلذ بمعنى القطع وهو يناسب الشق فظهر ان قوله الحمد والمدح اخوان
لا يتعين ان يكون مراده مترادفين قيل لكن سوق كلامه وصريح كلام يدل على الترادف **اقول** لو سلم دلالة سوق كلام الزمخشرى وصريح
كلام الفائق يدل على الترادف انما هو بحسب اللغة كما ذكرنا آنفا وقيل يدل عليه ايضا قول المص فيما بعد والذم نقيض الحمد مع ان المشهور ان الذم
نقيض المدح ووجه دلالته على ذلك ان الحمد والمدح لو لم يكونا مترادفين لما كان نقيض احدهما نقيض الآخر **اقول** لا وجه لقول المص لان جعل قول المص
هذا دليلا على كون معنى كلام الزمخشرى ما ذكره اى الترادف فان سلم فانما يدل على الترادف بحسب اللغة لا بحسب الاصطلاح ولا يخفى على احد ان لفظ الاخوة
ليس بمعنى الترادف ولا بمعنى الاشتقاق المذكور لغة حقيقة وكلا المعنيين مجاز حمل الشريف قول الزمخشرى على الاول والتفتازانى على الثانى
والحق ان لفظ الاخوة ههنا محمول على معنى مجازى اعم من كل من المعنيين المذكورين ومن مجموعهما فان الاخوين حقيقة متحدان اصلا ومتشابهان

صورة ومتغايران اثرا وخاصة فمعنى كون الحمد والمدح ان يتحدا لغة ويتشابها تشكلا اى صورة لطرف الاصول او اكثرها ويتغايرا بان خواصا
تكون نقيض احدهما نقيض الآخر فتامل والشكر مقابلة النعمة قولا وعملا واعتقادا اى الشكر الاصطلاحى هذا الجواب لكن قوله فهو اعم منهما يقتضى ان
يكون المراد بالشكر المعرف الشكر اللغوى المعرف بانه فعل ينبئ بتعظيم المنعم بسبب نعمائه فيكون كل واحد منها جزئيا للشكر فوجب ان يكون الواو
الواصلة بمعنى او الفاصلة اقول لا نم الاقتضاء المذكور والحق انه انما عطف بالواو للتنبيه على ان الشكر كما يطلق على كل واحد منها يطلق على المجموع
قال اى لانه افادتكم النعماء منى ثلثة مفعول فادتكم اى افادتكم انعام نعمكم على ثلثة اشياء منى يدى ولساني والضمير المحجبا من الحجاب اى المكافاة
باليد وذكر الحامد باللسان ووقف القلب المستور على المحبة وحسن الاعتقاد والمعنى ملكتم نعماكم منى لكم ملثة اشياء الضمير المحجبا اشارة انهم ملكوا
ظاهره وباطنه فهو اى الشكر اعم منهما من الحمد والمدح من وجه واخص من وجه آخر لتحقق الكل في فعل اللسان بازاء الانعام وتحقق الشكر بدونهما فى
فعل القلب والجوارح وتحققهما بدون الشكر فى الفضائل التى لا تتعدى ولما كان الحمد اشارة الى جواب سوال تقريره ان العموم من وجه انما يكون
بالصدق والحديث الاول يدل على الجزئية فلا صدق والثانى على انتفاء الحمد يستلزم انتفاء الشكر مع انتفاء الاعم من وجه لا يستلزم انتفاء الاخص
من وجه وحاصل الجواب ان هذا وارد على سبيل التشبيه المبليغ من شعب جمع شعبة الشكر اى باعتبار المورد وان كان باعتبار المتعلق اعم منه
الشيع اى اشد شاعة واظهار للنعمة او اكثر شيوعا للنعمة لكونه باللسان الظاهر المظهر وادل على مكانها اى على تحقق النعمة وثبوتها لخفاء
الاعتقاد وهذا شعبة اخرى من شعب الشكر وما فى آداب الجوارح اى افعالها من الاحتمال اى احتمال الوقوع لامر آخر كالقيام فانه يحتمل غير التعظيم
جعل جواب لما اى جعل الحمد رأس الشكر والعمدة فيه كان الرأس اظهر الاعضاء وعمدتها فقال عليه السلام الحمد رأس الشكر هذا حديث اول ما شكر
الله من لم يحمده هذا حديث ثان والذم نقيض الحمد ظاهره يشعر ان نقيض المدح اعنى الذم نقيض الحمد لا يقال نقيض المدح هو الهجو لا الذم لانا نقول المدح
يطلق على الثناء الخاص اى الوصف الجميل مطلقا ويقابله الذم وقد يخص بعد المآثر ويقابله الهجو اى عد المثالب الكلام فى المعنى الاول اقول ان جعل
كلام المص هذا دليلا على الترادف اى ترادف الحمد والمدح يلزم التناقض بين كلاميه اذ جعل الحمد اولا خاصا والمدح عاما وجعلهما مترادفين ثانيا
والكفران نقيض الشكر اذ الشكر اظهار النعمة والكفران سترها اقول الظاهر من الكلام ان ليس المراد بالنقيض معناه الاصطلاحى بل المراد به هو التنافى
مطلقا ويجوز ان يكون شئ واحد امران متنافيان بل امور متنافية كالوجوب فان له متنافيين اعنى الامكان والامتناع وكالعناصر الاربعة
فان كل واحد منها ثلثة امور متنافية ورفعه اى رفع الحمد بالابتداء على انه مبتدأ وخبره لله مبتدأ وخبره واصله النصب نحمد الحمد اذ الاصل فى بيان
النسبة الافعال وقد قرئ به فى الشاذة على انه المفعول المطلق او المفعول به وانما عدل به وفى بعض وانما عدل عنه اى النصب الى الرفع وجعل
مع خبره جملة اسمية ليدل اى الرفع مع الخبر بمعاونة اللام بلا احتمال على عموم الحمد لا على جعله فقط كما فى النصب وثباته بمعونة المقام لا تجدد دون تجدده
على تقدير النصب وحدوثه فان الفعل المضارع عليها اى المضارع يدل على استمرار تجدد والمقصود هو الاستمرار الثبوتى وهو يحمد من المصادر
التى تنصب بافعال مضمرة لا تكاد من تمام صلة التى تستعمل خبره راجع الى المصادر وضميرها الى افعال او على العكس قال المحشى ولا اضافة كقولهم شكرا
وكفرا وعجبا ونحو ذلك اقول فيه بحث لان تلك المصادر انما لا تستعمل معها افعالها اذا كانت مستعملة باللام نحو حمدا له وشكرا له كما ذكره فى شرح
الكافية فى مباحث المفعول المطلق وما ذكره من الامثلة لم تستعمل باللام والتعريف فيه للجنس اشارة الى سؤال وجواب ذكرهما صاحب الكشاف
واعلم انه والمص ذكرا اولا معنى الحمد واعرابه المعروف وما يتعلق بهما ثم شرعا فى معنى اللام الداخلة عليه فانه قيل لم قال والتعريف فيه ولم يقل واللام فيه
للتنبيه على ان اللام للتعريف تعالى وان وقع الاشتباه فى معنى التعريف ومعناه الاشارة الى ما يعرفه كل احد ان الحمد ما هو فيه تصريح بان معنى
تعريف الجنس الاشارة الى حضور الماهية فى الذهن وتميزها هناك من سائر الماهيات فان المنكر وان دل على ماهية معقولة متميزة فى الذهن
حاضرة عنده الا انه لا اشارة فيه الى تعيينها وحضورها فاذا عرف بلام الجنس فقد اشير الى ذلك الجنس او للاستغراق اذ الحمد ذكر علة كونه للاستغراق
اذ الحمد ذكر علة كونه للاستغراق لان مجرد العلم بالوضع لا يكفى فيه فى الحقيقة كله لله تع قال المحشى اذ كل حمد فى مقابلة الخير اقول فيه بحث اذ يلزم منه ان لا يكون
الحمد اعم باعتبار المتعلق قال صاحب الكشاف والاستغراق الذى يتوهمه كثير من الناس وهم منهم قال الشريف فان قلت المص قد حمل المعرف بلام الجنس فى
مواضع من هذا الكتاب على الشمول والاحاطة وهو معنى الاستغراق بعينه فكيف جعله ههنا وهما قلت لوهم كون الاستغراق معنى تعريف الجنس
لا كونه مستفادا من المعرف باللام بمعونة المقام اقول فيجوز ان يكون مراد هذا المص كثير الناس ان اللام للاستغراق بمعونة المقام وليس
مراده ومرادهم ان معنى التعريف الذى وضع اللام بازائه استغراق وما ذكره المص من التعليل بيان معونة المقام اذ ما من خير الا وهو مولية
بوسط او بغير وسط كما قال وما بكم من نعمة فمن الله اقول المدعى عام والدليل على الآية المذكورة خاصة فلا يتم التقريب الا ان يعم النعمة

او جعل الآية تأييدا لا دليلا وفيه اى فى الحمد لله اشعار بانه تع حى قادر مريد عالم علله بقوله اذ الحمد لا يستحقه الا من كان هذا شأنه لان الحمد
يقتضى محموده عليه اختياريا والفعل الاختيارى لا يصدر الا من الموصوف بتلك الصفات قال الشريف فى حاشية الكشاف فان قلت كيف
يصح على مذهبه وهو الاعتزال تخصيص جنس الحمد بالله تع مع ان اهل الاعتزال قائلون بان الانسان خالق افعاله الاختيارية قلت صح ذلك
بناء على ان افعالهم الحسنة التى يستحقون بها الحمد عندهم انما هى بتمكين الله واقداره عليها فمن هذا الوجه يمكن جعل كل الحمد راجعا اليه
ايضا اقول فمن هذا الوجه يمكن جعل التعريف للاستغراق لعموم الخير كما ذكره المص وقرئ الحمد لله باتباع الدال اللام هذا قراءة الحسن البصرى وقرئ
بالعكس بضم اللام للجارة اتباعا للدال المرفوعة وهو قراءة ابرهيم بن ابى عبلة وانما قرئ بهذين الوجهين والاتباع انما يكون فى كلمة واحدة تنزيلا
لهما اى لفظ الحمد ولفظ لله من حيث انهما يستعملان معا منزلة كلمة واحدة قال صاحب الكشاف اشق القرائتين قراءة ابرهيم حيث جعل الحركة
البنائية تابعة للاعرابية التى هى اقوى قال الشريف الحركة الاعرابية مع طريانها اقوى من الحركة البنائية لان الاعرابية لمعان مقصودة تميز
بعضها عن بعض فالاخلال يؤدى الى التباس المعانى اقول فيه بحث لان الحركة البنائية ايضا فى كلمة اللام مثلا موضوعة لمعان اما فى الكسر فللتعيين
للامر او الجر المفيد للاختصاص واما فى الفتح فللابتداء فاذا وقع الاخلال فى الحركة البنائية لم يتعين المعنى المقصود رب العالمين الرب
فى الاصل بمعنى التربية اى هما مترادفان وانما اختار الاول مخالفا لصاحب الكشاف لانه اقوى اما معنى فلانه ابلغ واما لفظا فلان الصفة المشبهة
انما تؤخذ من المتعدى بعد جعله لازما ولا يخفى كونه تكلفا بعد حصول المبالغة وهى تبليغ الشئ الى كماله شيئا فشيئا التدريج ثم وصف اى النبى
المبلغ به بالرب او وقع الوصف للمبالغة كالصوم للصائم والعدل للعادل وقيل هو نعت صفة مشبهة من ربه يربه فهو رب اى تربى هو نعت
ثم جعل لازما بالنقل الى فعل بالضم كقولك نم ينم منه النميمة فهو نم نعت ثم بعد ما كان فى الاصل مصدرا وصف به للمبالغة او نعتا بمعنى المربى
سمى اى بعد هذين سمى به بالرب المالك قيل فيه رد على الامام الواحدى حيث قال الرب فى اللغة له معنيان احدهما ان يكون بمعنى التربية والثانى
ان يكون بمعنى المالك لانه يحفظ ما يملكه ويربيه اقول قد وجد فى كتب اللغات المعتبرة ان الرب بمعنى المالك فقول الامام الواحدى
صحيح لا يرد عليه ما ذكره المص اذ يجوز ان يكون المعنى المذكور بحسب اللغة بناء على ما ذكره المص وانما يرد قوله ان لو قال له معنيان اصليان ولم يقل
كذلك ولا يطلق اى الرب على غيره تع الا مقيدا اى بالاضافة كقوله حكاية عن يوسف ارجع الى ربك اى ملك مصر اقول للمحشى ههنا كلام طويل
حاصله ان اطلاق الرب على الغير ولو بالاضافة منهى عنه ما روى وقوعه قبل النبى يرد عليه الاطلاق واقع فى قول المتأخرين من العلماء حيث يقال
فى باب التنازع رب السلم وفى باب المضاربة رب المال والعالم مشتق من العلم اسم لكنه ليس بصفة لما يعلم به مطلقا كالخاتم لكنه اسم لما يختم به والقالب
لما يقلب به غلب فيما يعلم به الصانع اى غلب استعماله فيه اقول كل ما يعلم به الصانع من جهة الصدق وان افترقا من جهة المفهوم ومدار التغليب على الافراد
لا حاجة الى التغليب الا ان يراد بالتغليب شيوعه فى الاستعمال وهو اى العالم كل ما سواه جميع ما سوى الصانع من الجواهر والاعراض اقول هذا اولى مما
فى الكشاف من الاجسام والاعراض لانه يتناول الجواهر الفردة الا ان يقال المعتزلى لا يقول بالجزء الذى لا يتجزى فانهما اى الجواهر والاعراض لامكانهما
علة الجزء وافتقارهما الى مؤثر واجب لذاته تع واجب صفة لقوله مؤثر تدل الجملة خبر فانهما على وجوده اى الصانع وانما جمعه اى جمع العالم حيث قال
العالمين ليشمل ما تحته الضمير راجع الى الجمع المعرف المراد بشموله ظهور تناوله لجميع افراد ما تحته من الاجناس فاندفع الاعتراضان الموردان ههنا
احدهما ان الجمع انما يدل على ان ههنا اجناسا واما الشمول فيفيده اللام وثانيهما ان معنى العالم عام يشمل ما تحته فلا حاجة الى الجمع للشمول
من الاجناس المختلفة فانه لو افرد متكلا لتوهم واحد من تلك الاجناس وشموله على سبيل البدل ومعه فالتوهم شمول افراد ذلك الواحد ولو جمع منكرا
لم يتعين الشمول ولم يظهر بخلاف الجمع المعرف ولما توجه السؤال بان العالم اسم غير صفة للعقلاء وكان ينبغى ان لا يجمع بالياء والنون لانه صفة
العقلاء او ما فى حكمها من الاعلام دفعه بقوله وغلب العقلاء منهم من الاجناس المختلفة مما يعلم به الصانع فجمعه بالياء والنون هذا اولى مما فى الكشاف
من الواو والنون كسائر اوصافهم كما فى اوصاف العقلاء فان العالم لما دل على معنى زائد كان كالصفة ولما كان بعض ما يصدق عليه العالم عقلاء
لهم شرف فضل غلبهم على غيرهم فجمعه كما يجمع اوصاف العقلاء فلا يرد اعتراض صاحب التقريب بان الدلالة على معنى العلم ليست صفة للعقلاء اذ الجماد
ايضا مما يعلم وقيل هذا ما اختاره صاحب الكشاف اسم اى العالم اسم مشتق من العلم وضع لذوى العلم اى اسم للقدر المشترك بينهم من الملائكة والثقلين
اى الجن والانس فالملائكة عالم والجن عالم والانس عالم اقول التعميم للملائكة لا يصح فى قوله تع تبارك الذى نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا
فان الانذار مخصوص بالجن والانس تامل فوجه الجمع بالياء والنون ظاهر ولما ورد السؤال بان هذا الوجه يوهم ان يكون ربوبيته تع مختصا بالعقلاء
اشار الى دفعه بقوله وتناوله اى تناول العالم الغير هم لغير الملائكة والثقلين على سبيل الاستتباع فان كونه تع ربا لاشرف المخلوقات وهم

ذو العلم يستتبع اي يستلزم ربوبية لغيرهم دون ان يكون غيرهم مقصودا اصليا باللفظ واعلام يرض به المحقق حيث اورده بقيل لان هذه الصفة لم توجد في الاستعمال الا في الآلة بين الفاعل والفعل كالقالب دون الفاعل نفسه حيث لم يسمع ناظر فلا وجه لجعله اسما للفاعل بطريق تم القصد بينا وله بطريق الاستتباع وقيل اقول هنا تتمة الوجه الثاني اعني كون العالم اسما لما يعلم به فالاولى ان يذكر عقيبه قبل قوله وقيل اسم وضع لما يعني به اي العالم ما يعلم به الصانع لكن عني به الناس كما في قوله تع اتاتون الذكران من العالمين ههنا فيكون العالم اسما للقدر المشترك بين الافراد لا لمجموع الافراد والا امتنع جمعه والجمع باعتبار الافراد فان كل واحد منهم من الناس عالم بمنزلة الجنس من المخلوقات من حيث انه اي كل واحد يشتمل على نظاير ما في العالم الكبير من الجواهر والاعراض اقول فيه خلاف الصوفية فان العالم الكبير عندهم هو الانسان كما يدل عليه حديث القدسي اعني قوله لا يسعني ارضي ولا سماي ولكن يسعني قلب عبد المؤمن التقي النقي الوداع وانما اورده بقيل لان التقييد والتخصيص خلاف الاصل فلا يصار اليه الا الدليل يعتد به يعلم بها اي بالنظاير الصانع اي جملة صفة نظاير كما يعلم بما ابدعه في العالم اي الكبير على عمه ولذلك اي للاشتمال المذكور اقول الدعوى اشتمال الناس على نظاير جميع ما في العالم الكبير وما اورده من الدليل وهو الآية الكريمة يدل على اشتمالها على نظاير جميع ما في الارض فقط فلا يتم التقريب سوى تبيين النظر فيهما اي بين العالم الكبير وقال تع وفي الارض آيات للموقنين وفي انفسكم افلا تبصرون تنظرون نظر من يعتبر استدلوا بها على صانعها وقريء يعني قرأ الجمهور بالجر على انه نعت لقوله لله او بدل منه وقرئ رب العالمين بالنصب على المدح او النداء وهو اضعف الوجوه لانه يؤدي الى الفصل بين الصفة والموصوف وبالفعل وهو اما حمدت او احمد ولذا اطلق الفعل الذي دل عليه الحمد اذ هذا الوصف يعني وفيه اي في توصيفه تع وتعقيبه برب العالمين دليل ودلالة على ان الممكن كما هي مفتقرة الى المحدث حال حدوثها فهي مفتقرة الى المبقي حال بقائها وذلك اي وجه الدلالة لان البقاء عبارة عن دوام الوجود فكما ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبته الى وجوده وعدمه كذلك انضمام ذلك الوجود اليه وبقاء اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده ليس مقتضى ذاته قيل وجه الدلالة على ذلك ان الرب وان كان بمعنى المالك الا ان المالك مما يقال له رب لحفظه مملوكه وتربيته اياه وحفظ المملوك وتربيته انما يكون بعد زمان حدوثه وهو بقائه وابقاء الوجود الحاصل في زمان الحدوث فيما بعده من الازمنة نوع من تربية الممكن فلما كان تع ربا للعالمين في زمان بقائهم لزم ان يكون مبقيا لهم ايضا لما ان الابقاء ايضا من وجوه التربية الرحمن الرحيم كرره ليفيد بوجه الى الرحمن الرحيم بتاويل المذكور والتكرير على مذهب المصنف ان البسملة جزء من الفاتحة والانكار عند من لا يقول بكونها جزء من الفاتحة للتعليل اي تعليلا لكونه تع مستحقا للحمد كما ان الواقع في البسملة انما وقع تعليلا للاستعانة باسمه تعالى في كون قراءته معتدا بها شرعا على ما سنذكره يريد به قوله واجراء هذه الاوصاف الخ مالك يوم الدين قرأه اي مالك بالالف اقول الاحسن في الترتيب ان يذكر هنا لفظ مالك ويؤخر ذكر يوم الدين الى ما قبيل بيت الحماسة كما لا يخفى على الناظر المتأمل عاصم والكسائي ويعقوب ويعضده قوله تع يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والامر يومئذ لله لما كان قوله تع يوم تملك من الملك بالكسر يكون قوله مالك يوم الدين ايضا منه لان المراد بقوله يوم الدين ويوم بكل واحد والقران يفسر بعضه بعضا وان تملك من الملك بالكسر ومنه المالك دون الملك فان قيل لم قال ويعضده ولم يقل ويدل عليه قلنا اختلف في القراءات هل هي توقيفية ام لا فذهب اهل السنة الى ان كلها توقيفية فقراءها النبي ع م الا ان بعضها بلغ الى حد التواتر وهو قراءة المشايخ السبعة وبعضها لم يبلغ اليه وهو القراءات الشاذة وذهب المعتزلة الى انها لا يلزم ان تكون توقيفية بل يجوز اسنادها الى الفارسين فلما كان مذهب اهل السنة كون القراءة توقيفية لم يعتبر بالدليل فالآية تؤيد القراءة المروية وقرأ الباقون ملك فان قيل ما الحكمة في ان لفظ مالك في هذه السورة قرئ بالالف وبدونها ولم يقرأ ملك الناس في سورة الناس بالالف قلنا ان رب الناس افاد في تلك السورة كونه تع مالكا لهم فلو قرئ بعده مالك الناس لزم التكرار فيعرف ملك الناس بعيدا انه تع مالك الناس فهو ملكهم فان قيل فهل هو ايلزم التكرار في هذه السورة على قراءة مالك يوم الدين بعد قوله رب العالمين لان مالك العالمين مالك يوم قطعا قلنا المراد بالعالمين الاشياء الموجودة في الدنيا فلا تكرار ولو سلم ان رب العالمين بمعنى مالك الاشياء كلها مطلقا فمعلوم ان التخصيص بعد التعميم يفيد الاهتمام والتأكيد وهو المختار اقول لما ترجيح قراءة مالك لان فيه زيادة حرف وبزيادة ثواب على ما نطق به الحديث ويجوز ترجيح بعض القراءات بمرجح نقلي وعقلي ورجح المص قراءة ملك ما نقلا فبقوله لانه قراءة اهل الحرمين حرم مكة وحرم المدينة وهم اولى الناس لانهم كانوا يقرؤون القرآن غضا طريا كما انزل وقوام معتبرون روايته وفصاحته واما عقلا فبوجهين الاول قوله تعالى لمن الملك اليوم فان الملك بضم اللام من الملك بضم الميم والمالك من الملك بكسر الميم فالله تع وصف ذاته بانه الملك يوم القيامة الذي هو يوم الدين والقرآن يفسر بعضه بعضا والثاني قوله ولما فيه من التعظيم اذ الملك فوق المالك والمعنى في ذلك بقوله والمالك هو المتصرف في الاعيان المملوكة كيف يشاء من الاستخدام والبيع ونحوهما من الملك بكسر الميم بمعنى التملك ولا يلزم منه رجحانه على الملك بكسر اللام حيث لا يقدر على ذلك اذ في تصرفه اقل قليل والملك بكسر اللام هو المتصرف بالامر والنهي في المامورين ومحل تصرفه اكثر كثيرا وايضا الملك اقدر على ما يريد في متصرفاته واكثر تصرفا واقوى تمكنا واستيلاء من المالك في مملوكاته من الملك بضم الميم بمعنى السلطنة فيكون ابلغ من المالك واما كون المتوف حقا وليس بحق فمما لا يعتبر في الملك ولا في المالك لغة بل شرعا وفي بيان الفرق بين المالك وبين الملك دلالة على

على الكونين حيث قال مالك وملك بمعنى واحد اقول صاحب الكشاف ذكر وجها ثالثا لترجيح قراءة ملك على مالك عقلا بقوله ولقوله ملك الناس اذ في خاتمة الكتاب وصف الله تع ذاته بالربوبية ثم بالملكية فناسب ان يكون فاتحة كذلك والمص اهمل هذا الوجه بلا وجه وقرئ ملك بالتخفيف اي بسكون اللام وملك بلفظ الفعل وقراءة ابي حنيفة وهي قراءة حسنة لاحتمالها بمعنى القراءتين لجواز كونه من الملك بالضم ومن الملك بالكسر فانه لما ملكه ملكه والملك من ملك اللازم بسبب نقله الى فعل بالضم ومالكا اي وقرئ مالكا بالنصب على المدح او الحال ومالك بالرفع منونا فينتصب يوم ومضافا الى يوم على انه اي المرفوع خبر مبتدأ محذوف اي هو وملك مضافا بالرفع على انه خبر مبتدأ محذوف ايضا والنصب على المدح او الحال ويوم الدين يوم الجزاء يعني ان الدين يكون بمعنى الجزاء والشريعة والطاعة والمختار هنا هو الاول واختير يوم الدين على يوم القيامة وساير الاسامي رعاية للفاصلة وافادة العموم فان الجزاء يتناول جميع احوال العالم من الآخرة ومنه اي من كون الدين بمعنى الجزاء اقول هذا اولى من قول صاحب الكشاف ومنه قولهم لان الامام الزيلعي قال هو طرف من حديث مرفوع كما تدين تدان قيل معناه كما تفعل تجازى بفعلك يعني ان الدين بمعنى الجزاء لكن الجزاء هو الفعل الواقع بعد فعلك فيكون ثانيا ثوابا كان او عقابا فالاول اي تدين بمعنى تفعل والتعبير لكلمة مثل جزاء سيئة سيئة مثلها مع ان الجزاء المماثل ماذون فيه شرعا ليس بسيئة وقيل الجزاء اراد بها في مطلعا فلا تأخر وبيت الحماسة عطف على قوله كما تدين تدان اي منه بيت الحماسة وهي الديوان المعروف فان قيل استشهد هنا ببيت الحماسة وسيصرح المص ان جامع الحماسة لم يستشهد ببيته قلنا المراد من عدم كونه ممن يستشهد ببيته عدم الاعتبار بما يقوله لا عدم الاعتبار بما يرويه من غيره لانه لم يكن بليغا الا انه عدل ولم يبق من العدوان دناهم كما دانوا ولو فلما صرح الشر فاسى وهو عريان والمعنى لما ظهر الشر بيننا بحيث لم يبق فيه شيء ينام بمثل ما ابتدؤنا به وصيرورة الشر عريانا عبارة عن كمال الظهور بحيث ليس فيه خفاء اصلا واعلم ان اليوم هو المدة من طلوع الشمس الى غروبها وفي طلوع الفجر الثاني الى غروبها شرعا وهو الوقت لغة ليلا كان او نهارا طويلا كان او قصيرا والمراد في الآية الوقت لعدم الشمس ثمة فهو ظرف اضاف اسم الفاعل اي مالك الى الظرف وهو يوم اجراء له اي للظرف مجرى المفعول به حيث جعل اليوم مملوكا على الاتساع بان لا يقدر معه في فيعتبر نصبه نصب المفعول به اعلم ان اضافة اسم الفاعل الذي هو بمعنى الحال والاستقبال الى معموله الذي هو المفعول به اضافة لفظية واما اضافته الى الظرف والحال والمفعول المطلق فمعنوية فقوله اسم الفاعل احتراز عن قراءة ملك فانه لا شبهة فيها لان اضافة الصفة المشبهة الى معمولها كما في رب العالمين فيكون اضافته معنوية بلا اشتباه ولهذا لم يتعرض به لا يقال لما اضيف اليه مفعول به في الاعتبار فيكون اضافته لفظية لانا نقول الصفة المشبهة لا يعمل النصب ابدا الا يرى الى قولهم او الصفة المشبهة الى فاعلها في تمثيل الاضافة اللفظية ولا يرد على ذلك هو رحيم فلانا وجليس زيدا لان الاول صيغة مبالغة والثاني بمعنى مجالس والا لم يكن متعديا فان قيل الصفة المشبهة لا تشتق الا من فعل لازم والملك والرب مشتقان من متعد قلنا على تقدير التسليم جوابه ما عرفت ان المتعدي يجعل لازما بالنقل ثم يشتق منه الصفة المشبهة كقولهم يا سارق الليلة اهل الدار حيث جعل الليلة مسروقة والمسروق متاع اهل الدار وانتصاب اهل الدار بسارق لا عامل على حرف النداء كقولك يا ضاربا زيدا او يا طالعا جبلا وتحقيقه ان النداء ليس للذات فاقتضى تقدير موصوف وهو في الحقيقة مفعول به لسارق الليلة والمعنى يا سارقا مال اهل الدار الليلة والاضافة في الكل بمعنى اللام ومعناها اي معنى مالك يوم الدين ملك الامور يوم الدين يعني ان الظرف وان وقع في الصورة والاعتبار موقع المفعول به الا ان المعنى المقصود الذي سيق الكلام لاجله على الظرفية لان كونه مالكا ليوم الدين كناية عن كونه مالكا فيه الامور كلها فان تملك الزمان كتملك المكان فيلزم تملك جميع ما فيه والمعنى على المضي لان اسم الفاعل بمعنى الماضي ويدل عليه قراءة ابي حنيفة على طريقة هذا بيانا لكونه مالكا للامور التي لم توجد ونادى اصحاب الجنة اي من قبيل تنزيل المستقبل منزلة الماضي مبالغة في تحقق وقوعه او له الملك في هذا اليوم على وجه الاستمرار من غير تقييد بزمان لتكون الاضافة حقيقية تعليل لحمل معناه على احدهما معنى لتوقعه صفة للمعرفة وهو اسم الله اقول اذا كان اسم الفاعل بمعنى الاستمرار ينبغي ان يكون باعتبار جانب الحال والاستقبال عاملا وتكون اضافته لفظية وباعتبار جانب الماضي غير عامل واضافته معنوية فان قيل حكم اولا بان يوم ظرف اتسع فيه وجعل مفعولا فيكون اسم الفاعل عاملا فكيف يكون اضافته معنوية اذ هي على تقدير ان لا يكون عاملا وهل هذا الا تناقض قلنا قد اشرنا آنفا الى ان كون الظرف مفعولا به في الصورة والاعتبار لا من حيث الاعراب والمعنى باعتبار انه لو حصل له شرايط العمل لعمل فيه وقيل الدين الشريعة وهي ما شرع الله لعباده وقيل الطاعة والمعنى على التقديرين يوم جزاء الدين اما المعنى على الثاني فبتقدير مضاف اي مالك يوم جزاء الطاعة واما على الاول فبتقدير لفظين اي مالك يوم جزاء احكام الشريعة ففيهما تكلف وتخصيص اليوم بالاضافة اي باضافة مالك او ملك الى يوم الدين مع انه تع مالك كل الايام والاشياء من الاعراض والجواهر اما للتعظيم اي لتعظيم ذلك اليوم او لتفرده تع بنفوذ الامر فيه وفي غير ذلك اليوم ملوك ومتصرفون وقيل الاحسن ان يقال انما خصه بالاشارة الى المعاد كما ان رب العالمين اشارة الى المبدأ وما بينهما اشارة الى ما بين النشأتين اقول كأن القائل غفل عن اختصاص الرحيم بالآخرة واجراء مبتدأ هذه الاوصاف على الله تع بين الاوصاف بقوله من كونه ربا للعالمين موجدا لهم عليه قوله

رب العالمين منعما عليهم بالنعم كلها ظاهرها وباطنها عاجلها وآجلها يدل على ذلك قوله الرحمن الرحيم مالكا للامور يوم الثواب والعقاب يدل عليه قوله مالك
يوم الدين للدلالة خبر او تعليل للخبر ليكون علة له الحقيق بالحمد فالحمد مقصور به لا احد احق به منه تاكيد للقصر المستفاد من قوله انه الحقيق ثم لما فهم من ظاهر
نفي الاحقية عن الغير حصول استحقاقه نفاه ايضا بطريق الاضراب بقوله بل لا يستحقه على الحقيقة سواه لكن ثبوته لغيره ضعيف بين كيفية الدلالة بقوله فان
ترتب الحكم على الوصف يشعر بعليته الضمير للوصف اي حيثيته للحكم وشيء من الاوصاف المذكورة لا يوجد في غيره والاشعار عطف على قوله للدلالة من طريق المفهوم
اي مفهوم المخالفة في بعض ومفهوم الموافقة للمفهوم الاول على ان من لم يتصف بتلك الصفات لا يستاهل ان يستحق لانه يجد هذا بالطريق الاول فضلا عن ان يعبد
هذا الطريق الثاني ليكون تعليل للدلالة والاشعار على تقدير ان يكون للدلالة خبرا اي ليكون ذكر تلك الاوصاف دليلا على ما بعده وهو اياك نعبد فمنطوقه
تعليل الاختصاص للحمد به تع ومفهومه تعليل لاختصاص العبادة به وهذه دقيقة عرى عنها الكشاف ثم شرع في البيان والتفصيل وفرع على ما قبله بالفاء لانه
التفصيل والبيان متفرع على الاجمال فقال فالوصف الاول وهو رب العالمين لبيان ما هو الموجب للحمد اي يوجب لنفسه والمجموع طره وهو الايجاد والتربية
هذا بيان الموجب الثاني اي الرحمن والثالث اي الرحيم للدلالة على انه متفضل بذلك اي الايجاد والتربية مختار كان المبادي تحمل على الغايات والافعال الاختيارية
فانه لا تنفصل منه تعالى الايجاد لذات كما هو رأي الفلاسفة او وجوب عطف على ايجاب عليه كما هو رأي المعتزلة نفسه تعليل للوجوب اي نفيا وحكما لسوابق
الاعمال فان المعتزلة يقولون انه تع يجب عليه اثابة المطيع بسبب سوابق اعماله الصالحة وعقاب العاصي بما اسلفه من المعاصي اما منافاة الايجاب بالذات للاختيار
فظاهرة واما منافاة الوجوب عليه بالذات فان الوجوب عليه عندهم ليس كالوجوب على العبد حتى لا ينافي الاختيار بل بمعنى عدم قدرته على الترك وان كان مقتضى
الحكمة حتى انه تابعه الاجارة يستحق مرفوع به اي بذلك الانعام والجملة متعلقة بقوله مختار فيه لما ان المحمود عليه يجب ان يكون اختياريا والرابع اي مالك يوم الدين
تحقيق الاختصاص اي انحصاره تع بالحمد فانه اي الرابع وهو مالك يوم الدين مما لا يقبل الشركة فيه بوجه ما وتضمين الوعد عطف على تحقيق الاختصاص للحامدين
والوعيد للمعرضين اذ لا وارد يتضح ذلك اياك نعبد واياك نستعين ثم انه اي الشارح اشار بكلمة ثم الى بعد سوق الكلام بطريق الخطاب عن سوقه بطريق الغيبة تنبيها
لما ذكر هذا بيان لطريق الالتفات للحقيق بالحمد بالتمام او وصف ذلك الحقيق بصفات عظام كما مرت تميز بتلك الصفات عن سائر الذوات تعلق العلم
صفات تعلق العلم جواب لما بمعلوم معين هما ذكر طرف ذلك المعلوم تفرع على تعينه العلمي بذلك اي بسبب ذلك التعيين كانه قيل حكما يا من هذا شانه نخصك
بالعبادة والاستعانة اي نخص بما عليك لا نعبد ولا نستعين غيرك فالبا داخلة على المقصور ليكون اي الخطاب شروع في بيان فائدة الالتفات
من الغيبة الى الخطاب وبين له فايدتين الاولى كون الخطاب ادل على الاختصاص اذ لو قيل اياه نعبد واياه نستعين دل على الاختصاص بسبب تقديم ما حقه
التاخير واما اذا قيل بالخطاب فيكون ادل لما فيه مع التقديم من الاشعار بترتب الحكم على الوصف والترقي عطف على ليكون منه هي الفائدة الثانية
من البرهان الى العيان لا شك ان عين اليقين اعلى من علم اليقين والانتقال عطف تفسير من الغيبة الى الشهود ليس المراد بالشهود رؤية الحقيق بالبصر
بل المراد حالة يحصل بها للعبد تمام التوجه به تع ومن هذه الحالة تترتب [?] منه كما قيل شعر خيالك في عيني وذكرك في فمي ومثواك في قلبي فاين تغيب
بني استيناف لبيان ما اجمل بقوله والترقي من البرهان اول الكلام وهو من قوله الحمد لله الى قوله اياك نعبد على ما هو متعلق بقوله بني مبادي حال العارف
من الذكر وهو الحمد لله والفكر في رب العالمين والتامل في اسمائه والنظر في الائه المستفادين من الرحمن الرحيم والاستدلال بصنايعه اي العالمين على عظيم
شانه وباهر سلطانه المستفاد من مالك يوم الدين ثم قفى اي عقب بما هو منتهى امره اي امر العارف وهو اي ذلك المنتهى ان يخوض اي يغوص ويدخل لجة الوصول
اي عمقه ويصير عطف على يخوض وفاعلهما ضمير العارف من اهل المشاهدة والمكاشفة فيراه ضمير المفعول لله تع عيانا اي بعين القلب ويناجيه شفاها
كلامه شفاها مواجهة اللهم اجعلنا من الواصلين الى العين والمشاهدين دون السامعين للاثر واليه ومن عادة العرب شروع في بيان فائدة عامة التفنن
في الكلام والعدول من اسلوب الى آخر فمدح بالغايات بقوله تطرية تجديدا من الطراوة للكلام وتنشيطا للسامع وتزجية فتعدل على صيغة المجهول من الخطاب
الى الغيبة ومن الغيبة الى التكلم وبالعكس كقوله تع حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم والموضع يقتضي بكم فالالتفات من الخطاب الى الغيبة وقوله تع والله الذي ارسل
الرياح فتثير سحابا فسقناه والموضع موضع فساقه مثال الالتفات من الغيبة الى التكلم واما ما نحن فيه فهو الالتفات من الغيبة الى الخطاب ولما لم يذكر له مثالا
وقول امرء القيس وهو امرء القيس بن عابس وقد ادرك الاسلام تطاول ليلك بالاثمد بفتح الهمزة وضم الميم وبكسرهما اسم موضع والاثمد في ذلك كونه بعيدا جعلت
ونام الخلي اي الخالي من الغم ولم ترقد وفي البيت الاول التفات من التكلم الى الخطاب عند السكاكي لانه يشترط التعبير بالفعل ولا التفات عند الجمهور لاشتراطهم ذلك
اي سبق التعبير وان حمل على احد اقسام التجريد اعني مخاطبة الانسان نفسه لم يكن التفاتا وان حمل على الالتفات لم يكن تجريدا وكلام البعض يشعر بانه التفات
وباتت وباتت له ليلة اي بات امرء القيس وباتت ليلته والظرف عنه حال من ليلة فيه التفات من الخطاب الى الغيبة والبيت بعد على الخطاب كليلة ذي
العائر الارمد العائر العوار وهو القذى فذي العائر هو الذي في عينه قذى والارمد صفة ذي اي الذي في عينه وجع وذلك من نبأ جاءني فيه التفات

من الغيبة

من الغيبة الى التكلم والموضع موضع جاءه وخبرته من الابي الاسود اي خبر موت من قبل ابي الاسود فان القصيدة مرثية واياك ضمير منصوب منفصل
هو في الاصل اي يا وهما حرفا التنبيه والنداء فادغمت الياء في الياء وكسرت الالف لجوار الياء وما يلحقه لجملة مبتدا من الياء والكاف لبيان ما قبله [?]
فان قيل لم قدم الياء وصاحب الكشاف قدم الكاف قلنا قدم الياء الدالة على التكلم مبدأ الكلام فهو اولى بالتقديم وانما قدم صاحب الكشاف الكاف لانه يوافق ما
فيه حروف خبر مبتدا زيدت لبيان التكلم والخطاب والغيبة فيه لف ونشر مرتب لا محل لها من الاعراب قال الخنفي زيادة تاكيد قيل عليه التاكيد لم يفصل من قبل
حتى يقال انه زيادة تاكيد اقول معنى هذا الكلام زيدت للتاكيد واضافته لفظ زيادة الى لفظ تاكيد بيانية كالتاء في انت قال الزجاج الضمير هو انت بكماله وقال
بعض البصريين الضمير في انت هو التاء وان دعامة لها دعمت بها حين ارادوا انفصالها ليصير لفظا مستقلا والمحققون قالوا ان الضمير هو ان والتاء وما
يتصل بها حروف مبنية لحال الضمير الذي هو ان نحو انت انتما انتم انت انتما انتن وكالكاف في ارايتك الكاف حرف لما جيء لتبيين ما اريد بالتاء قال
الخنفي الاولى في ذكر المقيس عليه الاقتصار على الاخير اذ الاجماع في اللواحق بانه كما سمعت آنفا ولهذا اقتصر صاحب الكشاف على الاخير اقول لم يعتد المص بقول
الفراء وقول بعض البصريين بل اختار قول المحققين واورد قوله كالتاء في انت ردا على الفراء وبعض البصريين وتاييدا للمحققين فاختاره
المصنف بالاختيار كما لا يخفى على الاخيار وقال الخليل ايا مضاف اليها اي الى تلك اللواحق رد عليه بان الضمير لا يضاف وان المجرور بالاضافة هو الاسم
للخليل بما حكاه بعض العرب اذا بلغ الرجل الستين فاياه واياك والشواب جمع شابة بالغ في التحذير فادخل ايا على الشواب كانه توهم ان كلا منهما محذور
من الآخر اي عليه ان يتقي نفسه عن التعرض للشواب ويتقيهن عن التعرض عليه بتلك ذلك وهو ما حكاه شاذ لا يعتمد عليه قيل استضعاف من وجهين احدهما
في قوله شاذ والاخر في قوله لا يعتمد عليه وفي الكشاف استضعاف من وجه حيث قال فشيء شاذ لا يعول عليه ففي تنكير شيء استضعاف آخر وانا اردت معرفة
وجه الضعف فاستمع ما يتلى عليك من ان مذهب الخليل ان ايا ضمير ودليله هذا يدل على كونه مضافا الى ما بعده لا على كونه ضميرا فلا يثبت به مذهبه
ومذهب الزجاج ان ايا اسم مظهر مضاف الى المضمرات الواقعة بعده من الكاف وغيره اضافة العام الى الخاص فانه مبهم يتعين بالمضاف اليه والدليل
المذكور دليل هو مضاف الى المظهر فيه وهو الشواب فيدل الدليل المذكور على كون اللواحق اسماء اذ المضاف اليه يكون اسما ولا يدل على كونها
مضمرات اذ لا يلزم ان يكون المضاف اليه ضميرا فهذا الدليل لا يستدل به على كونه ضميرا مضافا الى ما بعده ولا على كونه مظهرا مضافا الى المضمرات فهو لشذوذه خارج عن
القياس لا يعول عليه وقيل هي اي ما يلحقه من الحروف الضماير وايا عمدة دعامة اي ما يعتمد به ورد بان اكثر الشيء لا يكون دعامة لا قلة هذا قول بلا دليل
ومقابلة دليل بوجه خارج عن آداب النظار فانها اي الحروف التي هي الضماير لما انفصلت عن العوامل وصارت ضماير منفصلة تعذر النطق بها
اي من غير انضمام شيء فضم اليها ايا لتستقل تلك الضماير به الضمير راجع الى ايا او الى النطق او الى الضم وقيل الضمير هو المجموع قاله قوم من الكوفة وهو مذهب
الفراء ورد بانه ليس في الاسماء المضمرة والمظهرة ما يختلف آخره كافا وهاء وياء وقرئ اياك بفتح الهمزة وهياك بقلبها هاء والفتح والكسر في الهاء
لغة وقرئ بكسر الهمزة والياء وتخفيف الياء وانما ضعف كراهة التضعيف مع ثقل الياء والكسرة والهمزة ولما فرغ عن بيان اياك اراد شروع
في بيان نعبد وانه من العبادة والعبادة اقصى غاية الخضوع والتذلل العبارة بعينها مذكورة في الكشاف ولما كان في اضافة اقصى الى الغاية
نوع اشكال فوائد تشريف حاشية الكشاف بقوله للخضوع حدود ونهايات ولفظ الغاية يشملها لكونها اسم جنس مضافا فصح اضافة اقصى اليها كانه قال
اقصى غاياته قال الراغب العبودية اظهار التذلل والعبادة ابلغ منها لانها غاية التذلل ومنه طريق معبد اي مذلل بالاقدام اقول ليس فيما عبارة اقصى الغاية
ولذا لم يذكره صاحب الكشاف اقتصر على المثال الثاني وثوب ذو عبدة اذا كان في غاية الصفاقة الثخن وقوة النسج ضد السخافة ولذلك اي لكون العبادة
اقصى غاية الخضوع لا يستعمل شرعا الا في الخضوع لله ومن استعملها في غيره فقد ارتكب الظلم ولما فرغ عن بيان نعبد اراد شروع في بيان نستعين وانه
من الاستعانة والاستعانة طلب المعونة مصدر بمعنى العون والاعانة وهي اي المعونة اما ضرورية او غيرها قسم المعونة الى قسمين وبين الاول
بقوله والضرورية ما لا يتاتى الفعل بدونه وتسمى في اصول الفقه بالقدرة الممكنة وهي ادنى ما يتمكن به المامور من اداء الفعل سميت ضرورية لتوقف صدور
الفعل عليها بالضرورة وهي المسماة في علم الكلام بالاستطاعة اي بسلامة الاسباب والآلات والمعونة الضرورية بهذا المعنى مناط التكليف اما عند من
لا يجوز التكليف بما لا يطاق نحو الماتريدية والمعتزلة فظ واما عند من يجوزه كالاشاعرة فلانهم قالوا بالجواز فقط لا بالوقوع فان قيل لا وجه لارادة
الضرورية هاهنا اما اولا فلعدم صدقها على الشيء مما سيذكره في الضرورية من الامور الاربعة واما ثانيا فلان التسلم ان ولا من القدرة يتوقف عليه
صحة التكليف كما يذكره المص بطريق المفهوم فيتوقف عليه العبادة فيتقدم عليها وطلبه في عامة المهمات الداخل فيها العبادات او في اداء العبادات
بخصوصها يقتضي التاخر عن صحة التكليف فيلزم التنافي والقسم الثاني من القدرة وان لم يتوقف عليه صحة التكليف لكن العبادات الواجبة على تقدير كونها
ميسرة بالمعنى الاصطلاحي يتوقف عليه فيتقدم عليها وطلبه فيها يقتضي المقارنة معها فيلزم التنافي ايضا واما ثالثا فلان طلب قدرة يجب بها العبادة

ممكنة كانت وميسرة مما لا معنى له اذ حاصله طلب الوجوب عليه المقصود طلب الاعانة في تفريغ الذمة عما وجب عليه واما رابعا فلان قوله اهدنا الصراط
المستقيم لا يصح ان يكون بيانا للمعونة بهذا المعنى وسيقول المحشي انه بيان له قلنا في الجواب عن الاول ان المراد بالضرورة مجموع الامور الاربعة
المذكورة لا كل واحد منها فيلزم الصدق ولو سلم فالمراد بما يتمكن ماله دخل في التمكن وعن البواقي ان للقدرة بهذا المعنى حالتين حالة الابتداء وحالة
البقاء والسؤال مبني على الاولى والكلام هنا مبني على الثانية فلا اشكال كما تقرر اقدار الفاعل للمضاف محذوف اي الاقدار له فانه هو المعونة لا نفس الاقدار
ولو قال كاقدار الفاعل لم يحتج الى هذا التكلف وكذا قوله وتصوره فان المراد كافية صورة ما يصدر عنه باختياره لانها هو المعونة لا نفس التصور
وكذا قوله حصول آلة ومادة لان المراد بهما ما يكون مبدأ لحصولهما لا نفس حصولهما يفعل الفاعل بها اي بالآلة فيها اي المادة وعند اجتماعها اي
هذه الامور يوصف الرجل بالاستطاعة ويصح ان يكلف الفعل فان الاشاعرة وان جوزوا التكليف بما لا يطاق لكنهم لا يجوزون وقوعه بالفعل كما عرف
آنفا الا عند اجتماع الامور الاربعة فالمراد بالفعل ما يقابل القوة لا الفعل بمعنى الاثر وبين الثاني بقوله وغير الضرورية وهي قسمان الاول تحصيل
ما يتيسر به الفعل ويسهل وفي بعض النسخ ويتسهل اي جعله حاصلا للفاعل لانه هو المعونة لا تحصيل الفاعل اياه كالراحلة في السفر للقادر على المشي
فان الراحلة غير ضرورية له او يقرب عطف على قوله يتيسر اي او تحصيل ما يقرب الفاعل الى الفعل ويحثه عليه كالترغيبات وعد المثوبات على فعله
والايعاد بالعقوبة وهذا هو القسم الثاني من المعونة الغير الضرورية وهذا القسم اي غير الضرورية مطلقا لا يتوقف عليه صحة التكليف اراد بها الصحة
العقلية والا فالصحة الشرعية لبعض التكاليف تتوقف على هذا القسم من المعونة كالتكليف باكثر الواجبات والمراد طلب المعونة في المهمات كلها او
في اداء العبادات اشارة الى ان عدم ذكر المستعان فيه هنا ليس من حيث انه يكون تعلق قوله نستعين بذلك غير مراد بان يتوجه القصد الى نفس الفعل
فقط ويعبر بتنزيل المتعدي منزلة اللازم فان تعلقه بالمفعول بواسطة حرف الجر مراد لكنه حذف اما لقصد العموم واما لقصد مجرد الاختصار بقرينة
ومن قران نعبد الاستعانة بقوله اياك نعبد مع ظهور احتياج العبادة الى الاعانة تلخيصه انه حذف المستعان عليه اما للعموم بناء على ان لا يحمل على بعض دون
بعض ترجيح بلا مرجح مع اقتضاء المقام زيادة مبالغة ويدخل فيه العبادات دخولا اوليا او لمجرد الاختصار مع وجود القرينة على تقييده بالعبادة
وهي اقترانها بها مع ظهور احتياجها الى المعونة قال المحشي ترجح اي رجح الثاني صاحب الكشاف في ذا اعتباره تناسب لمحل ويتنظم بعضها مع بعض
واما اللص فالمفهوم من تقديم الاول وتقييده المهمات بالكلية وعدم ذكره وجه ترجيح الثاني وقوله الاتي ليعلم منه ان تقديم الوسيلة الى الطـ
انه عنده ارجح من الثاني اقول ويحتمل ان يكون الوجهان عنده سيان وتقديمه الاول لا يدل على الترجيح الا ترى ان صاحب الكشاف قدمه ولم يكن عنده
راجحا وتقييد المهمات بالكلية لبيان وجه ارادة الاول اذ لم يذكره صاحب الكشاف وعدم ذكره وجه ترجيح الثاني بناء على ان صاحب الكشاف ذكره وقوله الاتي
لا يدل على الترجيح كما لا يخفى على الناظر قال الشريف قيد كلام صاحب الكشاف قال في حاشيته على الكشاف في هذا المحل وانما اطلقت اي حذف مفعولها لقصد
الاختصاص مع وجود القرينة الدالة على تقييدها بالعبادة وهو اقترانها بها مع ظهور احتياجها الى الاعانة عليها والضمير المستكن وهو نحن في الفعلين
نعبد ونستعين للقاري ومن معه ولا يجوز ان يكون للقاري وحده والجمع للتعظيم لانه لا يليق بمقام اظهار العبودية والتذلل من الحفظة اي الملائكة
ان كان في الصلوة منفردا وحاضر الجماعة اي ان كان مع الجماعة اختار الواو وكونهما مبنيين على كون القاري في الصلوة اولى ولسائر الموحدين ان كان خارج
الصلوة قوله الموحدين يتناول الحفظة وفيه اشارة الى ان قوله اياك نعبد واياك نستعين قول بالتوحيد من حيث دلالته على الحصر والتخصيص فان المصلي
بين النكتة في الاحتمال العدول عن الافراد الى الجمع فقال على سبيل الاستيناف ادرج عبادته في تضاعيف عبادتهم في قوله نعبد وخلط حاجته بحاجتهم
في قوله نستعين لعلها اي لعل الضمير يرجع الى العبادة والحاجة على سبيل البدل تقبل اي عبادته ببركتها اي ببركة الجماعة اقول الاحسن ان يقول ببركتهم لان المراد بهم
بالجماعة الجمع الحاضر من المؤمنين كالموحدين ويجاب اليها اي الى حاجته لان رد الكل بعيد فان فيهم من لا يرد عبادته ولا حاجته وكذا قبول البعض ورد البعض
لانه لا يليق بكرم ارحم الراحمين ولانهم قوم لا يشقى جليسهم ولان من باع عشرة عبيد بصفقة وفي بعضهم عيب ليس للمشتري الا قبول الكل او رده والعبد
عرض رب العالمين جميع عبادات العابدين فالا يق ما ذكرنا او غلب المخلصون ولا يرد ان الحصر غير صحيح لان الناس قد يستعين بغير الله اذ ذاك في غير
المخلصين لان الناس في اذا شرعت الجماعة وهي سنة مؤكدة في اداء الصلوة المفروضة وواجبة في اداء الجمعة والعيدين وقفة عرفة وقدم المفعول
اي اياك في الموضعين لخمسة اوجه اشار الى الاول بقوله للتعظيم والى الثاني بقوله والاهتمام به اي بالمفعول قد عرفت فيما سبق ان هذا الاهتمام العارض
لخلف عباد المتكلم كونه نصب عين المؤمن في هذا الشروع في امر خطير فيفيد التعظيم والى الثالث بقوله والدلالة على الحصر ولذلك قال ابن عباس معناه لا نعبد
غيرك انما زاد الدلالة والمستدل بكلام بعض المفسرين لانه مظنة الاشتباه حتى ذهب ابن الحاجب الى انه لا يدل على الحصر ولا دليل عليه والى الرابع بقوله وتقديم
ما هو مقدم اي الله تعالى في الوجود والى الخامس بقوله والتنبيه على ان العابد ينبغي ان يكون نظره الى المعبود اولا وبالذات ثم هذا يفهم من تقديم اياك على نعبد

ومنه الى العبادة لا من حيث انها عبادة صدرت عنه بل من حيث انها نسبة شريفة اليه وبين الحق هذا يفهم من جعل اياك مفعولا فان العارف
انما يحق يثبت ويتحقق وصوله الى الحق اذا استغرق في ملاحظة جناب القدس تعالى وغاب عما عداه بالكلية حتى انه لا يلاحظ نفسه ولا حالا من احوالها الا
من حيث انها ملاحظة للجناب القدس ومنتسبة اليه ولذلك لكون شان العابد ان يكون نظره الى المعبود اولا وبالذات فضل ما حكى الله تعالى
عن حبيبه حيث قدم ذكر الله على ذكر نفسه حين قال حبيبه لابي بكر لا تحزن ان الله معنا على ما حكاه متعلق بقوله فضل عن كليمه حيث قال ان معي ربي سيهدين
فانه قدم ذكر نفسه وكرر الضمير اياك مع ان العطف يغني عنه للتنصيص والتصريح على انه تعالى المستعان به لا غير فان العطف وان كان مفيدا لهذا
المعنى لكنه لم يكن في التنصيص كالتكرار لاحتمال ان يكون الحصر باعتبار الجمع بينهما فيصح وجه كل منهما في غيره تعالى فان قيل استعان لا يتعدى بنفسه بل
بالباء فكيف قيل اياك نستعين قلنا ذكر صاحب القاموس في تفسيره انه يتعدى بنفسه وبالباء ويجوز ان يكون من قبيل الحذف والايصال وقدمت العبادة
على الاستعانة مع ان مقتضى الظاهر هو العكس لان العبادة لا يتيسر بدون الاعانة ليوافق رؤس الآي هذا وجه اول ويعلم منه اي من التقديم ان
تقديم الوسيلة على طلب الحاجة ادعى الى الاجابة هذا وجه ثان واشار الى الثالث بقوله واقول لما نسب المتكلم العبادة الى نفسه بقوله نعبد اوهم ذلك اي
النسبة تبجحا وفخرا واعتدادا منه من المتكلم بما يصدر عنه فعقبه جواب لما بالتاء على الندرة وضمير الفاعل فيه للتكلم والمفعول للنسبة بقوله واياك نستعين
ليدل اي التعقيب على ان العبادة ايضا مما لا يتم ولا يستتب اي لا يتم ولا يستقيم له الا بمعونة منه وتوفيق عطف على معونة قيل ان قوله واقول يدل على ان ما
من قريحته ونتيجة فكره وليس كذلك لانه مذكور في التفسير الكبير فيحمل على التوارد وانه مختاره اقول ان ما ذكره هنا يخالف لما ذكره سابقا حيث قال ادرج
عبادته في تضاعيف عبادتهم الخ فان المتبادر منه انه لم يغتر بعبادته ولم يعتد بفعله الصادر عنه فتأمل اقول المتبادر من الدعوى ان قوله اياك نعبد و
قوله اياك نستعين مقصودان بالايراد فتقديم الاول على الثاني في الذكر لما ذكر من الوجهين الاولين وهذا الوجه الاخير لا يدل عليه بل انما يدل على ان المقصود
بالايراد قوله اياك نعبد لكن لما توهم الكبر دفعه بقوله واياك نستعين وقيل الواو للحال والمعنى نعبدك مستعينين بك ولم يرض به لان الجملة الفعلية التي
فعلها مضارع مثبت لو وقعت حالا لا يكون ارتباطها بالضمير لا يجوز ربطه بالواو وقرئ بكسر النون فيهما وهي لغة بني تميم لا وجه لكسر حرف المضارع في نعبد لعدم
شرطه فانهم يكسرون حروف المضارعة اذا كان ماضي الفعل بكسر العين او الهمزة سوى الياء لثقل الكسرة عليها اذا لم ينضم ما بعدها اي ما بعد حرف المضارعة
لاستثقالهم الخروج من الكسرة الى الضمة اهدنا الصراط المستقيم بيان للمعونة المطلوبة قال المحشي ان جعل مربوطا باياك نستعين سواء عمم متعلق الاعانة
او خصص فيكون ترك الواو لكمال الاتصال فيه بحث اذ قوله اياك نستعين على ما فهم من الجواب الثالث الذي اختاره بقوله اقول غير مقصود بالايراد
بل انما ذكر لدفع الكبر فلا وجه لجعل قوله بيان للمعونة مربوطا به وايضا ترك العطف لهذا الوجه انما يكون فيما يكون يصح العطف والاحسن للعطف ههنا الاختلاف
خبرا وانشاء فالاحسن ان يقال هذا على تقدير تخصيص الاستعانة بالعبادة فكانه قال كيف اعينكم فقالوا اهدنا فيكون استينافا وافرادا لما هو المقصود الاعظم
هذا على تقدير اجراء الاستعانة على اطلاقها فيكون اهدنا ابتداء كلام في الدعاء والسؤال فترك العطف لكمال الانقطاع للاختلاف خبرا وانشاء والعبادات
اعظم المقاصد لكونها من مصالح الدين والامور الباقية اثرها والهداية دلالة بلطف لانه في اللغة بمعنى الارشاد وهو عين اللطف ولذلك اي لاعتبار
اللطف في معناها تستعمل في الخير لا في الشر وقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم على التهكم والاستهزاء كما في قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم ومنه من لفظ الهداية الهدية قال
المحشي لانها تقدم امام الحاجة اقول فيه بحث اذ تبين الفرق بين الصدقة والهدية بان الصدقة هبة لثواب الآخرة والهدية هبة للتودد والاكرام فالمناسب
فاذكره من التعليل غير ظاهر وهوادي الوحش اي من لفظ الهداية لتقدمها لكونها هادية لغيرها فلفظ الهوادي جمع هادية من الهداية والفعل منه هدى ومن
الهدية اهدى واصله ان يعدى باللام الى المفعول الثاني او الى قال الجوهري يقال هديته الطريق والبيت هداية اي عرفته وهذه لغة اهل الحجاز وغيرهم يقولون
هديته الى الطريق والى البلد حكاها الاخفش هذا كلامه وقال في مختار الصحاح قوله وهدى في الكتاب على لغة اهل الحجاز فعداه بنفسه كقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم وقوله تعالى
وهديناه النجدين ويعدى باللام كقوله تعالى الحمد لله الذي هدانا لهذا وقوله تعالى قل الله يهدي للحق ويعدى بالى كقوله تعالى واهدنا الى سواء الصراط هذا كلامه وهذا يرجح
ان التعدية بنفسها لغة اصلية لبعض الطائفة وكلام المحشي مبني على لغة غيرهم وفرق بعضهم بين الهداية بالظرف وبين المتعدية بنفسه بانه هداه كذا او
الى كذا انما يقال اذا لم يكن في ذلك فيصل ومنهم من فرق بان يتعدى بنفسه معناه الايصال الى المطلوب ولا يكون الا فعل الله تعالى فلا يسند الا اليه وما يتعدى بالحرف
معناه الدلالة على ما يوصل اليه فيسند تارة الى القرآن كقوله يهدي للتي هي اقوم وتارة الى النبي عم كقوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم كذا ذكر الشريف
في حاشية الكشاف اقول فيعلم من هذا الفرق ان التعدية بنفسه انه لغة اصلية كذلك النسبة اليه تعالى بهذا الاستعمال وما نحن فيه مما نسب اليه تعالى فلا حاجة
الى ما ذكره بقوله نعوض ما هو الفائض معاملة اختيارا في قوله تعالى واختار موسى قومه اي نزع الخافض وهداية الله تعالى تتنوع اي الطلب الذي هو
في قوله اهدنا تتنوع انواعا لا يحصيها عد لكنها اي تلك الانواع تنحصر في اجناس لكنها تلك الانواع مترتبة فان قيل تطلب الدلالة مقدم على افاضة القوى فكيف

يصح دعوى الترتب والترتيب قلنا هو في نفس الامر كما ذكرت والكلام ههنا في الهداية وظاهر ان الاستدلال بتلك الدلايل بعد افاضة تلك القوى
الاول وهو يعم جميع الاناس وهذا مرتبة العقل الهيولاني افاضة التي بها يتمكن يقدر المرء من الاهتدا الى مصالحه كالقوة العقلية والحواس الباطنة
ذكرها ههنا وفي الطوالع ايضا مع انكار المتكلمين اياها لكونها مبنية على زعم الفلاسفة من نفي الفاعل المختار والقول بان الواحد لا يصدر عنه الا
الواحد وغاية ما يمكن ان يقال انما ذكرها في الطوالع على سبيل الحكاية وههنا لم يرد ان لها افعال تصدر عنها بالاستدلال كما هو محل النزاع بل انها الات
والنفس هي المدركة والمشاعر الظاهرة اي الحواس الظاهرة اخرها لبعدها عن القوة العقلية والثاني وهو يعم العقلاء وهذا مرتبة العقل بالملكة
نصب الدلايل اي العقلية الفارقة بين الحق والباطل اشارة الى الكمال بحسب القوة النظرية والصلاح والفساد اشارة الى الكمال بحسب القوة العملية واليه
الى ثالث اشار اي الله تعالى حيث قال في كلامه وهديناه النجدين اي طريق الخير والشر اقول قد مر انفا ان الهداية دلالة بلطف ولذلك تستعمل في الخير
والمستعمل في الآية في معنى اعم منه وان حمل على غير معناها لا يصح الاستدلال وقال واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى اي اختاروا الضلالة على الهدى اي الحق
والثالث وهو يعم العقلاء ايضا وهذا مرتبة العقل بالفعل الهداية بارسال الرسل وانزال الكتب فالمراد به الدلايل النقلية واياها اي الهداية
بارسال الرسل عنى بقوله وجعلناهم ايمة يهدون بامرنا فيه المرسل وقوله عطف على قوله بقوله اي الهداية بانزال الكتب عنى بقوله ان هذا القران
يهدي للتي اي للملة التي هي اقوم فان قيل المقصود بيان كونه تعالى هاديا بها والآيتان لا تدلان عليه بل كونها هادين قلنا هما اي الايتان من قبيل اسناد
الفعل الى الآلة والرابع وهو يخص الخواص اي الانبياء والاولياء كما سيصرح به فهذا مرتبة العقل المستفاد ان يكشف على قلوبهم اي يظهر على قلوب
خواص الخواص فانهم كالمذكورين في المرتبة العليا السراير الامور الخفية ويريهم عطف على قوله يكشف الاشياء كما هي في نفس الامر بالوحي متعلق بقوله
يكشف وبقوله يريهم او الالهام والمنامات الصادقة عطف على قوله بالوحي وهذا قسم يختص بنيله اي وصوله الانبياء والاولياء فيه تنبيه
على ان الهداية مطلب علي ومقصد قصي ولها طرق شتى كما لا يخفى على ذوي النهى واياه اي الهداية بمعنى الكشف والاراءة عنى حصوله بالوحي و
بقوله اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده اي فاجعل لا تقتدا مختصا بهداهم ولا يلزم منه ان يكون الرسول عليه السلام مقتديا بجميع ما اوحي
او الهم اليهم او اري بهم وقوله عطف على قوله بقوله والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ولما ذكر توطية تحقيق الطلب اراد ان يشرع في تحقيق
معنى قوله اهدنا فقال فالمطلوب به يدفع السوال المورد ههنا بان في قوله اهدنا طلب تحصيل الحاصل لانه من خصص الحمد باسمه تعالى واجرى عليه الصفات
المشتملة على احوال المبدأ والمعاد وما بينهما وحصر العبادة والاستعانة فيه تعالى كان مهتديا بالكشف فطلب الهداية فطلب الهداية طلب تحصيل الحاصل وحاصل
الجواب انه الهداية لما انقسمت الى الاجناس المذكورة وكان اكثرها حاصلا للطالب فالمطلوب بقوله اهدنا اما زيادة ما منحوه على البناء للمفعول
اي زيادة على ما اعطوا من الهدى فاطاحصل اصل الاهتداء والمطلوب زيادته والثبات عليه بالرفع عطف على قوله زيادة فقوله اهدنا مجاز
او حصول المراتب المترتبة عليه فان للهداية مراتب كالجمال الرابع وفي بعض النسخ او الثبات عليه باو مكان الواو وهو الموافق للكشاف تحقيق
الجواب على هذا ان لكل طالب حاصله بعض اجناس الهداية اما ان يطلب ما يزيد عليه من بقية الاجناس او الثبات على ما حصل له او حصول المراتب المترتبة
على ما حصله فاهدنا على الاول يجاز ان جعل بمفهوم الزيادة داخلا في المعنى المستعمل فيه وحقيقته ان جعل خارجا عنه مدلولا عليه بالقراين لان
الزيادة من جنس المزيد عليه فالهداية الزايدة هداية فلم يستعمل اللفظ في غير ما وضع له وعلى الثاني مجاز قطعا لان الثبات على الشيء غير ذلك الشيء
وعلى الثالث ايضا لما انه من ذكر السبب وارادة المسبب فانتحل ما قيل انه في جعل الثالث وجها مغايرا للاول تعسفا اذ لا فرق بينهما والفرق ظاهر فاقرنا
من ان المطلوب على الاول بقية الاجناس وعلى الثالث المراتب المترتبة على ما نحوه من اجناس الهداية فالمطلوب على الوجه الثالث حصول المراتب
المترتبة على ما حصل من جنس الهداية لا حصول الجنس الغير الحاصل من اجناسها اعلم ان ما ذكر من التحقيق انما هو بالنظر الى غير الواصل فاذا قاله العارف
الواصل الى اقصى مراتب السير الى الله عنى ذلك العارف به بقوله اهدنا ارشدنا طريق السير فيك فان السير في الله غير السير الى الله وان السير الى الله ينتهي
دون السير في الله لتمحو عنا ظلمات احوالنا بمقتضى البشرية وتميط اي تزيل عنا غواشي ابداننا اي لحجب الرائحة فان الابدان غشاوة للارواح
فان قيل ان الكل انما يحتج وصوله بعد محو الظلمات واماطة الغواشي فكيف يصح قوله لتمحو وتميط قلنا اولا ان المحو هو الظلمات العارضية في السير
الى الله والمطلوب محو ظلمات تعرض في السير في الله وثانيا ان الوصول لا يقتضي الدوام اقول الجواب الثاني غير مناسب لان الكلام في طالب الوصول
الى السير في الله لا في طلب دوامه بعد حصوله كما لا يخفى لنستضيء بنور قدسك فنريك بنورك هذا قريب مما قالوا اهدنا هدى العيان بعد البيان والامر والدعاء
اي الدعاء الذي يستفاد من صيغة الامر يتشاركان لفظا ومعنى ويتفاوتان بالاستعلاء وهذا بالنظر الى الامر وفي صيغة الاستعفال اشارة الى انه
العلو للتحقيق ليس بشرط في الامر والتسفل هذا بالنظر الى الدعاء وفي صيغة تنبيه على ان السفل الحقيقي ليس بشرط في الدعاء فاذا قال العالي لمن

لمن دونه افعل كذا مستعلا ومتواضعا يسمى دعاء وقيل قائله صاحب الكشاف بالرتبة قبل معناه انه يجب ان يكون الآمر اعلى مرتبة والداعي اسفل
منه حقيقة ولم يرض به لما ان ذلك ليس بشرط كما تقرر في الاصول اقول لعل مراد صاحب الكشاف بالرتبة الرتبة بحسب اعتبار المتكلم فان عدم اعتبار
الرتبة حقيقة لا يخفى على مثله لما فرغ عن بيان لفظ اهدنا لغة وصيغة اراد ان يشرع في بيان لفظ الصراط وهو في الاصل بالسين ولهذا قال و
السراط من سرط الطعام من الباب الرابع اذا ابتلعه فسمي الطريق سراطا لوجود معنى الابتلاع فيه باعتبار كما قال فكانه يسرط السابلة اي ابناء السبيل
والذي لاجل كون السراط كبتلع السابلة سمي السراط لقما لانه يلتقمهم السابلة او هم يلتقمونه والصراط من قلب السين صادا ليطابق الطاء في الاطباق
فان الطاء مجهورة مستعلية والسين مهموسة منخفضة واجتماعهما لا يخلو عن ثقل فابدلت صادا وقد يشم الصاد صوت الزاء ليكون اقرب الى
المبدل عنه اي السين وقرا ابن كثير في بعض النسخ برواية قنبل وورش على صيغة التصغير عن يعقوب رواية عنه بالاصل اي السين وحمزة بالاشمام المراد
اشمام الصاد زاء اي ان يشوب الصاد شيئا من صوت الزاء والباقون بالصاد وهو اي كونه بالصاد لغة قريش اي هم يستعملونه فلا ينافي الاصل
والثابت في الامام اي مصحف عثمان وجمعه سرط ككتب جمع كتاب وهو اي الصراط كالطريق والسبيل في التذكير والتانيث اي يذكر ويونث لما بين لفظ
لفظ الصراط اصلا وقراءة وغيرهما اراد ان يشرع في بيان لفظ المستقيم فقال والمستقيم المستوي اي الذي لا اعوجاج فيه والمراد به طريق الحق سواء
كان نفس ملة الاسلام او اجزاءها او انواعها وافرادا من عبادات تكون في تلك الملة وقيل قائله صاحب الكشاف ملة الاسلام اذ هو بعد ما قال والمراد
به طريق الحق قال وهو ملة الاسلام اقول لعل مراد صاحب الكشاف في ملة الاسلام بفروعها صراط الذين انعمت عليهم بدل من الاول بدل الكل وهو اي البدل
في حكم تكرير العامل من حيث انه المقصود بالنسبة فانه اذا كان البدل مقصودا بالنسبة فاذا ذكر البدل فكان النسبة ذكرت معه تحقيقا لمعنى المقصود فيلزم
التكرار حكما قال المحشي الاستدلال به اولى من الاستدلال بقوله تعالى للذين استضعفوا لمن آمن منهم كما وقع في الكشاف لان الاعتراض الوارد عليه يندفع اما
الاعتراض فالوا لجواز انه يكون مجموع الجار والمجرور بدلا من مجموع الجار والمجرور فلا تكرير للعامل لانه الفعل واما الجواب فهو انهم لما اعتبروا كونه مقصودا
بالنسبة وعلم ان لا وقف لهذه الادوات لافضائها معاني الافعال الى ما بعدها تبين ان اللام ليست جزءا من المنسوب اليه فلا يكون جزءا من البدل فيه بحث
لان انحصار الاندفاع فيه انما يتجه ان لو اريد بالنسبة قوله انه المقصود بالنسبة النسبة التامة اما لو اريد النسبة مطلقا فلا نسلم الاندفاع فيه اذ قد تحقق نسبة
بين اللام ومدخولها فاستدلال صاحب الكشاف بتكرير العامل عني اللام ههنا لفظا على ان البدل في حكم التكرير وفايدته اشارة الى جواب سوال ذكره
صاحب الكشاف تقرير السوال ما قاله بقوله فان قلت ما فايدة وهلا قيل اهدنا الصراط الذين انعمت عليهم اي ما فايدة جعل صراط الذين بدلا وتابعا
وهلا ذكر استقلالا واصالة مع انه المقصود حقيقة وتقرير الجواب ما فتح المص كلامه بقوله فايدته اي فايدة البدل امران اولهما ما ذكره بقوله التوكيد
قال المحشي اي بذكر الصراط مرتين وتكرير العامل حكما اقول فيه بحث اذ المقصود ههنا وقوع الفايدة في المبدل منه فبتكرير العامل يتحقق التاكيد في
العامل لانه نفس الصراط وثانيهما ما تضمنه بقوله والتنصيص على ان طريق المسلمين اقول ذكر صاحب الكشاف في عبارة الاشعار حيث قال والاشعار بان الطريق
المستقيم بيانه وتفسيره صراط المسلمين والمص نقض بالتنصيص وعلل بما ذكره وليس بتنصيص حقيقة بل هو كالتنصيص هو المشهود عليه بالاستقامة
اقول لفظ ذا يستعمل بعلى يراد الضرر والشر والموضع موضع الخير فلا بد من استعماله باللام الدال على الخير ولهذا قال صاحب الكشاف ليكون ذلك شهادة
لصراط المسلمين على اكد وجه وابلغه متعلق بالمشهود عليه والتنصيص لان الشيء اذا ذكر اولا ثم ذكر ثانيا وتبين بعد الاجمال يكون اوقع في النفس
وبلغ في التقرير لانه جعل تعليل التنصيص بملاحظة ما بعده من القيود كالتفسير والبيان له اي للمبدل منه بسبب تاخيره عنه في مقام البيان فكانه من البين
الذي لا خفاء فيه ان الطريق المستقيم ما يكون طريق المؤمنين قوله في الاول طريق المسلمين وههنا طريق المؤمنين يدل على اتحاد الايمان والاسلام
عنده كما هو المختار عند جمهور الحنفية والمعتزلة وبعض اهل الحديث لكنه قال في شرح المصابيح وهذا تصريح بان الاعمال خارجة عن مفهوم الايمان و
ان الايمان والاسلام متباينان كما اشعر به قوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا واليه ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري ثم نقل كلام القائلين
بالاتحاد ورد عليهم وغاية ما يمكن ان يقال ان التغاير بين مفهومي الايمان والاسلام لا ما صدق عليه المؤمن والمسلم هكذا قيل اقول التغاير اعم
من التباين فالتغاير بين مبدأ الاشتقاق لا يمنع اتحاد افراد مشتقيهما واما تباين مبدأ الاشتقاق فيمنع اتحاد افراد مشتقيهما وما ذكره المص في شرح
المصابيح التباين حيث قال وان الايمان والاسلام متباينان كما سمعت آنفا فالصواب في الجواب ان يقال اراد بالمؤمنين ثانيا ما اراد بالمسلمين
اولا لاستعمالها بمعنى واحد اذ تفنن في العبارة هربا من التكرير بلفظ واحد كما وقع في عبارة الكشاف حيث اورد لفظ المسلمين مرتين اعلم ان الذين
انعمت عليهم عام لا حاجة الى التخصيص ولهذا قيل الذين انعمت عليهم الانبياء واخر صاحب الكشاف هذا القول بناء على زعمه ان المراد بالذين انعمت
عليهم المؤمنون من الامم وقيل اصحاب موسى هذا قول ابن عباس وعيسى عليه السلام قبل التحريف والنسخ عطف تفسير وقرئ صراط من انعمت عليهم هذا قراءة

ابن مسعود والانعام ايصال النعمة بلا غرض ولا عوض وهي النعمة في الاصل الحالة التي يستلذها الانسان لان النعمة مصدر نعم عيشه ونعمة العيش طيبة فتكون بمعنى الحالة وحق الانعام ان يتعدى بنفسه لكنه ضمن معنى التفضل ثم ان متعلق الانعام لا بد وان يكون من العقلاء والنعمة في الانعمت جعل الشيء صاحب ما صنع منه اي صاحب نعمة فاطلقت اطلاق الاسم للسبب على السبب لما يستلذ من النعمة وهي اللين قال في مختار الصحاح ونعم الشيء صار ناعما لينا وبابه تسهل وكذا نعم ينعم مثل علم يعلم وفيه لغة ثالثة مركبة وهي نعم ينعم مثل فضل يفضل ولغة رابعة نعم ينعم بالكسر فيهما وهو شاذ والنعمة بالفتح التنعيم اقول ذكروا في تفسير قوله تعالى وذرني والمكذبين اولي النعمة ان النعمة بفتح النون التنعم وبكسرها الانعام وبالضم السرور ونعم الله تعالى وان كانت لا تحصى كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها تنحصر في جنسين دنيوي وهو ما يصل الى المنعم عليه وهو في الدنيا واخروي وهو ما يصل الى المنعم عليه وهو في الآخرة والاول اي الدنيوي قسمان موهبي وهو ما لا دخل لكسب العبد في حصولها وكسبي وهو ما لكسب العبد مدخل في حصولها والموهبي قسمان روحاني يتعلق بالروح اولا كنفخ الروح فيه اي في الانسان فانه يتعلق بالروح اولا واشراقه بالعقل وما يتبعه من القوى قال المحشي فانه البدن جاد كسائر الجادات وانما يشرق بما ذكر اقول فيه بحث اذ الكلام بعد نفخ الروح فلا وجه لان يقال ح ان البدن جاد ثم بين ما به الاشراق بقوله كالفهم وهو الادراك مطلقا والفكر وهو ترتيب معلومات لتحصيل المجهول والنطق وهو اظهار ما في الضمير باللفظ او جسماني كتخليق البدن والقوى الحالة فيه اي في البدن من المدركة والمحركة والغاذية والجاذبة والهاضمة وغيرها والهيئات العارضة له اي للبدن من الصحة وكمال الاعضاء حسنا وتناسبا والكسبي عطف على الموهبي تزكية النفس هذا ما يتعلق بالنفس اي تطهيرها عن الرذائل اي الاخلاق الذميمة والملكات الردية وتحليتها بالاخلاق الحسنة والملكات الفاضلة من الكمالات وتزيين البدن هذا ما يتعلق بالبدن بالهيئات المطبوعة العارضة قال المحشي كتطهيره عن الاوساخ وقص الشارب ونحوها اقول فيه بحث اذ ما ذكره من الامثلة لا يصح ان يكون امثلة للهيئات وان الهيئات ليست بكسبية والحلي بكسر الحاء جمع الحلية المستحسنة كلبس الثياب الفاخرة وحصول الجاه والمال هذا ما يتعلق بهما فانها كسبية غير مختصة بواحد من النفس والبدن والثاني اي الاخروي ان يغفر ما فرط على صيغة المجهول من الثلاثي او التفعيل اي وقع التقصير منه من الاثم والمراد مغفرة الذنب ويرضى عنه عطف على قوله يغفر ويبوئه وينزله قبل العتاب او بعده في اعلى عليين والعليون جمع علي فعيل من العلو او جمع علية بمعنى الغرفة وجمع لا واحد له وقيل اسم موضع واعرب كاعراب الجمع لانه على لفظ الجمع مع الملائكة المقربين ابد الآبدين الابد الدهر والدايم والآبدين جمع الآبد بمعنى الداهر والمعنى دهر الداهرين كانه قال يبقى ما بقي دهر وداهر والمراد البقاء الدايم والمراد من الانعام المفهوم من انعمت عليهم هو القسم الاخير اي الاخروي بتاويل انعمت في علمك وانه واقع باعتبار تحقق وقوعه وما يكون وصلة الى نيله كتزكية النفس وتحليتها من القسم الاخروي تبعيضية فان ما عدا ذلك يشترك فيه المؤمن والكافر قال بعض المتاخرين ان النعمة الاخروية على قسمين نعمة تنعم وهي الحقيقية بالمؤمن ونعمة دفع ولا شبهة في عمومها للكافر ايضا لانه تعالى لا يعذب الكافر بنوع من العذاب الا وهو قادر على ان يعذبه باشد منه وترك ذلك نعمة منه تعالى عليه ... اقول لا يتعقل عاقل كون عذاب الآخرة نعمة ولو كان ذا ضعف على انه يلزم ان يطلب المؤمن من عذاب الآخرة الخفيف نعوذ بالله من ذلك غير المغضوب عليهم ولا الضالين بدل من الذين قال بعض المتاخرين لا يعجبني ذلك لان غير اصل وضعه هو الوصف والبدل بالوصف ضعيف اقول يمكن ان يجاب عنه ان كثيرا من الالفاظ خرج عن الوصفية لغلبة الاسمية في الاستعمال فغير كذلك فهو بدل من الموصول بدل الكل فيكون مدلول الثاني مدلول الاول ولهذا قال على معنى ان المنعم عليهم هم الذين سلموا من الغضب والضلال فانه اذا جعل بدلا اريد به الذات مع قصد تكرير العامل وتغير المبهم فيوجد المبالغات فالبدل في الآية اوقع او صفة له فان الذات يوصف بالعرف باللام بخلاف من وما مبنية ان حمل الانعام على الخيار وهو القسم الاخير وما يكون وصلة الى نيله او مقيدة ان حمل على المطلق فاذا كان صفة يدل على معنى في متبوعه مع ارادة المعنى الذي يدل عليه المتبوع ولهذا قال على معنى انهم جمعوا بين النعمة المطلقة وهي نعمة الايمان اثبت لهم بطريق الصلة وبين السلامة من الغضب والضلال اثبت لهم بطريق الصفة ويفهم منه ذلك انهم جمعوا بينهما وذلك اي يكون غير صفة للمعرفة اشار به الى سوال ذكره صاحب الكشاف بقوله فان قلت كيف صح ان غير صفة للمعرفة وهو لا يتعرف وان اضيف الى المعارف انما يصح مع توغله في الابهام باحد التاويلين اشار به الى جواب سوال المذكور حاصل الجواب اما الموصول نكرة او الصفة معرفة كما قال اجرى الموصول مجرى النكرة اذ لم يقصد به معهود خارجي فيحصل المغضوب عليهم وكذا الضالين على اليهود والنصارى ليبقى على غير ابهام نكرة مثل موصوفه كالمحلى في قوله ولقد امر على اللئيم يسبني حيث لم يحمل على فرد معين لعدم الدلالة عليه والمقصود عن افادة ما هو المقصود من وصفه بكمال الحلم ولا الحقيقة من حيث هي اذ لا يناسبها المرور ولا الكل اذ لا امر ورعليه بل الحقيقة من حيث وجودها في ضمن فرد لا بعينه والجملة صفة لا حال منه وتمامه فمضيت ثمة قلت لا يعنيني اي فامضي ثم اقول على قصد الاستمرار كما في قوله ولقد امر وانما عدل

المسه

اي صيغة الماضي تحقيقا لاتصافه بالظلم والاعتداء وثم حرف عطف لها الثابت قيل وذلك مخصوص بعطف الجملة ومعنى ثم التراخي في الرتبة فمضيت ثم لم اشتغل لمكافاته وترقيت الى مرتبة اعلى وقلت لا يعنيني بالسب كانه ينسي نفسه في تلك الحالة ويتصورها بصورة اخرى نكرتها وذلك غاية الوقار وقولهم اني لامر على الرجل مثلك فيكرمني قال المحشي انما ذكر المثال الثاني لفوايد الاولى انه خال عن احتمال الحال وان كان مرجوحا والثانية انه اشد مناسبة للاصل من حيث كون الصفة والموصوف معرفتين لفظا نكرتين معنى والثالثة اشتماله على لفظ هو مثل الغير في الابهام اقول ما ذكره من الفوايد يقتضي ان يكون ذكر المثال الاول لغوا الخلو عن تلك الفوايد او جعل عطف على قوله اجرى غير معرفة بالاضافة بحمل المغضوب عليهم وكذا الضالين على مطلق المغضوب عليهم والضالين ليكون المضاف مشتهرا بمغايرة المضاف اليه قال بعض المتاخرين اعلم ان غير لها ثلاثة مواقع احدها ان يقع موقعا لا يكون فيه الا نكرة وذلك اذا اريد به النفي الساذج في نحو مررت برجل غير زيد الثاني ان يقع موقعا لا يكون فيه الا معرفة وذلك اذا اريد به شيء قد عرف بمضادة المضاف اليه في معنى لا يضاده فيه الا هو كما اذا قلت مررت بغيرك اي الموصوف بمضادتك الا انها في هذا لا تجري صفة فيذكر غير جارية على موصوف الثالث ان يقع موقعا يكون فيه نكرة تارة ومعرفة اخرى كما اذا قلت مررت برجل كريم غير لئيم كذا قال صدر الافاضل وقد بين منه ان من قال ان غيرا لا يتعرف اصلا وان اضيف الى المعارف لم يصب وان من زعم انه بالاضافة الى ماله ضد واحد يتعين تعين الحركة من غير السكون فقد اخطا من وجوه اما اولا فلانه لو اضيف الى ماله ضد واحد لكنه لم يعرف ما اريد به مضادة المضاف اليه في معنى لا يضاده فيه الا هو ولهذا لم يكن من قبيل الثاني فلم يتعين تعين الحركة من غير السكون واما ثانيا فلانه ح يكون معرفة بالحقيقة على ما مر لا بالتاويل كما ظنه ذلك الزاعم واما ثالثا فلانه ح لا يجري صفة وانما يذكر غير جارية على الموصوف وهو في صدد توجيه كونه صفة لما قبله اقول والجواب عن الكل يمكن اما عن الاول فلان غيرا اذا اضيف الى ماله ضد واحد يتعرف وفيما نحن فيه كذلك على ما قررناه من حمل المغضوب عليهم وكذا الضالين على المطلق ولا يشترط فيه معرفة ما اريد به بمضادة المضاف اليه ومثل ذا اضيف الى ماله مماثل يشترط فيه المعرفة بالمماثلة واما عن الثاني فللمنع في كتاب غير التعريف قوال والزاعم اختار قولا منها والمصنف يذكر التاويل كما يظهر من كلامه واما عن الثالث فلان ما ذكره المعترض هو امتناع استعمال المعرفة جارية على موصوف لانه اضيف الى ماله ضد واحد وهو المنعم عليه فيتعين تعين الحركة من غير السكون فان قيل الضالون واسطة قلنا الضد هو المجموع وعن ابن كثير اي روي عنه نصبه على الحال عن الضمير المجرور في قوله عليهم وح يجب ان يكون غير نكرة قال صاحب الكشاف وهي قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الشريف يعني عادته في القراءة ولا فالقراءات قرانه قيل كل واحد من السبع المتواترة تنسب الى احد من الايمة لاشتهاره بها وتفرده منها باحكام خاصة في الاداء واما غيرها فان ظهر فيها امر الرواية ولم يشتهر بها احد نسبت اليه عليه السلام ولا يلزم من ذلك اعتياده بها وهو اولى والعامل نعمت لا يقال فقد اختلف العامل في الحال وذي الحال لان العامل في احدهما الفعل وفي الآخر الجار لانا نقول العامل فيهما هو الفعل اي نعمت لان حرف الجر اداة توصل معنى الفعل الى المجرور فالمجرور وحده منصوب المحل بالفعل بهذا الاعتبار وقع ذا حال وكذا المرفوع المحل في لفظ عليهم الثاني هو المجرور لا مجموع الجار والمجرور فلا يرد الاشكال بان المجموع ليس باسم والاسناد اليه من خواصه وقولهم في بيان الاعراب بان الجار والمجرور في محل النصب او الرفع مسامحة في العبارة اعتمادا على ما تقرر في الظرف المستقر مجموع الجار والمجرور فانه الواقع خبرا في قولك في الدار زيد مثلا هو مجموع في الدار لا الدار وحدها قلت لا نزاع في ذلك لكن وقوع المجموع موقع عامل الذي هو حاصل انما الكلام في النصب او الرفع الذي اوجبه معنى الفعل الذي اوصله حرف الجر الى ما بعده كالنصب اللازم من تعلق الحصول بالدار بواسطة الجار والرفع الذي اقتضاه تعلق المغضوب بالضمير بواسطة على فانها للمجرور وحده او باضمار اعني عطف على قوله على الحال او بالاستثناء عطف عليه ان فسر النعم بما يعم متعلق بالاستثناء القبيلتين اي المؤمن والكافر كالصحة والرزق والعقب نورانه النفس اي خلياتها ونحوها كارادة الانعام الى الغفوة فان اسناد الى الله تعالى وهو منزه عنه لانه من الاعراض النفسانية المستحيلة عليه تعالى كالرحمة اريد به المنتهى اي الانتقام او ارادته والغاية عطف تفسير له على ما مر في تفسير الرحمن الرحيم وعليهم في محل الرفع لان المسند اليه انما يكون لهما كما عرفت التفصيل آنفا في محل الرفع علة بقوله لانه نايب مناب الفاعل للمغضوب بخلاف الاول فانه منصوب لكونه مفعولا به غير صريح لانعمت فان قيل قال صاحب الكشاف في محلها على الفاعلية فما وجهه قلنا مفعول ما لم يسم فاعله فاعل عنده وهو مذهب عبد القاهر وقدماء البصرة وقول المصنف مذهب جمهور النحاة فانه قائم مقام الفاعل فان قيل لم لم يجمع المغضوب وجمع الضالين قلنا قال ابو البقاء لا ضمير في المغضوب لقيام المجرور مقام الفاعل ولذلك لم يجمع كما في جمع الضالين ولا مزيدة لتاكيد ما في غير من معنى النفي اشارة الى جواب سوال ذكره صاحب الكشاف بقوله فان قلت لم دخلت لا في ولا الضالين قلت لما في غير من معنى النفي تفصيل السوال ان لا المساة بالمزيدة عند البصريين انما تقع بعد الواو العاطفة في سياق النفي للتاكيد والتصريح بتعلق النفي بكل من المعطوف والمعطوف عليه لئلا يتوهم ان النفي هو المجموع من حيث هو فيجوز ثبوت احدهما وليس ههنا نفي ليصح دخول لا وتحقيق الجواب ان كلمة غير تتضمن معنى النفي فجاز وقوع لا في سياقها فكانه قال لا المغضوب عليهم

ولا الضالين هذا التقدير لاظهار معنى النفي وليس لا ههنا للعطف فان قيل كلمة لا في قوله لا المغضوب عليهم ليست للعطف كما اعترفت به اذ لم يرد اهدنا
الصراط الذين انعمت عليهم لا صراط المغضوب عليهم بل اريد وصف المنعم عليهم بمغايرة المغضوب عليهم فلا وجه لها سوى ان يكون بمعنى غير
فلا فايدة تع لتبديل غيرها في تصوير معنى النفي قلنا لفظ لا في اصلها موضوعة للنفي واشتهرت بهذا المعنى كانها علم فيه وان جعلت بمعنى غير لاظهار
دلالة على النفي وارسخ قدما فيه ولذلك اي لانه في غير معنى لا جاز انا زيدا غير ضارب استدل به على ان غيرا في حكم لا حيث جوز فيه تقديم معموله ما اضيف
اليه غير لانه بمنزلة لا كما جاز انا زيدا لا ضارب فكانه لا اضافة ثمة كما لا اضافة هنا ولما كان ضارب في قوله انا زيدا غير ضارب بمنزلة انا زيدا لا ضارب
عمل لوجهين اما لان لا النافية تقتضي التصدر وكان ما دخل هي عليه مقدما تقديرا فكانه قال لا انا ضارب زيدا واما لان لا حرف فلا يصلح ان يكون مضافا
فيعمل ما بعدها فيما قبلها لان الاضافة كانت مانعة في انا زيدا مثل ضارب ولم يوجد ههنا فيعمل وان امتنع انا زيدا مثل ضارب فان الاضافة فيه
ليست في حكم العدم واذا امتنعت من تقديم المضاف اليه على المضاف كانت لتقديم معموله على المضاف امنع لان المعمول لا يقع الا حيث يصح وقوع عامله فيه
وتلخيص الكلام ان غيرا وضعت للمغايرة وهي مستلزمة للنفي فتارة يراد بها اثبات المغايرة فيه كما في الآية فيكون اثباتا في حكم النفي لتضمنه اياه فيجوز
تأكيده بلا وتارة اخرى يراد بها النفي كقولك انا غير ضارب زيدا اي لست ضاربا له لا انى مغاير لشخص ضارب فيكون نفيا صريحا والاضافة بمنزلة العدم
فيجوز تقديم المعمول ايضا ولذلك قال في الاول فكانه قال لا المغضوب عليهم وفي الثاني كما جاز انا زيدا لا ضارب وقرئ وغير الضالين وهي قراءة عمر
وعلي رضي الله عنهما والضلال العدول عن الطريق السوي عمدا او خطأ قال بعض المتأخرين الضلال فقدان الطريق السوي سواء سبقه وجدان او لا
كما في قوله تع ووجدك ضالا فهدى وانما عدلنا عن تفسيره بالعدول عن الطريق السوي عمدا او خطأ لان من طلب الطريق السوي ولم يجده او تعذر
عن الطلب ضال ولا عدول ثمة لا عمدا ولا خطأ اقول يمكن الجواب عنه بان يقال كما ان الفقدان لا يقتضي سبق الوجدان كذلك العدول لا يقتضي سبق الدخول
لان من لم يسلك الطريق السوي عادل اي مائل عنه اذ لم يسلكه والآية اعني قوله تع ووجدك ضالا فهدى تؤيد قول المعترض فسروها بانه تع وجدك غافلا عن
معالم النبوة وعلم الحكم واحكام الشريعة فهداك اليها وللضلال عرض عريض اي له مراتب كثيرة متفاوتة اذ ههنا من قبيل ليل اليل وظل ظليل
اقول في قوله والتفاوت ما بين ادناه واقصاه كثير اذ قيل المغضوب عليهم اليهود لقوله تع من لعنه الله وغضب عليه فانه في شأن اليهود والضالين
النصارى لقوله تع قد ضلوا من قبل واضلوا كثيرا فانه في شأن النصارى وقد روي هذا القول مرفوعا الى النبي عليه السلام وهو موقوف على عدي بن حاتم
والاحسن ان يحمل هذا من معقول قيل ان يقال في التأويل المغضوب عليهم العصاة اي مخالفوا الاوامر والنواهي والضالين الجاهلون بالله اي بما يجب عليه
الاعتقاد به من الذات والصفات والافعال لان المنعم عليهم من وفق للجمع بين معرفة الحق لذاته لا للعمل اي العلم بالاحكام النظرية الاعتقادية المطابقة
للواقع بل التي طابقها الواقع واختار لفظ الحق ليوافق ما يأتي من قوله فماذا بعد الحق الا الضلال والخير اي بين معرفته للعمل به اي العلم بالاحكام العملية
لا لذاته بل للعمل به اي بذلك الخير اذ المقصود من العلم هو العمل فكان المقابل اي المنعم عليه من اختل احدى قوتيه العاقلة والعاملة والمخل بالعمل فاسق
مغضوب عليه اي مستحق بالعذاب لما ينافي العفو لقوله تع في القاتل عمدا وغضب عليه والمخل بالعلم جاهل ضال لقوله تع فماذا بعد الحق الا الضلال اي الاعتقاد الباطل
الا الضلال فينبغي ان يحمل ما في الحديث من بيان المغضوب عليهم باليهود والضالين بالنصارى على تمثيل الجنسين ببعض انواعهما وقرئ ولا الضألين
بالهمزة على لغة من جد في الهرب عن التقاء الساكنين حيث هرب عن التقاء الساكنين على حده مع كونه معتبرا عند الجمهور آمين اسم الفعل الذي هو استجب
يشير به الى ان اسماء الافعال موضوعة بازاء الفاظ الافعال كاستجب واهل واسرع واقبل من حيث يراد بها معانيها لا من حيث يراد بها انفسها فاذا
قلت آمين فهم منه لفظ استجب او ما يرادفه مقصودا به طلب الاستجابة كما في قولك اللهم استجب لا مقصودا به نفسه كما في قولك استجب صيغة امر وبذلك صح كونها اسماء وان
استفدنا منها معاني الافعال لان مدلولاتها التي وضعت لها الفاظ بعتبر اقترانها بزمان واما المعاني المقترنة بالزمان فهي مدلولة لتلك الالفاظ
ينتقل من الاسماء اليها بواسطتها وهذا تأويل مطلب لتسميتها باسماء الافعال وعن ابن عباس رضي الله عنهما سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن معناه
فقال افعل اي المراد افعل ما اريد فيرجع الى معنى استجب بني على الفتح كأين لالتقاء الساكنين اقول ههنا ثلاثة مباحث البناء مطلقا والبناء على الحركة مطلقا والبناء
على الفتح ذكر الصوري جالناء وترك الوجه الثالث لظهوره وقد جعله مدنا ولم يذكر الوجه الاول والاحسن ان يقول بني لكونه واقعا موقع المبني وكونه بمعناه
وعلى الحركة لالتقاء الساكنين وعلى الفتح لخفته وجاء مد الفه وقصرها الاصل هو القصر والمد بالاشباع لانه لم يسمع فعيل في كلامهم لا فاعيل هكذا قيل اقول نقل
عن بعضهم ان آمين كلمة اعجمية على وزن قابيل وهابيل وجوازان يكون اصلها القصر فيكون عربية معدولا على وزن النذير والنكير ثم جعلت اسم فعل كذا ذكره
الشريف في حاشية الكشاف قال استشهادا للمد ويرحم الله عبدا قال آمينا اوله يا رب لا تسلبني حبها ابدا روي ان قيس بن الملوح لما تيم قال له
ابوه تعلق باستار الكعبة وقل اللهم ارحني من ليلى وحبها فقال اللهم من علي بليلى وقربها ففزع به ابوه فانشأ يقول يا رب لا تسلبني البيت

لفظ امين في آخر المصراع الاخير ممدود او قال استشهادا للقصر امين فزاد الله ما بيننا بعدا اوله تباعد عني فطحل اذ لقيته رواه الزجاج
ويروى اذ رايته ويروى اذ سألته ويروى اذ دعوته وفطحل على وزن جعفر اسم رجل وحق امين ان يوخر عن الدعاء اعني قوله فزاد الله لان طلب
الاستجابة انما يكون بعد الدعاء الا انه اهتماما بالاجابة اوقع امين في اول المصراع الآخر مقصورا واعلم انه لا تشدد ميم امين فانه لحن واما قوله ولا آمين
البيت الحرام فالميم مشددة لانه من اممت اي قصدت وليس من القرآن وفاقا اي لا خلاف لاحد في ان آمين ليس منه ولم يكن مكتوبا في الامام
فكتبه في المصاحف بدعة لا يرخص به ولكن يسن ختم السورة به ولا بد ان يكون بعد سكتة على نون ولا الضالين ليتمايز ما هو القرآن عن غيره لقوله
عليه السلام علمني في الكشاف وكتب الاحاديث لقنني جبريل امين عند فراغي من قراءة الفاتحة وقال انه كالختم على الكتاب وفي معناه قول علي رضي الله عنه
آمين خاتم رب العالمين ختم به دعاء عبده معنى كونه كالختم للكتاب وختم الله تع به دعاء عبده انه يمنع الدعاء من فساد الخيبة كما ان الختم يمنع الكتاب
من فساد التغيير او عن ظهور ما فيه لغير اهله اقول اسند علي رضه الختم الى الله تع وذلك يشعر ان يكون آمين من القرآن فينافي قوله وليس من القرآن وفاقا
يقوله اي امين الامام ويجهر به وكذا يجهر به المؤتم في الجهرية وهذا مذهب الشافعي لما روي عن وائل بن حجر انه عليه السلام كان اذا قرأ ولا الضالين
قال امين ورفع بها صوته والحنفية يحملونه على انه عليه السلام كان يجهر به ويرفع صوته في الابتداء تعليما للاصحاب ثم خافت وخافتوا وعن ابي حنيفة وهو رواية
الحسن انه اي الامام لا يقوله لانه الداعي بقوله اهدنا الصراط المستقيم والمشهور عنه اي عن ابي حنيفة انه يخفيه وكذا المؤتم لانه ذكر والاصل في الاذكار
هو الاخفاء كما رواه اي اخفاء الرسول عليه السلام عبد الله بن مغفل وانس بن مالك رضي الله عنهما والمؤتم يؤمن معه باتفاق بين الحنفية والشافعية
وانما الخلاف في الجهر والاخفاء لقوله عم اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا آمين وتامين الامام قد علم مما سبق فان قيل ثم سر في ايثاره على ما اتفق
عليه الشيخان وهو قوله عليه السلام اذا امن الامام فامنوا مع دلالته على تأمينهما قلنا لعل سره كون هذا الحديث الذي اثره ادل على المعية فان الامام
اذا قال ولا الضالين وقال المؤتم آمين يكون تامينه مع تامين الامام البتة لان زمان تامين الامام زمان فراغه عن الضالين وهو بعينه زمان
تامين المؤتم بخلاف تامين المؤتم عقيب تامين الامام والمعية محتملة ثم علل عليه السلام امره بقوله فان الملائكة تقول آمين فمن وافق تامينه تامين
الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه لا دلالة في الحديث على الجهر وعن ابي هريرة رضي الله عنه حديث ابي هريرة صحيح وقول بعض المحدثين انه من الموضوع الاحاديث
المروية عن ابي بن كعب في فضائل السور محمول على الاكثر اي اراد به اكثرها قال الصغاني في وضعها رجل من عبادان واعتذر بان الناس كانوا اشتغلوا بالاشعار
وفقه ابي حنيفة وغير ذلك ونبذوا القرآن وضعتها ترغيبا اقول معرفة الاحاديث الموضوعة مشكلة لان رسول الله صلى الله عليه وسلم ما كان يتكلم في كل
وقت من كلام الناس فالراوي اذا كان ثقة ينبغي ان يقبل روايته والاوائل من اهل التفسير اوردوها في اوائل السور وصاحب الكشاف في اخرها
والمصنف تبعه قال مجد الائمة عبد الرحمن بن عمر الترجاني قلت لجار الله العلامة لماذا اوردت الفضائل في اواخر السور قال لان الفضائل صفات
السور والوصف يستدعي تقدم الموصوف ومن اوردها في الابتداء فقدمها الى الترغيب انه رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لابي الا اخبرك بسورة
لم تنزل ابت الفعل المسند الى قول مثلها الاكتساب مثل التأنيث مما اضيف اليه او لانه اريد به سورة اخرى تماثلها في الفضيلة في التورية
والانجيل والقرآن مثلها قيل لم يذكر الزبور لانه لم يكن متلوا كتلاوة الكتب الثلثة واما لانه تابع للتورية لا ناسخ لها قلت بلى سوق الحديث
يقتضي قال بلى اي قال ابي في جوابه بلى فاحتيج الى تقدير وعن ابي ذه قال قلت بلى قال فاتحة الكتاب انها السبع المثاني والقرآن العظيم الذي اوتيته اي
اعطيته اشارة الى تفسير قوله تع ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم اقول اورد في المشارق في الباب السابع الحمد لله رب العالمين هي السبع
المثاني والقرآن العظيم الذي اوتيته وعن ابن عباس رضه بينا نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ اتاه ملك فقال ابشر بنورين اوتيتهما لم يؤتهما نبي
قبلك فاتحة الكتاب وخواتيم سورة البقرة اي آمن الرسول الى آخره لا تقرأ حرفا منها الا اعطيته وعن حذيفة اليمان رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال ان القوم ليبعث الله عليهم العذاب حتما مقضيا فيقرأ صبي من صبيانهم في الكتاب بضم الكاف وتشديد التاء يطلق على الكتبة جمع كاتب وعلى المكتب
اي دار التعليم ايضا وهو المراد ههنا الحمد لله رب العالمين فيسمعه الله تع اي يقبله كما في قول المصلي سمع الله لمن حمده فيرفع عنهم بذلك العذاب اربعين سنة
سورة البقرة مدنية ما نزل قبل الهجرة يسمى مكيا سواء نزل في مكة او في اسفاره في خارجها وما نزل بعد الهجرة يسمى مدنيا سواء نزل في المدينة او في
خارجها او في السفر وآيها عدد آياتها مائتان وسبع وثمانون آية بسم الله الرحمن الرحيم الم وساير الالفاظ اي هذا اللفظ وغيره من الالفاظ التي
يتهجى بها وفي بعض النسخ يتهجى بها التهجي تعداد الحروف باساميها يقال هجوت الحروف هجوا وهجاء وهجيتها تهجية وتهجيتها ومهموزة اي عددتها باسمائها
مثل ان يقال الف با تا ولذا سميت حروف المباني بحروف التهجي قال صاحب الكشاف الباء في لفظ بها للتعدية من معنى الاتيان اي يؤتى بها مهجوة واعترض عليه
بهولان المهجوة هي المسميات لا اسماؤها فالباء للصلة والآلة اي الالفاظ التي يعد بها على حذف المفعول الصريح اعني الحروف التي هي مسميات الالفاظ المذكورة

واقامة الجار والمجرور مقام الفاعل كما في قولك الخشب يضرب به واجيب عنه بان التهجي لو كان بمعنى عد الحروف مطلقا لكان البا اصلة وآله على قياس قولك عد الحروف باسمايها لكن التهجي عد الحروف باسمايها فان الحروف اذا عددت ملفوظة بانفسها لم يكن ذلك تهجيا كما دل عليه قوله فيما سياتي وعلى هذا قولك تهجيت الحروف بمعناه عددتها باسمايها فلا يتعلق به البا صلة وآلة ولا تعال تهجيتها باسمايها الا ان صاحب الكشاف جرد التهجي عن التقييد بالاسما وجعل بمعنى عد الحروف مطلقا او ضمن معنى الاتيان اي آتيت باسما الحروف متهجيا اياها وكلاهما خلاف الاصل لجاز الحمل على الثاني وان كان الاول اظهر واما قوله مهجوة فمعناه مهجوة مسمياتها فلا جرم بكونه تسموا اسما مسمياتها الحروف التي ركبت منها الكلم ولهذا سميت حروف المباني لدخولها علة لقوله اسما اي لدخول تلك الالفاظ في حد الاسم فانك اذا قلت قاف ينفهم منه اول حرف من حروف قال بلا اقتران زمان وكذا الالف واللام وسائر اسما الحروف واعتوار عطف على قوله دخولها اي تداول ما يختص به بالاسم من التعريف بيان لما كالالف واللام والتنكير كالتنوين والجمع كالفات والتصغير كاليف في نحو ذلك من الوصف والاسناد عليها يتعلق بالاعتوار اي تداول خواص الاسم على تلك الالفاظ فالاول استدلال بصدق حد الاسم والثاني بوجود خواصه وبه اي بكونها اسما تقديم لمجرد الاهتمام لا للحصر لانه غير الخليل وابي علي قال به ايضا صرح الخليل وابو علي الفارسي سال الخليل اصحابه كيف تقولون اذا اردتم ان تلفظوا بالكاف التي في لك والبا التي في ضرب فقيل نقول كاف با فقال انما جئتم بالاسم ولم تلفظوا بالحرف وقال اقول كه به فانه سماها اسما حيث قال انما جئتم بالاسم وذكر ابو علي في كتابه المسمى بالحجة في يا سين الى آخر ما ذكر في الكشاف ان هذه الحروف اسما لما يلفظ بها فانه سماها اسما وما روي ابن مسعود رضي الله عنه اشارة الى المعارضة فان الحديث يدل على اطلاق الحرف على تلك الالفاظ انه عليه السلام قال من قرا حرفا من كتاب الله فله حسنة والحسنة بعشر امثالها لا اقول من قول الرسول عليه السلام الم حرف بل الف حرف ولام حرف وميم حرف فالمراد به خبر ما روي ابن مسعود واشارة الى الجواب اي مراد رسول الله عليه السلام بالحرف غير المعنى الذي اصطلح عليه فان تخصيصه اي تخصيص الحرف به بالمعنى الذي اصطلح عليه عرف لاهل العربية تجدد بعد رسول الله عليه السلام بل المعنى اللغوي قال المحشي اي الطرف او الكلمة كون الحرف بمعنى الكلمة لم يوجد في كتب اللغة ولعله النبي عليه السلام سماه سمي كل واحد من الالف واللام والميم باسم مدلوله اي المسمى فيكون مجازا ولما كانت مسمياتها لما استدل على كون الالفاظ المذكورة اسما غير حروف بصدق حد الاسم عليها وباعتوار خواص الاسم عليها شرع في بيان وجه جعل المسميات في صدور تلك الاسما قال صاحب الكشاف وقد روعيت في هذه التسمية لطيفة وهي ان المسميات لما كانت الفاظا كاساميها وهي حروف وحدان والاسامي عدد حروفها مرتق الى الثلثة اتجه لهم طريق الى ان يدلوا في التسمية على المسمى فلم يغفلوها وجعلوا المسمى صدر كل اسم منها كما ترى فذهب الشراح الى ان اللطيفة هي الدلالة على المسمى بجعله صدر الاسم وهو المفهوم من تقرير المصنف ايضا كما لا يخفى وليس بجيد لاستلزامه لمستدرك التعرض بوحدة المسميات وارتقا الاسامي الى الثلثة بل الظاهر ان اللطيفة هي الدلالة على المسمى بجعله صدر الاسم مع عدم خروج وزنه عن اعدل الاوزان لا بالزيادة عليه ولا بالنقصان عنه وقوله كما ترى اشارة الى هذا القيد فانه منصوب المحل صفة مصدر جعلوا اي جعلوا مثل الجعل الذي تراه حيث لم يغير ذلك الجعل الاسم خارجا عن ذلك الوزن وتقريرها على طبق ما في الكشاف ان المسميات لما كانت الفاظا كاساميها والحال ان تلك المسميات حروف وحدان في الواقع وان الاسامي عدد حروفها مرتق الى الثلثة في قصد المسمين واردتهم امكن لهم ان يدلوا في التسمية على المسمى لانه من جنس فجعلوه صدر الاسم ليكون اول ما يقرع السمع من الاسم ومع هذا لم يخرج الاسم عن اعدل الاوزان لانهم لما قصدوا الارتفاع الى الثلثة لم يبقوا الاسم على حرفين بمجرد زيادة حرف واحد على المسمى لئلا يكون الاسم انقص من اعدل الاوزان ولم يزيدوا على الثلثة لئلا يكون منه فان الزيادة على الكمال نقص فقوله والاسامي عدد حروفها مرتق الى الثلثة ليس اخبارا عما في الواقع بل عما في قصد المسمين وارادتهم وكذا قول المحشي وهي مركبة من ثلثة وهي مركبة في قصدهم فاذا سمعت التحقيق فانهج عبارة المصنف وفاوطا بالجيم واحد كالركبان جمع راكب اي اساميها مركبة صدرت تلك الاسامي بها بالمسميات لتكون تاديتها تادية الاسامي بالمسمى اي تبت بتعدي بنفسه فالبا زايدة اول ما يقرع السمع ولما ورد على الكلية المفهومة مما سبق ان الالف خارجة عنها دفعه بقوله واستعيرت الهمزة مكان الالف لتعذر الابتدا بها يعني ان لفظ الف صدر بالهمزة لا بالالف فان الهمزة اقيمت مقام الالف لتعذر الابتدا بالساكن وانما خص الهمزة بالاستعارة لتقاربهما في المخرج ولانهما سيان في الفا ولان الهمزة اذا وقعت في اول الكلمة كتبت في صورة الالف فان قيل ينتقض الكلية بلفظ الهمزة فانها غير مصدرة بمسماها قلنا الكلام في الاسما الاصلية والهمزة اسم مستحدث نص عليه ابن جني لما فرغ عن تحقيق التسمية هذه الالفاظ وما يتعلق بها اراد ان يبين انها من اي قسم من الاسم المعربة او مبنية فقال وهي اي الم وسائر الالفاظ ما لم يلها العوامل اي ما دام العوامل لم تقارنها فيتناول التقدم والتاخر موقوفة معربة لكونها ساكنة وقفا لسكون بناء اقول الوقف من القاب البنا فلا ينبغي ان يذكر في مقام التعبير عن كونها معربة خالية عن الاعراب علله بقوله لفقد موجبه ومقتضيه وهو العامل في العبارة المتداركة فالاولى هو الاكتفا بقوله لفقد مقتضيه لكنها قابلة اياه راجع الى الاعراب معرضة له حال او خبر بعد خبر ذهب ابن الحاجب الى انها مبنية وان لكونها للبنا لانه يمنع انحصار علة البنا في المناسبة ويجعل انتفا التركيب بجاعله فالاسم عنده قبل التركيب مبني اذ لم تناسب هذا بناء لمن مبني الاصل هذا عند الجمهور

النجا:

ولذلك اي لكونها معربة وسكونها سكون وقف هذا بيان لما اي قيل صاد وقاف مجموعا فيهما بين ساكنين لو كان سكونها سكون بنا لم يجز لان اجتماع الساكنين غير مغتفر في المبنيات فان الاسما المبنية اما مبنية على الحركة نحو اين وهولاء او على السكون بشرط ان لا يلزم منه التقا الساكنين كمن وكم تعامل تلك الالفاظ معاملة اين وهولاء حيث لم يبن على الفتح او الكسر لما فرغت ان تم ان مسمياتها فيه اشارة الى سوال ذكره صاحب الكشاف بقوله فان قلت من اين تبين انها اسما الحروف المعجم وانها من قبيل المعربة وان سكونها اعجاز عند الى آخر الوقف فاوجه وقوعها على هذه الصورة فواتح للسور وذكر صاحب الكشاف ثلثة اجوبة اوردها المصنف لكن جعل الجواب الثاني اول الاجوبة وجعل الجواب الثالث ثانيها واول الاجوبة ثالثها واصاب في التركيب كما لا يخفى على الناظر فيها ولخص في التقرير بحيث لا يفوت شي مما ذكره صاحب الكشاف من المهمات فيدا بتقرير السوال على وجه اخصر حيث قال ان مسميات تلك الاسما لما كانت عنصر الكلام وبسايطه عطف تفسيري التي منها تركيبه اوسمائها التي تركيب الكلام منها من تلك البسايط او المسميات افتتحت السورة الموهودة بطايفة منها من تلك الالفاظ التي هي الاسما ثم ذكر الوجه الذي جعله اول الاجوبة بقوله ايقاظا عن الغفلة لمن تحدى بالقران وتنبيها على ان المتلو عليهم اي القران كلام منظوم مما ينظمون منه كلامهم فالكل مشارك في الاجزا فلو كان اي المتلو عليهم من عند غير الله تعالى لما عجزوا عن آخرهم صفة مصدر محذوف لما عجزوا عجزا صادرا عن آخرهم مع هذا الكلام عبارة عن الشمول اذ العجز اذا صدر عن الاول وقيل عجز انتهى وراعى آخرهم فيدل على شمول اياهم ويجاوزه الى تناعدهم عنهم فهو ابلغ من ان يقال عجزوا الكلهم مع تظاهرهم اي تعاونهم وقوة فصاحتهم وقدرتهم على تركيب الكلام الفصيح عن الاتيان متعلق بقوله لما عجزوا اي بما يدانيه اي يقارب القران فيدل هذا الوجه ان هذا المتلو اعجازه ببلاغة الصادرة ممن صح فاعجازه من جهة المتكلم ثم ذكر الوجه الذي ثاني الاجوبة بقوله وليكون عطف على قوله ايقاظا اول ما يقرع الاسماع من السور المصدرة بها مستقلا بنوع من الاعجاز غير محتاج فيه الى ما بعده من الكلام فان النطق باسما الحروف مختص بمن خط كتبه ودرس فيه الكتاب فاما النطق من الامي الذي لم يخالط الكتاب بجمع كاتب وهنا فمستبعد مستغرب خارق للعادة كالكتابة والتلاوة اي كاستبعادهما اعترض صاحب التقريب على الثاني بان النطق بها لا يدل على الاعجاز لامكان تعلمها في اقصر مدة ولو ساعة من صبي واجاب عنه شراح الكشاف بما حاصله ان المستغرب ليس مجرد التلفظ بها بل هو مع رعاية لطائف ذكرت متصلا بهذا الكلام لا يمكن رعايتها للامي الا بالوحي فاعجاز هذا الوجه من جهة الكلام فينبغي ان يحمل عليه قول المحشي بها وقد روعي في ذلك في نطق الاسامي ما يعجز عنه فحول الادبا على اعجاز العالم بعلم الادب فاعل يعجز اي العالم بعلم الادب لا ريب اي العاقل الفايق في فنه وهو راجع الى ما في قوله ما يعجز او الى مضمون الفعل اي الرعاية انه اورد في هذه الفواتح اي فواتح السور المصدرة بها اربعة عشر اسما بعد حذف المكررات وهي الالف واللام والميم والصاد والرا والكاف والها والسين والطا والبا والعين والقاف والنون من نصف اسامي حروف المعجم اي التهجي اذ لم يعد فيها في حروف المعجم الالف الساكنة حرفا براسها اما بان تدرج مع الهمزة تحت مدلول الالف او بان لا تعتبر لكونها منقلبة عن الواو واليا في تسع وعشرين سورة قال من قول عدد الفواتح او صفة له بعده ما بعد حروف المعجم اذا عد فيها الالف على عكس ما سبق مشتملة حال من اربعة عشر على انصاف انواعها من المهموسة والمجهورة وغيرهما اراد بالانصاف ثم من الحقيقة كما في المهموسة والتقريبية كما في المستعلية وغيرهما كما سيظهر لك ان شا الله تعالى وبالانواع المشهورة منها والا فقد ذكر بعضهم اربعة وبعضهم نوعا فقد ذكر من المهموسة وهي ما يضعف الاعتماد على مواضعه على منع النفس وهي عشرة احرف يجمعها ان المهموسة ستشحثك خصفه معناها ستلح عليك هذه المراة اذا الشحث الالحاح في المسئلة وخصفه اسم امراة فعلت الحا والها فقالت لا نصفها مفعول ذكر وكذا ما سياتي وهو ان نصف المهموسة الحا والها والصاد والسين والكاف ومن البواقي وهي ثمانية عشر في العبارة اشارة الى ان المجهورة ما سوى المهموسة المقابلة لها نصفها اي نصف المجهورة الخفيفة لن يقطع امر ومثلوا الاخرى بككك وتعق وقالوا انك تجد النفس جاريا غير محتبس مع النطق بالاول وتجده محبوسا في الاخرى مع النطق بالثاني فان قيل ما ذكره من اوصاف الحروف مصطلحات المحدثين ارباب العربية حين دونوها فكيف يتصور قصدها حال نزول المتقدم عليها قلنا ان المستحدث هو الاسامي والعبارات لا المعاني المرادة بها وهي المقصودة ههنا ومن الشديدة الثمانية المجموعة في اجدت طبقك من الاجادة بمعنى جعل الشي جيدا اربعة يجمعها هذه الاربعة اقطك الاقط طعام يتخذ من اللبن والكاف للخطاب اي خذه وكله ومن البواقي وهي عشرون حرفا الرخوة المقابلة للشديدة عشرة ومن نصفها يجمعها هذه العشرة حمس على نصره الحمس جمع احمس بمعنى الشجاع والصلب في الدين وانما قدم الشديدة على الرخوة وكان مقتضى المناسبة لتقديم المهموسة على المجهورة العكس نظرا الى قلة المعدودات وكثرة البواقي فيهما ومن المطبقة التي هي الصاد والطا والضاد والظا اثنان هما الصاد والطا اذ لم يكن لها جامع نصفها يعني الصاد والطا ومن البواقي المنفتحة المقابلة للمطبقة وهي اربعة وعشرون نصفها اثنا عشر وهي الالف واللام والميم والرا والكاف والها والسين والحا والنا والعين والقاف والنون ومن القلقلة من حروف تضطرب تلك الحروف عند خروجها عن مخرجها فتقلقل الطبع بالصوت القرب على الشي الاجوف كما ليس نصفها الاقل يعني القاف والطا لقلتها في تركيب الكلام ومن اللينتين يعني اليا والواو وسميتا بهذا الاسم لانهما يخرجان بالكلفة على اللسان لاتساع مخرجهما الموجب لانتشار الصوت اليا لانها اقل ثقلا من الواو ومن المستعلية وهي التي يتصعد الصوت بها في الحنك الاعلى عند النطق وهي سبعة القاف والصاد والطا والخا والغين والضاد والظا نصفها الاقل وهو الثلث الاول ومن البواقي المنخفضة وهي احد وعشرون نصفها يعني نصف الاكثر وهو احد عشر لكثرتها ومن حروف البدل اي الحروف التي تبدل من غيرها التي يجمعها غيرنا وهي احد عشر على ما ذكره سيبويه واختاره

وكسر العين وسكونه يستثنى الا وبقي عشرة وهي صفر وبُرُدٌ وعِلم وجَمَل وكَتِف ورجل وضُرُدٌ وطُنُبٌ وفِلْحٌ وإبِلٌ وثلثة للافعال وهي فَعَلَ وفَعِلَ وفَعُلَ
لان اوله مفتوح لخفته وللعين ثلث حركات اذ لا يكون ساكنا لئلا يلزم التقاء الساكنين عند اتصال الضمير المرفوع فان اللام يسكن ح فكون
السور ثلثة عشر موافقة لاصول الابنية نكتة لطيفة وهي رباعيتين عطف على ثلث او ما قبله وهما المص والمر في الاعراف والرعد وخماسيتين و
هما كهيعص وحم عسق في سورة مريم وحم الشورى تنبيها على ان لكل منهما من الرباعية والخماسية اصلا كجعفر بمعنى نهر صغير وسفرجل اسم ثمرة وعلى ما
عطف على اصلا كبرد دبلم مكان ولكونه ملحقا لم يدغم الدال في الدال وجحنفل بالغليظ الشفة فالدال في الاول زايد للالحاق والنون في الثاني
زايد له ايضا ولعلها اشارة الى جواب سؤال ذكره صاحب الكشاف بقوله فان قلت فهلا عددت باجمعها في اول القرآن وما لها جاءت متفرقة على السور قلت
لعلها راجع الى مفردة وثنائية وثلاثية ورباعية وخماسية فرقت على السور ولم تعد باجمعها اى فهلا ذكرت مجتمعة فانه واف بالغرض في اول القرآن فانه اولى
بوحين ضيره فاى فايدة في توزيعها على السور هذا تقرير السؤال ثم اشار الى الجواب بقوله لهذه الفايدة اشارة الى ما استفيد من قوله انه الى قوله ولعلها
ما فيه من اعادة التحدي وتكرير التنبيه على اعجاز القرآن والمبالغة في كل من التحدي والتنبيه والمعنى ان المراد ان هذا المتحدى به اشارة الى القرآن مؤلف من جنس
هذه الحروف والمؤلف منها اى من تلك الحروف كذا اى المتحدى به يعني ان لفظ المؤلف ما خبر مبتدا او مبتداء وقيل هذا جواب ثالث جعله صاحب الكشاف اول
الاجوبة كما نبهناك عليه ومن اسماء السور اى المفتتحة بها وعليه اى على هذا القول اطباق الاكثر اى اتفاقهم تسمية السور بها بهذه الاسماء اشعارا بانها
اى مسميات هذه الاسماء كلمات معروفة التركيب فلو لا الاشعار لتسمية الكل باسم اجزائه تغير بكونه مركبا منها وذلك لان الاصل في الاعلام المنقولة رعاية المناسبة
بين المعاني الاصلية والعلمية عند التسمية بها ولما كانت هذه السور مركبة من مسميات تلك الاسامى وسماة بها سبق الى الذهن ان تسميتها بتلك الاسامى لتلك المناسبة
بين معانيها الاصلية التي هي المسميات وبين معناها العلمي الذي هو السورة المركبة من مسميات الاسماء المذكورة فيكون تسمية السورة بها تعبيرا بكونها مركبة من مسمياتها
فلو لم يكن من عند الله لما عجزوا عن اتيان مثله فيكون في تسميتها بها ايماء الى الاعجاز والتحدي على سبيل الايقاظ فلو لم تكن اى السور وهي من الله لم تبق فقط تقدم ثم
بل كانت الثلث في الدال بمعنى القدرة دون تجد معارضتها الغير للسور تستدل عليه اى على هذا القول اى كونها اسماء السور بانها لو لم تكن تلك الالفاظ اسماء على سبعة
المفعول من الافعال كان الخطاب بها كالخطاب بالمهمل والتكلم بالزنجى مع العربي ولم يكن القرآن باسره بيانا وهدى ولما امكن التحدي به يرد عليه انها مفهمة لبعضه
دون بعض فان اراد بقوله لو لم تكن مفهمة كونها مفهمة لعامة المخاطبين فالملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من انتفائه كون الخطاب بها كما ذكر ولا عدم كون القرآن باسره
بيانا وهدى وانما يكون كذلك لو لم يفهم من هو المخاطب حقيقة اعني الرسول عم وهو ممنوع لجواز ان يكون سرا بينهما يفهمه بطريق من الطرق غير متعارف واما
التحدي فلا يجب ان يكون لكل جزء منه دخل ولو سلم فالتحدي بها يحصل بمجرد تلفظها مع قطع النظر عن تصور معانيها كما عرفت وان اراد الفهم في الجملة فالملازمة
مسلمة لكن ثبوت المقدم وهو انتفاء الفهم مطلقا ممنوع وانما يثبت لو لم يفهم الرسول عليه السلام وعدم فهمه ممنوع كما عرفت ولعل اه صيغتي التضعيف اعني قيل
والتستدل يشير الى هذا الرد ولهذا اخر هذا الوجه خلافا لصاحب الكشاف وان كانت اى تلك الاسامى مفهمة فاما ان يراد بها السور التي هي مستهلها اى اوايلها
من تلك السور على انها القابها اى القاب السور او غير ذلك والثاني باطل لانه اما ان يكون المراد بها ما وضعت له في لغة العرب وظاهر انه ليس كذلك اى ليس ما وضعت
له في لغة العرب او غيره اى غير ما وضعت له في لغة العرب وهو باطل لان القرآن نزل على لغتهم لقوله تعالى بلسان عربي مبين فلا يحمل على ما ليس في لغتهم فتعين
ان تكون اسماء السور والقابها المقصود بهذا السؤال ابطال ما ذكره من الاستدلال باختيار الشق الثاني ودفع ما ذكر في تزييفه يعني نختار ان المراد غيره
ولا بطلان لان الآية لا تقتضى الوضع العربي بل الاستعمال عندهم وهو الموجه في متن الجهات ثم لا يجوز ان تكون الاسامى الدالة على المقطعات مزيدة
للتنبيه والدلالة عطف على التنبيه على انقطاع كلام متعلق بها واستيناف كلام كما قاله قطرب ثم رجل لبيد سيبويه او اشارة عطف على مزيدة
الى كلمات متعلق باشارة هي منها اى تلك الالفاظ ماخوذة من تلك الكلمات اقتصرت عليها الظاهر ان التاء سهو لان اقتصر مبني للمفعول وعليها قايم مقام
الفاعل او بمعنى وقع الاقتصار عليها اقتصار ان عرفو قوله حكاية عن خاطبه حبيبة قلت لها قفي فقالت قاف اى وقفت واقف وانا وقفت هذه
ذات فانه مقتبس من احد اللفظين كما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال الالف آلاء الله واللام لطفه والميم ملكه فكل واحد من الحروف الثلثة
مقتبس من لفظ وعنه ان الر وحم ونحوها الرحمن فكل واحد من المقطعات بعض من لفظ الرحمن وعنه ان الم معناه انا الله اعلم فهذا كالاول ونحو ذلك
في سائر الفواتح كما قيل معنى الر انا الله ارى ومعنى المر انا الله اعلم ارى وعنه ان الالف من الله واللام من جبرئيل والميم من محمد عليهما السلام اى القرآن منزل
من الله بلسان جبرئيل على محمد عليهما السلام فعلى هذا اخذ الالف والميم من اول الكلمتين واللام من آخر كلمة او الى مدد اقوام عطف على الى كلمات واجال بحساب
اى الصغير فان المراد به حساب المسمى وفي الجمل الكبير فان المراد به حساب الايام كما قال ابو العالية متمسكا بما روى عنه عليه السلام لما اتاه اليهود
تلا عليهم الم البقرة فحسبوه وقالوا كيف ندخل في دين مدته احدى وسبعون سنة هذا على حساب الجمل الصغير فانه سمى لفظ الف واحد وسمى لفظ

ابن جني احتراز عما ذكر في المفصل من كونها ثلثة عشر حرفا بل خمسة عشر حرفا وعما قال بعضهم اثنى عشر حرفا واضاف الى ما ذكره المص اللام وعما قال الرماني انها اربعة عشر وهذا
واضاف الى ما ذكره الصاد والزاء يجمعها اجد طويت منها فان المجموع احد عشر لان منها اجز امر من الاجادة وطويت خطاب من الطي وضمير منها راجع الى يونث
الستة الشايعة المشهورة اشارة الى علة ذكر المص الاكثر التي صفة المشهورة يجمعها اعطين اسما جليلين وقد زاد بعضهم سبعة اخرى هي من اللام في اصيلال الاصيل
الوقت بعد العصر الى المغرب وجمعه على اصلان مثل بعير وبعران ثم صغروا الجمع فقالوا اصيلان ثم ابدلوا من النون لاما فقالوا اصيلال ومنه قول النابغة شعر
وقفت فيها اصيلالا اسائلها عيت جوابا وما بالربع من احد قوله وقفت من الوقوف فيها اى في دار المعشوقة واصيلالا منصوب على الظرفية واسائلها جملة حالية
حال من التاء في وقفت وعيت بمعنى عجزت الدار وجوابا منصوب بالتمييز او بالمصدر او بنزع الخافض اى عن الجواب ما نافية والربع المنزل اى ما احد هناك يجيبني و
هكذا اصل اصيلال اصيلان فابدلت اللام من النون والصاد والزاء في صراط وزراط حيث ابدلتا من سين سراط والفاء في اجداف حيث ابدلت من الثاء المثلثة
والاجداث القبور والاجداف جمعه والعين في عن حيث ابدلت من الهمزة فانه جعل الهمزة عينا مبالغة لبعض العرب قال الشاعر اعن ترسمت من خرقاء منزلة ماء الصبابة
من عينيك مسجوم اصله اان والتقدير امن ان حذفت كلمة من لان حذف حرف الجر منها ومن ان شايع والترسم هو التأمل في الرسم يقال ترسمت الدار اى تاملت رسمها
والخرقاء اسم حبيبة والصبابة حرارة العشق والمسجوم المكسور المعنى امن ترسم منزل الحبيبة تبكي والثاء في ثروغ الدلو حيث ابدلت من الفاء اذ اصله فروغ وهو جمع فرغ وهو مخرج
الماء من الدلو والباء في باسمك حيث ابدلت من الميم اذ اصله ما اسمك فهي صارت ثمانية عشر حرفا وقد ذكر منها تسعة الستة المذكورة وهي حروف طسين واللام والصاد
والعين فالمجموع تسعة ومما يدغم اى ذكر من الحروف الذي يدغم في مثله كالهمزة ولا يدغم في المقارب مخرجها فان الهمزة لا تدغم في الهاء وكذا البواقي وهي خمسة عشر الهمزة والهاء والعين
والقاف والطاء والميم والياء والحاء والعين والضاد والظاء والشين والزاء والواو والفاء نصفها الاقل وهو من الهمزة الى الياء ومما يدغم فيهما اى في مثله وفيما يقاربه
وهي الثلثة عشر الباقية نصفها الاكثر تنبيه بقوله الحاء والقاف والكاف والراء والسين واللام والنون ومن الحروف سبعة لما في الادغام من الخفة والفصاحة تعليل لذكر نصف
الاقل في الاول والاكثر في الثاني يعني ان الادغام لما كان فيه خفة وفصاحة كانت الحروف التي تدغم فيها اكثر فايدة من التي لا تدغم الا في مثلها فلا جرم ذكر النصف الاكثر من الافيد
والاقل من غيره ومن الاربعة التي لا تدغم فيما يقاربها ويدغم فيها مقاربها وهي التي ذكر اربعة الميم والزاء والسين والفاء نصفها اى الميم والسين ولما كانت الحروف الذلقية التي
يعتمد عليها بذلق اللسان يكون اللام طرفه وهي ستة فيكون البواقي المصمتة اثنين وعشرين حرفا صارت مثقلا من التثقيل وهو ان يقول ابن العكبرة هلا من قبل قيلا فلاكما
والحلقية عطف على الذلقية التي هي الحاء والخاء والعين والغين والهاء والهمزة وهي ستة ايضا كثيرة الوقوع في الكلام خبر كانت والدليل على كثرة وقوع الذلقية انهم
قالوا لا تجد كلمة رباعية او خماسية الا وفيها شيء منها فمتى رايتها خالية عنها فهو دخيل في العربية كالعسجد ونحوه اما كثرة وقوع الحلقية فلا يحتاج الى الدليل في المص ذكر الالف
الف الى كنه مع انها من حروف الحلق كما صرح به القوم نظرا الى كمال قرب مخرجه للهمزة حتى قيل باتحاد مخرجهما والى انها اذا حركت صارت همزة ذكر جواب لما ثلثيها
اذ ذكر من الذلقية اربعة هي الميم والراء والنون واللام ومن الحلقية اربعة هي الهمزة والهاء والحاء والعين ولما كانت ابنية المزيد لا تتجاوز عن السباعية كيفا در
الافعال السداسية ذكر جواب لما من الزوايد العشرة التي تجمعها اليوم تنساه سبعة احرف فيها وهي الالف واللام والياء والميم والنون والسين والهاء تنبيها على ان
اى على كون ابنية المزيد لا يتجاوز عن السباعية ولما استقريت الكلم العربية وتراكيبها اى تركيب بعضها مع بعض وجد الحروف المذكورة في الفواتح من كل جنس من الاجناس
المعدودة مكثورة بالمذكورة اى مغلوبة في الكثرة في الاستعمال اى المذكورات غالبة على المتروكة والظاهر ان جعل الشيء نازلا منزلة كله فكان الكل قد عد عليهم فيكون
في الالزام اوقع والمانع من بيان تشاركهما في المادة على التمام شرع في بيان تشاركهما في التركيب والصورة ايضا ليكون الالزام بالمادة والصورة جميعا ثم انه ذكر اى
حرف العطف مفردة نحو ق وثنائية نحو يس وثلاثية كالم ورباعية كالمر وخماسية نحو كهيعص ايذانا اعلاما بان المتحدى به اى القرآن مركب من كلماتهم التي اصولها كلمات مفردة و
مركبة من حرفين فصاعدا الى خمسة وهذه نكتة لطيفة وذكر ثلث مفردات في ثلث سور وهي ص وق ون لانها اى المفردات توجد في الاقسام الثلثة بينها بقوله الاسم
نحو كاف الخطاب والفعل نحو ق امر والحرف نحو كاف التشبيه واربع عطف على ثلث ثنائيات وهي طه ويس وطس وحم لانها اى الثنائيات دليل لكون الثنائي ارجح لكون الحرف
بلا حذف كبل فانه حرف عطف وفي الفعل بحذف كقل فانه حذف منه الواو وفي الاسم بغير حذف كمن فانه اسم موصول وبه اى بالحذف كدم اصله دمو في تسع سور متعلق
بذكر المقدر في اربع ثنائيات وتلك التسع طه والنمل ويس وحم المؤمن وحم السجدة وحم الزخرف وحم الدخان وحم الجاثية وحم الاحقاف واما حم الشورى فانه من الخماسي
كما سيظهر لوقوعها اى الثنائي في كل واحد من الاقسام الثلثة اى المذكورة آنفا على ثلثة اوجه اى فتح الاول وكسره وضمه فيحصل من ضرب الثلثة في الثلثة تسعة كما فصله بقوله
من الاسماء من واذ وذو وبالحركات الثلث وفي الافعال قل وبع وخف وهذا ظاهر وفي الحروف ان ومن ومذ على لغة من جر بها فيتولا فيرد لما على لغة من عومذ حرف جر فان
بعضهم جعلها فاو ثلث ثلثيات عطف على اربع او ثلث وهي الم والر وطسم تنبيها ان تلك اصح دليل لكون الثلاثي في الاقسام الثلثة نحو زيد وضرب وعلى في ثلثة
عشر سورة وهي سورة البقرة وال عمران ويونس وهود ويوسف وابراهيم والحجر والشعراء والقصص والعنكبوت والروم ولقمان والسجدة تنبيها على ان اصول
احترازا عن الزوايد والمزيدات المستعملة ثلثة عشر بينها بقوله عشرة منها للاسماء فان الاصل الثلاثي كان العقل يقتضي اثنى عشر بناء لكن سقط فعل بضم الفاء

لام ثلثون وسين لفظ ميم اربعون فالمجموع احدى وسبعون واذا حسبت على حساب الجمل الكبير فالمجموع مائتان واثنى وسبعون لان لفظ الف مائة واحد عشر ولفظ لام
احد وسبعون ولفظ ميم تسعون فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا فهل غيره فقال المص والر والمر فقالوا اختلطت علينا فلا ندري بايهما ناخذ فاصل الحكاية
ابن عباس رضه مر ابو ياسر بن اخطب برسول الله عليه السلام وهو يتلو سورة البقرة الم ذلك الكتاب ثم اتى اخوه حيي بن اخطب وكعب بن الاشرف فسألوه عن الم الله
لا اله الا هو الحي القيوم اتاك من السماء فقال النبي عليه السلام نعم كذلك نزلت فقال حيي ان كنت صادقا اني لاعلم اجل هذه الامة ثم قال كيف ندخل في دين رجل دلت هذه الحروف
بحساب الجمل على ان منتهى امره احدى وسبعون سنة فضحك عليه السلام فقال حيي فهل غير هذا فقال نعم المص فقال حيي هذا اكثر من الاول هذا مائة واحدى وستون فهل غير هذا
فقال نعم الر فقال حيي هذا الاكثر من الاول والثاني نحن نشهد ان كنت صادقا ما ملكت امتك الا مائتين واحدى وثلثين سنة فهل غير هذا قال نعم المر قال نحن نشهد انا من
الذين لا يؤمنون ولا ندري باي قولك ناخذ فقال ابو ياسر اما انا فاشهد ان انبياءنا قد اخبرونا عن ملك هذه الامة ولم يبينوا انها كم يكون فان كان محمد صادقا فيما
يقول اني لاراه يستجمع له هذا كله فقام اليهود وقالوا اشتبه علينا امرك فلا ندري بالقليل ناخذ ام بالكثير فان تلاوته اياها بيان لوجه دلالة ما ذكر على المطلوب بهذا الترتيب
عليهم معلق بتلاوته وتقريرهم اي تقرير النبي عليه السلام اياهم على استنباطهم من حساب الجمل حيث لم ينههم دليل على كل ذلك مدة اقوام وآجال وهذه الدلالة جواب عما يقال ان هذه
الدلالة غير عربية ان لم تكن عربية لكنها لاشتهارها فيما بين الناس حتى العرب اي بين العرب تلحقها ضمير الفاعل راجع الى الدلالة والمفعول الى تلك الالفاظ بالمعربات كالمشكاة هي
في لسان الحبشة كوة يكون فيها المصباح والسجيل هو الطين المتحجر اصله سنك كل والقسطاس هو الميزان اودالة عطف على اشارة على الحروف المبسوطة مقسما بها ثناء
من حيث انها بسائط اي اجزاء اسماء الله ومادة خطابه هذا مذهب الاخفش قال ان الله تع اقسم بالحروف المعجمة لشرفها لانها مباني كتبه المنزلة على الالسنة المختلفة
ومباني اسمائه الحسنى وصفاته العليا هذا اي هذه الذي ذكرناه في ابطال الدليل بطريق النقض التفصيلي ولما لم يلزم من ابطال الدليل ابطال المدلول اراد ابطاله بطريق
فقال وان القول بانها اسماء السور مخرج لها الى ما ليس في لغة العرب لان التسمية بثلثة اسماء نحو الم الر تقاعد نحو المص كبعض مستنكر عندهم كانه يدعي الضرورة في هذه
المقدمة ويؤدي الى اتحاد الاسم والمسمى باعتبار كون الاسم جزءا خارجيا من الكل غير ممتاز عنه في الوجود مثلا اذا قلت سورة البقرة الم ذلك الكتاب لا ريب فيه السورة
والاسم جزء السورة الم انه يقال الاسم متحد مع المسمى بالمعنى المذكور لا بمعنى كونه نفسه فاذا كان موضوعا للكل كان موضوعا للنفس بالضرورة ويستلزم تأخر الجزء وهو الاسم عن الكل
من حيث ان الاسم متأخر عن المسمى بالرتبة والجزء من حيث انه جزء مقدم على الكل فيلزم الدور لانا نقول هذه الالفاظ جواب عن النقض التفصيلي لم تعهد مزيدة للتنبيه والدلالة
على الانقطاع اذ لا تستعمل في اواخر الكلام عادة والاستيناف فيلزم مجاوزتها اي الاختصاص بتلك الالفاظ من حيث انها فواتح السور فان السور التي ليس في اوائلها حروف مقطعة
تستأنف بغير تلك الالفاظ ولا يقتضي ذلك الاستيناف فانه لا يكون لها معنى في حيزها اذ الاستيناف بجامعه لم تستعمل الا مختصرا من كلمات معينة في نظمهم جواب عن قوله
او اشارة الى الكلمات اما الشعر فشاذ فلا يقاس عليه غيره واما قول ابن عباس فتنبيه على ان هذه الحروف منبع الاسماء اي اسماء الله ومبادي الخطاب اي الكلام لانها
مركبات منها وتمثيل عطف على قوله فتنبيه بان كلمة منه لا انها ابعاض تلك الاسماء حقيقة الا يرى انه عد كل حرف من الكلمة متباينة فانه عد الالف تارة من الآلاء وتارة
من الرحمن وتارة من انا وتارة من الله وهكذا اللام والميم والتفسير عطف على قوله فتنبيه عبادة لا تخصيص هذه المعاني اي الآلاء واللطف والملك وغيره لكونها دون غيرها
من المعاني الاخر اذ لا مخصص لفظا ومعنى لان الاخفش على احد وكذا طلب الجمل عطف على قوله للاختصار فتلحق بالمعربات والحديث لا دليل فيه جواب عن تمسكه العالية
لجواز انه تبسم تعجبا من جهلهم قال المحشي فيه بحث لانه لم يستدل بتبسمه عليه السلام بل بها بعد التبسم من تلاوته اياها عليهم بالترتيب المخصوص وتقريره على استنباطهم
وجاز ان يكون تبسمه تعجبا من اطلاعهم على المراد وقد ترجح هذا الاحتمال بانه قارنه التلاوة والتقرير اقول ولو كان المراد ذلك لتمت مدة امته في تلك الازمنة
فدل ذلك على انه ليس لاد وتبسمه ليس تعجبا من اطلاعهم على المراد وتلاوته عليهم بالترتيب المخصوص وتقريرهم على استنباطهم للالزامهم بان ينتهوا المخالفة في طلب
المذكور ويرجعوا عن هذا الزعم وهذا ابلغ من النهي بالقول وجعلها مقسما بها جواب عن قوله او دلالة على الحروف المبسوطة مقسما بها وان كان غير ممتنع لكنه
يحوج الى اضمار شيء من فعل القسم حرفه وجوابه لا دليل عليها صفة اشياء والتسمية بثلثة اسماء جواب عن المعارضة انما تمتنع اذا ركبت وجعلت اسما واحدا على طريقة بعلبك
فانه مركب كالمبني فاما اذا انتثرت نثر اسماء العدد فلا اي فلا امتناع وناهيك اي حسبك اسم فاعل من النهي كانه ينهاك عن طلب دليل سواه بتسوية سيبويه بين
التسمية بالجملة والبيت من الشعر وطائفة من اسماء حروف المعجم دلالة قاطعة على صحة ذلك والمسمى هو مجموع السورة والاسم جزؤها فلا اتحاد جواب عن قوله ويؤدي الى اتحاد
الاسم والمسمى فان الجزء غير الكل ذاتا وصفة فلا يلزم من تسمية الكل باجزائه اتحاد الاسم والمسمى وما ذكر من التسمية مناقضة لان مغايرة الشيء للشيء لا تستلزم مغايرته لكل جزء
منه حتى يلزم المحذور وهو مقدم جواب عن قوله ويستدعي تأخر الجزء من حيث ذاته ومؤخر باعتبار كونه اسما فلا دور فان ذات الجزء مقدم على الكل واما ذاته
الاسم فلا يجب تأخيره عن ذات المسمى بل ربما كان جزءا له كما في الفواتح فيتقدمه وربما انفك الحال بينهما فيجب تأخيره عن المسمى كاسماء الحروف واذا لم يكن الاسم
جزءا من المسمى والكلام لم يوصف بالتقدم ولا بالتأخر باحد الاعتبارين المذكورين نعم وصف التسمية متأخر عن ذات المسمى مطلقا لا يقال وقوع الفواتح اجزاء السور
من حيث انها اسماء لها فاذا كانت التسمية متأخرة لزم تأخر الجزء ايضا لانا نقول اللازم على ذلك التقدير تأخر وصف الجزئية عن ذات الكل ولا استحالة فيه والوجه الاول

من الوجوه الثلثة وقد ابتدأ بقوله ثم ان مسمياتها لما كانت الحروف اقرب الى التحقيق واوقع للحال واوفق للطايف التنزيل فان فيه لطايف كثيرة معجزة وسلم
من لزوم النقل من اسماء الحروف الى اسماء السور وقوع الاشتراك عطف على قوله لزوم في الاعلام من واضع واحد متعلق بالوقوع فان اكثر الفواتح يشترك
فيها عدة من السور كحم والر والم فانه اي وقوع الاشتراك يعود بالنقض على ما هو مقصود العلمية وهو تمييز الشيء والاشتراك يفوته وقيل انها اسماء القرآن
عطف على قوله هي اسماء للسور ولذلك اخبر عنها بالكتاب والقرآن عطف تفسير نحو الم ذلك الكتاب وقيل انها اسماء الله تع ويدل عليه اي على كونها اسماء الله
ان عليا كرم الله وجهه كان يقول يا كهيعص يا حم عسق والمصنف يرض بهذا الوجه ولهذا اول قول علي رض بقوله ولعله اراد يا منزلهما فلا يدل على التسمية وقيل
الالف من اقصى الحلق وهو مبدا المخارج اي اقصى الحلق اول المخارج وابتداؤها واللام من طرف اللسان وهو اوسطها والميم من الشفة وهي اي
الشفة آخرها والمراد بالمخارج هنا المخارج الكلية جمع بينها بين المبدا والوسط والآخر ايماء الى ان العبد ينبغي ان يكون اول كلامه واوسطه وآخره ذكر
الله تع اقول هذا الوجه يختص بالحروف المقطعة التي هي الم لا غيرها وقيل انه سر استاثر الله تع بعلمه اي اختاره وتفرد به وقد روي عن الخلفاء الاربعة وغيرهم
من الصحابة ما يقرب منه قال ابو بكر الصديق في كل كتاب سر وسر الله تع في القرآن الحروف التي في اوائل السور وقال عمر لكل كتاب زينة وزينة القرآن
حروف التهجي وقال علي ان لكل كتاب صفوة وصفوة القرآن حروف التهجي وقال ابن عباس هي من المكتوم الذي لا يفسر اقول ما وجدنا في الكتب رواية من عثمان
يقرب منه ولعلهم ارادوا انها اسرار بين الله تعالى ورسوله ورموز لم يقصد بها افهام غيره بكسر الهمزة اذ يبعد الخطاب بما لا يفيد اقول هذا مشكل على ان يكون سرا اختصاص علمه بهما اقول قول
القائل بسر استاثر الله بعلمه يابى ما كما لا يخفى اذ يبعد الخطاب بالا يفيد اقول قال الله تع في اوائل سورة آل عمران وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في
العلم تنبيه فيه ان احدهما عطف قوله والراسخون على الجلالة والاخرى هي الوقف على الا الله فمن وقف على الا الله فسر المتشابه بما استاثر الله تع بعلمه كالروح
وقيام الساعة ومقادير الدنيا وخواص الاعداد كعدد الزبانية او بما دل القاطع على ان ظاهره غير مراد ولم يدل على ما هو المراد فلا بعد على هذه القراءة فما قيل وان جعلتها
اي الحروف المقطعة الواقعة في اوائل السور اسماء الله تع فيه اشارة الى سوال جواب ذكرهما صاحب الكشاف بقوله فان قلت هل لهذه الفواتح محل من الاعراب
قلت نعم لها محل فيمن جعلها اسماء للسور او القرآن عطف على الجلالة اقول صاحب الكشاف لم يذكرها بل اقتصر على الاخرين اي السور والحال انها على الوجوه الثلثة
كان لها حظ من الاعراب لانها حينئذ تكون كسائر الاسماء الاعلام ثم ذكر صاحب الكشاف سوالا وجوابا بقوله فان قلت ما محلها قلت يحتمل الاوجه الثلثة والمص اجمل
في الذكر ثم فصل الجمل بقوله اما الرفع فعلى الابتداء او الخبر فان قيل قال صاحب الكشاف اما الرفع فعلى الابتداء والمص عمم قلنا الابتداء يتناول المبتدا والخبر
فان العامل فيهما الابتداء والمص نص فهذا التصريح لا تعميم والمآل واحد او النصب عطف على الرفع بتقدير فعل القسم اي اقسم الم على طريقة الله لافعلن بالنصب
او غيره عطف على فعل القسم كاذكر او الجر بالرفع عطف عليه على اضمار حرف القسم واعلم ان النصب يطرق فعل القسم والجر على اضمار حرف القسم انما يصح بالكراهة
فيما لم يلزم اجتماع قسمين ويتاتى الاعراب لفظا والحكاية عطف على قوله الاعراب اي يجوز الوجهان فيما اي في فواتح كانت مفردة نحو ص وق ون فانه يجري
فيها وجوه الاعراب او موازنة لمفرد عطف على مفرد كحم وطس ويس فانها كهابيل وزنا فيها ايضا وجوه الاعراب ايضا والحكاية ليست الا اي لا يمكن شيء الا الحكاية
فيما عدا ذلك اي فيما لم يكن مفردة ولا موازنة لها كالم وكهيعص وسيعود اليك في تفسير اوائل السور المفتتحة بما ذكره اي ذكر اتصافها بوجوه الاعراب والحكاية
مفصلا ان شاء الله تع التفصيل في السور التي ليست اوائلها الم اذ يقول فيها او الم سبق القول فيه كما في سورة العنكبوت او يسكت في سورة الروم وآل
بقيتها عطف على قوله ان جعلتها على معانيها ولا تجعلها اسماء فان قدرت بالمؤلف من هذه الحروف كان في حيز الرفع بالابتداء او الخبر بناء على ما مر قبيل الراد
قوله واما الرفع فعلى الابتداء او الخبر اقول والحق ان المراد قوله فطبق ان هذا المتحدى به مؤلف من جنس هذه الحروف والمؤلف منها كذا وان جعلتها
على قوله فان قدرت مقسما بها يكون كل كلمة منها من الحروف المقطعة منصوبا او مجرورا على اللغتين في الله لافعلن نعم اقسم الله وبالله ويكون جملة قسمية بالفعل
المقدر وان جعلتها عطف على قوله ان جعلتها او على قوله ان قدرت ابعاض كلمات كما ذكر في قوله اقتصرت عليها على ما روي عن ابن عباس ايجوزوا
او اصواتا فتنزل منزلة حرف التنبيه ومع والاوامالم يكن لها محل من الاعراب كالجمل المبتدأة نحو زيد منطلق والمفردات المعدودة نحو زيد ورجل وفرس
ولما فرغ المص عن بيان احوال الفواتح بالنظر الى الوصل الذي هو الاصل اراد ان يبين حالها بالنظر الى الفصل فقال ويوقف عليها وقف التمام الوقف قطع الكلمة
عما بعدها فان كان على كلام منفيد لحسن فعل تقدير ان يكون على كلام مفيد ان كان لما بعده تعلق بما قبل فهو الوقف الكافي والا فهو الوقف التام ولذلك
اذا قدرت وفرحت بحيث لا تحتاج الى ما بعدها وذلك اذا لم تجعل اسماء للسور وجعلت بمنزلة الاصوات او جعلت على تقدير تسميتها للسور او القرآن اخبار
مبتدا محذوف كقوله تع الم الله لا اله الا هو اي هذه الم ثم ابتداء فقال الله لا اله الا هو لا على تقدير القسم للتعلق بالجواب والتفصيل فيه ان الوقف على ما لا
يفيد مستقلا قبيح وعلى ما يفيد حسن ثم ان استقل ما بعده كالمستقل لا يسمى تاما وان لم يستقل بل له تعلق فهو وقف كاف في بسم الله الرحمن الرحيم على بسم
وعلى الله او الرحمن كاف وعلى الرحيم تام قالوا الوقف الكافي والتام قسمان من الوقف الحسن فان قيل كثيرا ما يعد الاسماء متصلا بعضها ببعض ولا محل من الاعراب

كما صرح به آنفا حيث قال والمفردات المعدودة وابعاضها ساكنة ولا وقف لعدم القطع قلنا الوقف اى قطع الكلمة عما بعدها قد يكون حقيقة وقد يكون حكما لانه اذا كان هناك ضرورة التنفس او تحسين اللفظ يوجد حقيقة وان انتفى ما يوجب الوصل من التركيب يوجد حكما وليس فيها ما يوجب الوصل فالمتواصلة منها في حكم المتفاصلة ولما فرغ المص عن بيان حال تطرأ على الفواتح ويظهر اثرها في ذواتها شرع في بيان حال خالٍ عن اثر ظاهر فقال وليس شيء منها اى الحروف المقطعة التي هي فواتح آية عند غير الكوفيين واما عندهم فالم في مواقعها في ست سور والمص وكهيعص وطه وطسم ويس وحم آية كانه الرواية الصحيحة عنهم والا فقد روي انها عندهم في السور كلها آيات وقيل الم في آل عمران ليست آية مع انه من مواقع الم وحم عسق آيتان اذ حم آية وعسق آية والبواقي وهي المر والر وطس وص وق ون ليست بآيات عندهم ايضا ولما ورد ان يقال هذا ترجيح بلا مرجح دفعه بقوله وهذا اى علم الآية توقيف موقوف على السماع لا مجال للقياس فيه كمعرفة السور اى مقدارها فان قيل وقوع الخلاف بين الائمة يدل على ان للقياس مجالا فيه قلنا مبنى الخلاف صحة الرواية وعدمها فمن صح عنده رواية ان لفظ كذا آية قال بكونه آية ومن لا فلا **ذلك الكتاب** ذلك اشارة مبتدأ او خبر الى الم لا باعتبار مجرد لفظه بل ان اول بالمؤلف من هذه الحروف او فسر بالسورة فان قيل اذا كان الم اسما للسورة كيف يصح الاخبار عنه قلنا انما يصح بان يراد بالسورة الكتاب على طريق ذكر الجزء وارادة الكل او بان يراد بالكتاب بعضه على طريق ذكر الكل وارادة البعض منه فان قيل ان فسر الم بجميع القرآن كيف يشار اليه بذلك وهو غير موجود فضلا عن كونه محسوسا قلنا جاز ذلك تنزيلا للمحقق الوقوع منزلة الواقع او القرآن لا ان اريد به ما سوى ذلك من المحتملات لامتناع حمل الكتاب عليه لما ورد عليه ما ذكره صاحب الكشاف بقوله فان قلت لم صحت الاشارة بذلك الى ما ليس ببعيد يعني ان ذلك ليس الا للاشارة الى البعيد والم قريب دفعه بانه في حكم البعيد لوجهين اشار الى الوجه الاول بقوله فانه لما تكلم وتقضى فكان معناه بمنزلة البعيد **اقول** يلزم من هذا ان لا يشار الى اللفظ بكلم الاشارة الموضوع للقريب واشار الى الثاني بقوله او وصل من المرسل الاعلى رتبة الى المرسل اليه الاسفل بالنسبة اليه اعترض عليه بان المرسل اليه هو النبي عم ولفظ ذلك قبل الوصول اليه كان كذلك واجيب بانه لم يرد بالمرسل اليه النبي عليه السلام بل من وصل اللفظ اليه حال ايجاده كان مع الكلام كلامك ورد هذا اولا بانه خلاف الظاهر ولا يفهم من العبارة وثانيا بانه ان اراد باللفظ الذي وصل الى ان مع لفظ الم فلفظ ذلك ليس اشارة اليه بل الى ما دل به عليه وان اراد جميع السور او المنزل فنقول انه يصل اليه هذا كان لفظ ذلك على حاله لا يقال اراد لفظ الم لكن لا من حيث انه مجرد لفظ بل من حيث دلالته على مسماه لانا نقول الاشارة اليه من هذه الحيثية اشارة الى مسماه فيرد عليه ما يرد على الشق الثاني اذ قبل وصول مسماه من المرسل الى المرسل اليه كان لفظ ذلك على حاله فالصواب ان يقال ان القرآن نزل على اسلوب كلام البلغاء والبليغ اذا القى كلاما لبليغه على غيره ويوصله اليه لاحظ في تركيبه وصوله اليه وبنى كلامه عليه فكانه قال او اعتبر وصوله من المرسل الى المرسل اليه واشير اليه جواب لما يقال اى ما يشار به الى البعيد وهو ذلك وانت خبير بان الاشكال انما يرد اذا ابقي ذلك على ظاهره وفسر الم بما ذكر واما اذا اريد به الاشعار ببعد رتبة المشار اليه عن مرتبة كلام سواه او فسر الم بالمؤلف من حروف فلا اما الاول فظ واما الثاني فلانه صادق على البعض حقيقة ولا شك انه قد حصل اليه قبل وصول لفظ ذلك وتذكيره اى ايراد كلم الاشارة الموضوع للمذكر اذا اريد بالم المؤلف او القرآن ظاهر واما متى اريد بالم السورة ففيه اشارة الى سؤال وجواب ذكرهما صاحب الكشاف السؤال بقوله فان قلت لم ذكر كلم الاشارة والمشار اليه مؤنث وهو السورة لتذكير الكتاب لا يقال الم علم للمنزل المخصوص ليس هناك تانيث في لفظه ولا في معناه فحقه ان يشار اليه بمذكر واما اطلاق لفظ السورة عليه فلا يقتضي تانيثه نعم اذا عبر به عنه كان مؤنثا لانا نقول لما اشتهر التعبير عن ذلك المنزل بالسورة واستمر ذلك حتى صار حقه ان يعبر عنه بها فيقال سورة البقرة مثلا وقصد بوضع العلم تميزه عن سائر السور كان اعتبار كونه سورة ملحوظا في وضعه له وكان قوله الم في قوة قولهم السورة فحقه ان يؤنث بخلاف اعلام الاماكن والقبائل التي يعبر عنها تارة بالفاظ مذكرة واخرى بالفاظ مؤنثة ولم يستمر عنها شيء منها فيجوز تذكيرها وتانيثها كذا افاده الشريف في حاشية الكشاف فانه اى الكتاب خبره او صفته الذي هو هو لا صفة جرت على غير من هي له فالموصول صفة الصفة ويعرف حال الخبر منه ووقع في بعض النسخ تقديم قوله صفته على قوله خبره فيكون التوصيف عكس ما ذكر فاذا كان صفته يكون خبر الم ذلك المقيد بصفته وان كان خبره يكون ذلك مبتدأ ثانيا والكتاب خبره وخبر الم هو جملة ذلك الكتاب لا ذلك وحده وانما صح ان يكون خبرا وليس فيها عائد لان كلم الاشارة قائم مقام العائد فاذا كان الكتاب خبرا يكون المراد به الجنس فيفيد حصر الكمال ومعناه ان ذلك هو الكتاب الكامل كان ما عداه من الكتب ليس بكتاب وانه هو الذي يستحق ان يسمى كتابا كما يقال هو الرجل كل الرجل وعلى التقديرين يجب التاويل في وقوع الكتاب خبرا عن السورة لان السورة ليست كل الكتاب بل هي قسم منها والحاصل ان تذكير ذلك اما لتذكير خبره كقوله تعالى فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي او لتذكير صفته نحو هند ذلك الانسان او الى الكتاب عطف على قوله الى الم واذا كان ذلك اشارة الى الكتاب فيكون الكتاب صفته صفة ذلك قطعا بلا احتمال الخبرية ولا يرد الاشكال السابق لظهور البعيد هنا كما بينه بقوله والمراد به بذلك الكتاب الموعود انزاله **اقول** العهد الخارجي انما يكون في موضع ان يذكر لفظ منكرا ثم معرفا وههنا لم يسبق ذكر الكتاب منكرا بقوله انا سنلقي عليك قولا ثقيلا فان هذه الآية في سورة المزمل وهي من السور النازلة في مبادي الوحي وان اردت تفصيل نزول القرآن

فاستمع

فاستمع ما يتلى عليك فان الله تعالى انزل القرآن من اللوح المحفوظ جملة واحدة الى سماء الدنيا في شهر رمضان في ليلة القدر ثم كان ينزله مفرقا على لسان جبرئيل عليه السلام الى النبي عم مدة رسالته نجوما عند الحاجة وحدوث ما يحدث وترتيب نزوله غير ترتيبه في التلاوة والمصحف فاما ترتيب نزوله على رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة فاول ما انزل من القرآن بمكة اقرأ باسم ربك الذي خلق ثم نون والقلم ثم يا ايها المزمل ثم يا ايها المدثر ثم تبت يدا ابي لهب وتب ثم اذا الشمس كورت ثم سبح اسم ربك الاعلى ثم والليل اذا يغشى ثم والفجر ثم والضحى والليل ثم الم نشرح لك ثم والعصر ثم والعاديات ثم انا اعطيناك ثم الهاكم التكاثر ثم ارايت ثم قل يا ايها الكافرون ثم الفيل ثم قل هو الله احد ثم والنجم ثم عبس ثم سورة القدر ثم البروج ثم التين ثم لايلاف قريش ثم القارعة ثم القيامة ثم الهمزة ثم المرسلات ثم ق ثم البلد ثم الشمس ثم الطارق ثم اقتربت الساعة ثم ص ثم الاعراف ثم الجن ثم يس ثم الفرقان ثم الفاطر ثم مريم ثم طه ثم الواقعة ثم الشعراء ثم النمل ثم القصص ثم بني اسرائيل ثم يونس ثم هود ثم يوسف ثم الحجر ثم الانعام ثم الصافات ثم لقمان ثم سبا ثم الزمر ثم حم المؤمن ثم السجدة ثم الشورى ثم الزخرف ثم الدخان ثم الجاثية ثم الاحقاف ثم الذاريات ثم الغاشية ثم الكهف ثم النحل ثم نوح ثم ابرهيم ثم الانبياء ثم المؤمنون ثم تنزيل السجدة ثم الطور ثم الملك ثم الحاقة ثم سأل سائل ثم عم ثم النازعات ثم اذا السماء انفطرت ثم اذا السماء انشقت ثم الروم ثم ويل للمطففين ثم العنكبوت والمجموع ثلث وثمانون سورة على ما اتفقت عليه روايات الثقات واما ما نزلت بالمدينة اولا فسورة البقرة ثم الانفال ثم آل عمران ثم الاحزاب ثم الممتحنة ثم النساء ثم اذا زلزلت الارض ثم الحديد ثم سورة محمد عم ثم الرعد ثم الرحمن ثم الانسان ثم الطلاق ثم لم يكن ثم الحشر ثم الفلق ثم الناس ثم النصر ثم النور ثم الحج ثم المنافقين ثم المجادلة ثم الحجرات ثم التحريم ثم الصف ثم الجمعة ثم التغابن ثم الفتح ثم المائدة والمجموع ثلثون سورة واختلف في سورة الفاتحة قيل بمكة وقيل بمدينة وقيل نزلت مرتين كما تقدم او في الكتب المتقدمة عطف على قوله في التقدير الموعود انزاله في القرآن او في الكتب المتقدمة كالتورية والانجيل واياما كان يصح الاشارة اليه بلفظ البعيد قال ابن كيسان انزل الله تعالى قبل البقرة سورا كثيرة كذب بها المشركون ثم انزل البقرة فقال ذلك الكتاب يعني ما تقدم اعلم ان تقرير البحث بهذا الوجه اى حمل العبارة على احتمالين وايراد الاشكال على الاول والجواب عنه بالوجهين هو الموافق لكلام المص بخلاف ما قيل ان قوله لما تكلم به الى آخره جواب عما يقال كيف اشير بما وضع للبعيد الى المذكور آنفا وتقريره من وجوه الاول والثاني ما مر والثالث ان ذلك ليس اشارة الى الم بل الى الكتاب الموعود بما ذكر من الوجهين وانما اخر هذا الجواب لكونه غير مرضي عنده والا فمقتضى ترتيب البحث ان يقال لا نسلم انه اشارة الى الم ولو سلم فهو في حكم البعيد لانه موافق لكلام الكشاف في كونه شرحا هناك كما يظهر لمن له قوة من الادراك وهو اى الكتاب مصدر كالطلاب سمي به المفعول اى المكتوب للمبالغة كالخلق بمعنى المخلوق او فعال بني للمفعول كاللباس بمعنى الملبوس فهو بمعنى المكتوب ايضا ثم اطلق على المنظوم عبارة عما قبل ان يكتب اذ قبل ذلك الكتاب لانه مما يكتب فيه مصير الى المجاز بلا ضرورة لان الكتاب في اصل اللغة بمعنى المجموع مطلقا كما يفهم من قوله واصل الكتب الجمع وجوابه ظاهر من العبارة فانه اصل مرفوض وكونه بمعنى اللفظ معروف فكلامه مبني عليه ومنه الكتيبة وهي العسكر سميت بها لوجوه الاجتماع **لا ريب فيه** اى لا شك فيه انه من عند الله وانه الحق والصدق معناه جواب عما يقال كيف يصح نفي جنس الريب مع كثرة المرتابين تقريره ان معنى نفيه انه لوضوحه تعليل لخبر انه قدم للاهتمام وسطوع اى ارتفاع برهانه على كونه من عند الله بحيث خبر انه لا يرتاب العاقل من له عقل مطلقا بعد النظر الصحيح متعلق بقوله لا يرتاب وكذا قوله في كونه وحيا وجعله متعلقا بالنظر الصحيح بالغا حد الاعجاز الاضافة فيه بيانية ولا ريب ان هذا معنى صحيح لا يقدح في صحته وصدقه ارتياب جميع الناس فضلا عن ارتياب بعضهم فمن ارتاب فيه فانما هو لعدم العقل او فاقد النظر الصحيح وعلى التقديرين يكون وجود ريبه بمنزلة العدم فاذا لم يوجد من العاقل الناظر ريب وكان الموجود من غيره بمنزلة العدم ظهر ان معنى نفيه عنه نفي كونه محلا ومظنة لثبوته لا ان احدا لا يرتاب فيه الا يرى الى قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا الآية فانه تعالى ما نافيه لا تجيبه ابعد عنهم الريب اى لم يجعل الريب بعيدا عنهم بل عرفهم الطريق المزيح المزيل له للريب وهو اى الطريق المذكور ان يجتهدوا في معارضة نجم من نجومه النجم في الاصل بمعنى الكوكب ثم نقل الى الوقت المضروب ثم الى ما حصل فيه وهو المراد اى ما نزل فيه وبذلوا فيها في المعارضة غاية جهدهم بعمهم لجليهم وسعهم حتى اذا عجزوا عنها اى المعارضة تحقق لهم ان ليس فيه مجال الشبهة موضع جولانها ولا مدخل للريبة فان قيل ان ظاهر قوله وان كنتم في ريب لا يفيد القطع بوجود الريب لمكان لفظ ان قوله لا ان احدا لا يرتاب فيه فيحصل التايد ان قول المص فانه ما ابعد عنهم الريب لا يلائم ذلك بل الملائم ان يقال فان ان هنا بمعنى اذ وان يقال غلب غير المرتابين قطعا على المرتابين قلنا القطع بوجود الريب كما انه ينافي القطع بانتفائه كذلك تجويز الريب ينافي القطع بانتفائه فيندفع الشبهتان وقيل لا ريب في هدايته اى في كونه ما فيه هدى وقيل لا شك في المذكور فيه فانه مبين بينهم وقيل المراد نفي الشك عن الكتاب لا عن الناس فان الصدق صدق في نفسه وان كان وصفه الناس بالكذب وقال صاحب المفتاح ينزل المنكر منزلة غيره اذا كان معه ما ان تامله ارتدع عن الانكار **اقول** هذا في المآل عين ما ذكره المص وقيل خبر بمعنى النهي اى لا ترتابوا فيه كما في قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وقيل في الجواب عن السؤال الوارد على قوله لا ريب فيه لو الحق ان جنس الريب معناه لا ريب فيه للمتقين فتقدير الجواب

انه ليس المراد عموم النفي بل المراد نفيه بالنسبة الى المتقين فيعطف على ان يكون للمتقين خبر لا ريب لا متعلقا بهدى وهدى حال من الضمير المجرور لانه
ثم في معنى المفعول لا من المستتر في الظرف لانتقاله كون الريب عندي لانه خبر الريب ولما ورد ان العامل في ذي الحال يجب ان يكون عاملا في الحال
وهو لا يستقيم ههنا اذ الظروف الجارة لا تنصب الحال دفعه بقوله والعامل فيه اي عندي الظرف اي هو الظرف الواقع صفة للمنفي بيان لا عراب فيه على تقدير
ان يكون للمتقين خبرا وتنبيه على ان العامل في الحال حقيقة هو العامل في ذلك الظرف لانه الواقع في الحقيقة صفة للمنفي اي ما في الجار والمجرور من معنى الفعل
الذي هو العامل حقيقة في الضمير المجرور كما عرفت في انعمت عليهم فحاصل المعنى لم يحصل الريب فيه حال كونه هاديا ولم يرض به المص حيث قال قبل لما فيه وجوه من الضعف
اولها ان الغالب في الظرف الواقع بعد النفي للجنس كونه خبرا لا صفة للمنفي وثانيها ان المناسب لمقام المدح العموم لا الخصوص وثالثها انه ناب ومانع عن حمل
الذين بالمتقين اذ المعنى ح لا شك في حقيقة المتقين المصدقين بحقيقته ولا يخفى ما فيه ورابعها ان النفي يتوجه الى القيد فيختل المعنى اذ يلزم وجود
الريب فيه حال عدم كونه هاديا وانتفاء الريب عنه لا ينبغي ان يقيد بشيء والريب في الاصل مصدر رابني الشيء اي حصلني مضطربا اذا حصل فيك
فيك الريبة بكسر الراء وهي اي الريبة قلق النفس واضطرابها وان لم تهتد به الشك اي عدل عن معناه المصدري واستعمل في معنى الشك مجازا ولو اريد معناه الاصلي
لقيل لا ريب له كما يقال لا ريب لزيد لانه اي الشك يقلق النفس ويزيل الطمانينة بيان لعلاقة المجاز فهو من قبيل ذكر المسبب وارادة السبب في الحديث ورد
الريب على اصل معناه وهو دع ما يريبك اي يقلقك الى ما لا يريبك اي ذاهبا الى ما يطمئن به قلبك فان الشك اي كون الشيء مشكوكا فيه ريبة اي مما يقلق
النفس الزكية وتضطرب معه والصدق اي كونه صادقا مجمع طمانينة اي مما تطمئن له النفس اذا وجدت نفسك مضطربة في امر فدعه واذا وجدتها
مطمئنة فيه فاستمسك به فان اضطراب قلب المؤمن في شيء علامة كونه باطلا اي الشك وطمانينته فيه علامة كونه صادقا وحقا فالمص استدل بقوله ع م فان
الشك ريبة والا لم يكن في الكلام فايدة اذ يكون حمل الشيء على نفسه ويجعلها مقابلة للطمانينة على انها القلق قيل لم يوجد في الرواية فان الشك ريبة بل
الموجود فان الصدق طمانينة والكذب ريبة ولا يخفى ان العبرة في الروايات بكون الراوي ثقة فالناقل ثقة على ان الرواية لا ينافي رواية اخرى ومنه اي من هذا
القبيل وهو ذكر المسبب وارادة السبب ريب الزمان لنوائبه ومصائبه وهي مما يقلق النفوس ويسلب القرار عنها والفرق بين الريب الواقع في الاية وبين
الريب الواقع هنا هو ان السبب في الاية الشك وههنا المصائب هدى للمتقين اي هو رشد وبيان لاصل النفوس يهديهم الى الحق اشارة الى انه بمعنى
الهادي الى صراط مستقيم والهدى المذكور ههنا في الاصل مصدر من هدى المتعدي كالسرى وهو السير في الليل وهو والاسراء بمعنى والثاني لغة اهل الحجاز
والتقى ومعناه معنى الهدى الدلالة الظاهر ان التعريف للعهد الخارجي والمعهود ما مر في اهدنا من ان الهداية دلالة بلطف وجد الايصال بالفعل
او لا وانما ترك التقييد بلطف لذكره فيما مر واما الاطلاق في الايصال فلانه الاصل وقيل قائله صاحب الكشاف الدلالة الموصلة بالفعل الى البغية اي
المطلوب ومن زعم ان مراده التي من شانها الايصال لحصل الوصول بالفعل او لا فقد اخطا المستدل القائل هو صاحب الاول قوله لانه جعل مقابل الضلالة
والضلال قال الله تع لعلى هدى او في ضلال مبين ولا شك ان عدم الوصول معتبر في مفهوم الضلال فلو لم يعتبر الوصول في مفهوم الهدى لم يصح التقابل
واعترض بان المذكور في مقابلة الضلال هو الهدى بمعنى الاهتداء اللازم وكلامنا في المتعدي ويقابله الاضلال واجيب بانه لا فرق الا باللزوم والتعدي
فاذا اعتبر الوصول في اللازم اعتبر في المتعدي قطعا قال المحشي مولانا خسرو اقول اعتبار عدم الوصول في مفهوم الضلال ليس لكونه فقدان المطلوب بل
فقدان طريق من شانه الايصال اليه صرح به الثقات حتى الرازي فانه قال في الانجال ضل كمراه شد فمقتضى المقابلة كون معنى الهدى اللازم وجدان
طريق من شانه الايصال ومعنى الهداية الدلالة على ذلك الطريق اقول ما ذكره مخالف لما سبق من ان من زعم ان مراده التي من شانها الايصال الخ وقد صرح
به في حاشيته والثاني قوله ولانه لا يقال في مقام المدح مهدي لفلان الا لمن اهتدى اي وصل الى المطلوب اذ لا مدح الا بالوصول واعترض عليه في حواشي الكشاف
بان المستعد للكمال والتمكن من الوصول اليه ايضا فضيلة يستحق عليها المدح وبان المهدي في مقام المدح يراد به المنتفع بالهدى مجازا اذ لم ينتفع به كان في حكمه
كالمعدوم اذ الاعتداد بالوسيلة عند فقدان المقصود واجيب عن الاول بان التمكن مع عدم الوصول نقيصة يذم عليها قال مولانا خسرو اقول انما يكون كذلك
اذا ترك الوصول بالاختيار واما اذا كان بصدد الوصول ومجدا في تحصيله فلا اقول هذا انما يصح في المطلوب الذي يحتاج الوصول اليه الى امتداد زمان
لا مطلقا فتامل وعن الثاني بان الاصل في الاطلاق الحقيقة فلو استعمل المهدي هناك في الواصل كان حقيقة فيه قال مولانا خسرو اقول كون الاصل
في الاطلاق الحقيقة انما يفيد اذا استعمل بلا قرينة وكون المقام مقام المدح قرينة ظاهرة على التقييد اقول كون المقام مقام المدح يقتضي الحقيقة اذ به
يتحقق المدح حقيقة ثم عورض الدليلان بقوله تع واما ثمود فهديناهم واجيب بانه مجاز عن ازاحة العلل وافاضة اسباب الاهتداء بقرينة قوله فاستحبوا
العمى على الهدى اي اثروه عليه ورد بان الاصل الحقيقة ودفع بانه لولا تلك القرينة او ما يشبهها لتبادر منه غير ذلك وهو اية كونه مجازا فيه قال مولانا خسرو اقول
لولا الاغتنام بتبادر منه الا مطلق الدلالة لما مر كيف لا ولم يذهب الى القيد غير الزمخشري فانه اختاره في الكشاف بناء على ان ما ذكر من الدليلين ضعف

منها خالفا لجمهور ائمة التفسير منهم رئيس المفسرين ابن عباس والامام علم الهدى وشيخ تاويلات الامام ابو بكر السمرقندي والامام القرطبي والامام الرازي
والراغب وصاحب لباب التفاسير وغيرهم من المحققين المدققين وجمهور اهل اللغة منهم ابن عطية وابن الاثير وابن القطاع والجوهري والفارابي وصاحب القاموس
وغيرهم من حفاظ المتقنين فانهم اطبقوا على عدم التقييد بالوصول اقول ولا يخفى ان عبارة العلماء مختلفة في معنى الهداية يفهم من عبارة بعضهم انها حقيقة
في الدلالة المطلقة مجاز في الدلالة المخصوصة ومن عبارة بعضهم عكس ذلك ومن عبارة بعضهم الاشتراك بينهما ومن عبارة بعضهم انها موضوعة للقدر المشترك
وهو البيان ولكل وجهة هو موليها ثم لما ورد ان تعلق الهدى المفسر بالدلالة مطلقة او مقيدة بالمتقين بمعنى المهتدين عار عن الفايدة اذ بعد الوصول
الى المطلوب لا فايدة في الدلالة على طريقه الموصل اليه وعلى تقدير افادته دلالة الكتاب عامة للمتقين وغيرهم كما قال تع شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن
هدى للناس فما وجه التخصيص ههنا اجاب ببيان وجه بطريقين احدهما قوله واختصاصه بالمتقين لانهم اي الضالون الصائرون
الى التقوى المهتدون الى ما هم عليه من صفة التقوى به اي بالكتاب والمراد هداه والمنتفعون في حصول التقوى لهم بنصبه اي نصب الكتاب اياه دليلا على ذلك
دون غيره وان كانت دلالته عامة لكل ناظر من مسلم او كافر لانه مشتمل على وجه الدلالة اذ الشيء وان لم يره الغير وان كان ناظرا من الفريقين ذو عقل يمكن الاستدلال
فلا يختص دلالته بفريق دون فريق فهو دليل للفريقين على وجود الصانع وعلى دينه المرضي وعلى صدق نبيه عليه السلام الا انه تع ذكر المتقين اي الصائرين الى
التقوى مدحا لهم باختصاصهم بقبوله والاهتداء به ونظير ذلك قوله تع انما انت منذر من يخشاها وقوله انما تنذر من اتبع الذكر فخص انذاره عليه السلام بهم مع انه
عليه السلام كان منذر جميع الناس من اجل المنتفعين بانذاره عليه السلام هم الذين يخشونها ويتبعون الذكر وبهذا الاعتبار اي باعتبار عموم الدلالة قال شهر
رمضان الذي انزل فيه القرآن هدى للناس حيث عبر عن المهدي لهم بلفظ عام وباعتبار خصوص الانتفاع قال ههنا هدى للمتقين فظهر وجه التخصيص وعلى تعلق
هدى بالمتقين وفي ظاهر الآيتين رمز الى ان المتقين هم الناس كله فمن لا يكون متقيا فكانه ليس من الناس هذا هو الوجه الاول من الجواب والتفرقة بين وجهي
الجواب يحتاج الى مقدمات الاولى ان الهدى المفسر بالدلالة لما كان ههنا بمعنى الفاعل كان بمعنى الدليل وهو في اللغة بمعنى الناصب لما به الارشاد وبمعنى
الذاكر وتقريره للمسترشدين وبمعنى [illegible] الامارة الخارجية يقال الدليل على الصانع هو الصانع او العالم ولما تعذر ههنا الاولان تعين الثالث الثانية
انك ستعرف ان المتقي يطلق على المؤمن وعلى المجتنب عما يشغل عن الحق جل جلاله الثالثة انك اذا عبرت عن شيء بلفظ من اسماء الصفات العاملة به كالمتقي ونسبت
اليه معنى مصدريا في صيغة فعل او غيرها فعلك هديت المتقي او هو هدى للمتقي كان المتبادر الى الفهم من تعلقه به اتصافه بذلك المتعلق بما عبر به عنه قبل
اعتبار التعلق كما يقال فيه شفاء للمريض وهدى للضال ينبغي ان يكون ذلك المريض والضال متصفا بالمرض والضلال قبل تعلق الشفاء والهدى به فلو قيل
شفاء للصحيح وهدى للمهتدي كان مجازا من قبيل تسمية المشارف للشيء باسم المتصف به كما في قوله ع م من قتل قتيلا فله سلبه وقول ابن عباس رض
اذا اراد احدكم الحج فليعجل فانه يمرض المريض ويضل الضالة وتكون الحاجة فسمي المشارف للقتل والمرض والضلال قتيلا ومريضا وضالة باعتبار
المآل اذا عرفت هذه المقامات فاعلم ان وجهي الجواب يشتركان في ان وجه اختصاصه بهم ظهور وصف كونه هدى بالنظر اليهم من حيث انهم هم
المنتفعون به دون غيرهم وان المراد بالهدى ما به الارشاد ويفترقان بان مدار الاول على بقاء المتقين على اطلاقه بحيث يحتمل كل واحد من المعاني
الثلثة واعتبار المجاز بحسب المآل في الاية سميت الضالين الصائرون الى التقوى مطلقا بالمتقين وجعل الكتاب هاديا لهم يسترشدون بصحيح النظر
فيه لمراتب التقوى وهي الايمان والكتاب هدى لهم يهتدون به الى المرتبتين الباقيتين من التقوى فلا مجاز في لفظ المتقين لانهم متصفون
بالتقوى حال تعلق ذلك المتعلق المعنى المصدري بهم وهو الهدى فاذا سمعت تقرير الوجه الاول على وفق عبارة المص فاستمع تقرير الوجه الثاني
مبسوطا بقوله او لانه اي وجه التخصيص مع عموم الدلالة لكل الناس من حيث انه لا ينتفع بالتامل فيه اي بالنظر الصحيح في معانيه وحقايقه فان
الكتاب اذا كان دليلا بمعنى ما به الارشاد يكون بمعنى ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب الا من حصل المرتبة الاولى من التقوى وهي الايمان
بان صقل بالتخفيف العقل بازالة وسخ الكفر وصدا الشرك عنه واستعمله في تدبر الايات اي التفكر في الادلة التي وضعها الله تع للاستدلال بها على
وجوده تع ووحدانيته واتصافه بصفات الكمال وتنزهه عن سمات النقصان ولا وجه لحملها على ايات القرآن لفساد المعنى مع انه لا يلايم
قوله والنظر في المعجزات ليحصل تصديق النبي عليه السلام وتعرف النبوات اي تتبع افعال النبي عليه السلام واخلاقه وصفاته ليحصل اتباعه فيكون
المعنى مرشد للمؤمنين ينتفعون به في تحصيل سائر مراتب التقوى فظهر وجه التخصيص وعلم فايدة التعلق كما مر وتبين بطلان ما قيل ان
تقرير الثاني ان المراد به التثبت على ما كان حاصلا من التقوى فيختص بهم ولا يتخطاهم وان الحاصل ان الهدى حقيقة في الجواب الاول
ومجاز على الثاني ثم اراد بيان وجه توقف الانتفاع بالتامل فيه على الايمان فانه اي الكتاب كالغذاء الصالح لحفظ الصحة والايمان كالصحة فكما ان
قوام الاشباح بالصحة فكذا قوام الارواح بالايمان فانه اي الغذاء الصالح لا يجلب نفعا للبدن ما لم يكن الصحة حاصلة له فكذا الكتاب لا يجلب نفعا للروح

ما لم يكن الايمان حاصلا والثاني الى كونه كالغذاء الصالح اشار بقوله وتنزل من القرآن بيانه لقوله ما هو شفاء عن سقم الجهل والضلال في الدنيا للتبعيض
وقيل انه للتبعيض والمعنى ان منه ما يشفي من المرض كالفاتحة وآيات الشفاء ومنع الآية منها والاول اوفق بهذا المقام ورحمة في العقبى للمؤمنين
كالدواء الذي في المريض القابل للعلاج ولا يزيد الظالمين الا خسارا لتكذيبهم اياه وعدم قبولهم حكمه كمريض لا يفيد العلاج فان الدواء المفيد في نفسه
يزيد به مرضا لسوء المزاج او سوء التدبير كما قال المولى الرومي في اوايل المثنوي المعنوي نظم از قضا سركنگبين صفرا فزود • روغن
بادام خشكي مي نمود • از هليله قبض شد اطلاق رفت • آب آتش را مدد شد همچو نفت • فاصل الوجه الثاني انه هدى في نفسه وعدم
ترتب الاثر بالنسبة الى بعض الخلل في القابل لا يقدح كونه هدى لم ينتفع به فلم يكن هدى له لمانع فيه لا في الكتاب كما لا يقدح المرض كون الغذاء
الصالح صالحا والوجه الثاني هو المختار واذا على الاول لم يحسن جعل الذين يؤمنون بالغيب صفة ولا مخصوصا بالمدح نصبا او رفعا ولا استينافا
ايضا لان الضالين الصائرين الى التقوى ليسوا متصفين بشيء مما ذكر وحمل الكلام على الاستقبال والمشارفة يأباه سياق الكلام هكذا قيل اقول
جعل لفظ المتقين بمعنى الضالين الصائرين الى التقوى حمل الكلام على الاستقبال والمشارفة وليس حمل الكلام على الاستقبال والمشارفة
في لفظ المتقين اولى من حمله عليهما في قوله الذين يؤمنون بالغيب حتى لا يأبى سياق الكلام ذلك الحمل ويأبى هذا الحمل فافهم ثم تامل ولما ورد
كيف يوصف القرآن كله بانه هدى وفيه مجمل ومتشابه ومما لا يعلم المراد بلا بيان من العقل والسمع فيكون الهدى في الحقيقة ذلك المبين دفعه
بقوله ولا يقدح ما فيه من المجمل والمتشابه في كونه هدى لما ينفك كلمة ما مصدرية اي لعدم انفكاك ما فيه من المجمل والمتشابه عن بيان تعيين المراد
منه كالعقل او السمع فصار كل القرآن هدى اما بنفسه كالمحكم او بواسطة دلالة العقل او ورود السمع كالمجمل والمتشابه فلما كان فايدة كل واحد من
العقل او السمع بيان المراد منه لم يكن كل واحد منهما هدى في نفسه وانما يكون كذلك لو افاد ابتداء لا يفيد الكتاب اقول قد مرت لمثله
مثلا ان الآية التي في اوايل سورة آل عمران على تقدير الوقف على الله يراد بالمتشابه فيها ما استأثر الله تعالى بعلمه كالروح مثلا فليس كل القرآن
هدى فالاحسن ان يقال في الجواب انه لا يلزم من كونه هدى اي يكون هدى جميع اجزائه هدى كما لا يلزم من كونه عربيا ان يكون جميع الفاتحة عربيا
وكما لا يلزم من كونه هدى ان يكون هدى في كل شيء اذ لا يعرف به ذات الله تعالى والمتقي اسم فاعل ماخوذ من قولهم وقاه فاتقى اي اسم فاعل من
مطاوع وقى فاذا اخذ منه افتعل يقال اوتقى قلبت الواو ياء وادغمت في التاء والوقاية يشير الى ان اصل الكلمة من الوقاية وهي الحفظ والتقوى
التحفظ والاتقاء الاحتفاظ اي الاحتراز عن الآفة وعلى ذلك وقاية الرأس والثوب والكتاب والاسم منه التقوى واصله الوقوى قلبت الواو
الاولى تاء على غير قياسها تاء في اتقى ومنه التقية في الدين ومنه قول الاصحاب كنا اذا احمر البأس اتقينا برسول الله صلى الله عليه وسلم
فكان اقربنا الى العدو اي اذا اشتد الحرب جعلناه حاجزا بيننا وبين العدو واذا اصل الاتقاء الحجز بين الشيئين يقال اتقى بترسه اذا جعله حاجزا
بينه وبين العدو فكان المتقي يجعل امتثال اوامر الله واجتناب نواهيه حاجزا بينه وبين النار وقيل المتقي من لا يرى نفسه خيرا من احد وقيل
التقوى ترك ما حرم الله واداء ما افترض وقيل التقوى ترك الاصرار على المعصية وترك الاغترار بالطاعة وقيل التقوى ان لا يراك مولاك حيث
نهاك وقيل التقوى الاقتداء بالنبي عليه السلام واحي به وقيل المتقي هو الذي يترك ما لا بأس به حذرا مما به بأس فرط الصيانة مطلقا ومنه فرس واق اذا اتقى
حافره ان يصيبه ادنى شيء يؤلمه وهو اي المتقي في عرف اهل الشرع كلمتين وفي بعض النسخ يتقي نفسه عما يضره من فعل او ترك في الآخرة كما هو حال
ساير الحقايق الشرعية فان المعاني اللغوية معتبرة في زيادة قيد عليها كالصلوة والزكوة وغيرهما وله ثلاث مراتب تقوى العوام عن الكفر بالكلام
وتقوى الخواص من الذنوب والآثام وتقوى اخص الخواص عن شاهدة غير الملك العلام والمعنى يذكره بالامزيد عليه من الكلام الاولى من المراتب
الثلث التوقي والتحرز عن العذاب المخلد الموبد بالتبري عن الشرك وعليه قوله تعالى والزمهم كلمة التقوى فان المراد بها كلمة التوحيد والثانية التجنب
والتبعد عن كل ما يؤثم من فعل وترك في التجنب معنى النفي ولذا اتى باو دون الواو ليفيد العموم حتى الصغاير لان فرط الصيانة يقتضي ذلك
والقول هو لا يبلغ العبد درجة المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذرا مما به بأس عند قوم قال مولانا خسرو وفي العبارة اشارة الى ان المختار
ان الاجتناب عن الصغاير لا يعتبر في مفهوم التقوى لانها تقع مكفرة باجتناب الكباير كما هو رأي المعتزلة فان امر الكباير والصغاير عندنا موكول
الى الله تعالى ان شاء عذب وان شاء عفى ولا يكون اجتناب الكبيرة موجبا لتكفير الصغيرة لقوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقوله تعالى ان الله
لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء بل لانها تنافي التقوى ومرتكبها لا يخرج عن زمرة المتقين والا لخرج الانبياء عليهم السلام عنهم لان الجمهور
على انهم غير معصومين عنها ولو بعد البعثة والحديث على تقدير صحته يحمل على المرتبة الثالثة وقال البعض من تصدى لتحشية الكتاب بعد مولانا خسرو وعبارة المص
تدل على ان هذا القول هو المختار عنده اقول والحق انه فسر المتقي بما ذكره آنفا فيلزم ان يكون عبارته دالة على ان الاجتناب عن الصغاير ايضا داخل

في مفهوم التقوى لانها مما تغفر في الآخرة عند اهل السنة اذ يجوز العقاب على الصغيرة فالصغاير الكثيرة تنافي التقوى ومرتكبها يخرج عن زمرة المتقين
فلا يلزم خروج الانبياء عنهم لان صدور الصغيرة عن الانبياء نادر والصغيرة النادرة عمدا معفوة عن مجتنب الكبيرة كما صرح به في شرح المواقف وهو
اي التجنب المذكور المتعارف بالتقوى في الشرع كان المتقي متعارف في المعنى المذكور وهو اي المرتبة الثانية المعني بقوله ولو ان اهل القرى
آمنوا واتقوا اذ العطف يقتضي التغاير والثالثة ان يتنزه عما يشغل سره عن الحق تعالى ويتبتل عطف على قوله يتنزه اي ينقطع عما سوى الحق تعالى
اليه تعالى بشراشره بكليته وهو التقوى الحقيقي المطلوب بقوله واتقوا الله حق تقاته وقد فسر قوله هدى للمتقين لاوجه ثلثة اما على الاول فالمعنى ان
ذلك الكتاب هدى للذين يتبرؤن عن الكفر بشهادة ان لا اله الا الله اي هدى للصائرين الى الايمان او انه هدى للمؤمنين يوصلهم الى المرتبتين الباقيتين
واما على الثاني فالمعنى انه هدى للذين يجتنبون عن كل اثم ثم يوصلهم الى المرتبة الثالثة واما على الثالث فالمعنى هدى للذين يتنزهون عما
يشغل سرهم عن الحق تعالى ويتبتلون اليه بشراشرهم اي هدى للصائرين الى تلك المرتبة يوصلهم اليها اذ لا مرتبة بعدها واعلم ان الآية تحتمل
اوجها من الاعراب الاول ان يكون الم مبتدأ على انه اسم القرآن او السورة او مقدر بالمؤلف منها لم يذكر الاحتمالات الباقية لكونها غير ملايمة
لقوله وذلك على الوجوه الثلثة خبره خبر الم ثم قوله وان كان اي ذلك اخص من المؤلف مطلقا متعلق بقوله ذلك على تقدير ارتباطه بقوله او مقدر
بالمؤلف منها فقط والاصل ان الاخص لا يحمل على الاعم فلا يقال الانسان ذلك الرجل الا بتاويل وذكر وجه الجواز بقوله لان المراد اي بالم المقدر
بالمؤلف ليس مطلق المؤلف ليعم ويمتنع الحمل بل المؤلف الكامل في تاليفه البالغ اقصى درجات الفصاحة ومراتب البلاغة فيها وبيان كما اذا قيل
الانسان ذلك الرجل كان المعنى ان الانسان الكامل المستحق لان يسمى باسم الانسان ذلك الرجل فان قيل لا حاجة الى ذلك لتاويل والتقييد في صحة حمل الاخص
كالرجل على الاعم كالانسان بل يجوز ان يكون الجنس في مثل هذا التركيب باقيا على اطلاقه ويحمل الخاص عليه بادعاء ان الجنس منحصر فيه وان ما عداه منتصور
في تحقيق ذلك الجنس فيه كانه لا يوجد غيره ذلك الجنس ولا يستاهل ان يسمى باسمه فهو كما قيل زيد هو الانسان وهو الرجل كل الرجل وهذا يسمى
لحصر الكمالي قلنا ان كان المراد لحصر الادعائي الكمالي يكون اللام الاشارة لعوالة الكتاب للجنس ولكن ليس كذلك بل للعهد الخارجي لان المتبادر
عند الاشارة اليه ايضا لا فايدة في الاخبار عن السورة او القرآن بل المؤلف الكامل يصدق جنس الكتاب عليها وان قصد حصر الكمال
لغا اسم الاشارة فان قيل على تقدير ان يكون اللام للعهد يكون ذلك اشارة الى الخاص الخارجي فيبقى الاشكال على حاله لان الصفات
المذكورة من كونه كامل التاليف وبالغا اقصى درجات الفصاحة ومراتب البلاغة كليات وضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية فيلزم
المحذور المذكور اي حمل الاخص على الاعم قلنا نعم ان ضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية لكنه يفيد انحصار الموصوف في شخص واحد بحسب الخارج
وقد ارتكز في العقول وجود هذا الموصوف بنزول بعضه وتحدي كل واحد منهم كانه قال المؤلف المعلوم عندكم الموصوف بتلك الصفات
ذلك الكتاب الموعود انزاله ثم حمل ذلك الكتاب على القرآن او المؤلف ظاهر واما على السورة فلاعتبار صحة اطلاق الكتاب على الكل والجزء
بالاشتراك لان المراد بالكتاب هو القرآن وهو يطلق على القليل والكثير هكذا قيل في تحقيق هذا المقام اقول لا يخفى ان السؤال الاول بعد
ما دفع المص حمل الاخص على الاعم باحسن وجه من قبيل تعيين الطريق وهو ليس من دأب المناظرين والسؤال الثاني يقتضي الجزئي محمولا وهو لا يجوز
الا بتاويل وما بين التاويل في الجواب وان المقدمة القائلة فيه لكنه يفيد انحصار الموصوف في شخص واحد بحسب الخارج ليس بكلية كما لا يخفى على من
له علم بالصواب والكتاب صفة ذلك فح ذلك الكتاب خبرا والم ذلك جملة واحدة والثاني ان يكون الم خبر مبتدأ محذوف اي هذه او هذا
الم وصحة الاخبار عن هذه او هذا بالم على معنى ان هذه السورة المشهورة بالفضل والبلاغة او هذا القرآن المشهور بهما مسماة او مسمى
بهذا الاسم كما يقال هذا زيد اي مسمى بهذا الاسم لا بالجزئي الحقيقي لما تقرر في المنطق وذلك خبرا ثانيا لذلك المبتدأ المحذوف او بدلا من الجزء الاول
وهو الم والكتاب على التقديرين صفته ويجوز ان ذلك مبتدأ والكتاب خبره والجملة خبرا بعد خبر وريب في المشهور اي القراءة المشهورة
بين القراء لا بمعنى المقابل للمتواترة مبني على الفتح لتضمنه معنى من الاستغراقية منصوب المحل على انه اسم لا النافية للجنس العاملة عمل ان كل
من النافية والعاملة صفة للا لانها نقيضها اي نقيضة ان لان ان للاثبات المؤكد ولا للنفي المؤكد ولازمة للاسماء لزومها منصوب على نزع
الخافض والضمير راجع الى ان وفي قراءة ابي الشعثاء تابعي اسمه سليم وهو ابن الاسود مرفوع بلا التي بمعنى ليس وفيه خبره الا ان فيه مرفوع المحل
على الاول ومنصوب على الثاني والفرق بين القراءتين ان الاولى اي المشهورة توجب الاستغراق وهذه تجوزه وذلك لان المشهورة لنفي
الجنس اي الحقيقة ويلزمه نفي افراده كلها اذ لو ثبت فرد منها ثبت الحقيقة في ضمنه ولا يحتمل معنى آخر فهو نص في الاستغراق يوجبه فاذا قيل
لا رجل في الدار بالفتح لم يصح ان يقال بل رجلان او رجال وغير المشهورة تجوز الاستغراق على معنى انها ظاهرة فيه محتملة معنى آخر اما الاول اي

لانه اشارة الى الكتاب والمؤلف اعم من ان يكون ذلك الكتاب

ظاهرة في فلان المتبادر من النكرة المنونة فردا لا بعينه ونفيه مع نفي الحقيقة متساويان فاذا نفي يستلزم نفيه نفي جميع الافراد واما الثاني اي ان يحمله
معنى آخر فلانه يقصد بذلك نفي الوحدة المنفردة اي المجردة عن العدد فيقال ح لا رجل في الدار بل رجلان على معنى ان الجنس موصوف بالتعدد لا بالوحدة
اما اذا زدت لفظة من الاستغراقية وقلت لا من رجل زال ذلك الاحتمال وصار نصا في الاستغراق كالمبني الا ان مفهوم المبني نفي الحقيقة ومفهوم
لا من رجل نفي الفرد لا بعينه حتى اذا افردت الاول بالفارسية قلت نيست مرد در خانه وفي ترجمة الثاني قلت نيست هيچ مردي در خانه واما
لا رجل بالرفع فمعناه نيست مردي در خانه ولم يقدم الظرف فيه حيث لم يحتمل الترتيب كما قدم في قوله تع لا فيها غول وتقديم ما حقه التأخير للتخصيص
غالبا وهو لا يناسب المقام لانه لم يقصد تخصيص نفي الريب به من بين سائر الكتب كما قصد ثمه اشارة الى سؤال وجواب تقرير السؤال هلا قدم
الظرف على الريب كما قدم على الغول في قوله تع لا فيها غول والجواب ان القصد في ايلاء الريب حرف النفي نفي الريب الذي يدعيه المشركون عنه واثبات انه
حق لا باطل ولو قدم الظرف لقصد ان كتابا آخر فيه الريب لا فيه وهو غير مراد بخلاف لا فيها غول فانه القصد فيه تفضيل خمر الجنة على خمور الدنيا
بتجردها عن نقيصة اغتيال العقول اي ذهابها او عن غائلة الصداع كانه قيل ليس فيها ما في غيرها من هذا العيب والنقيصة عطف على قوله خبره
والظرف للريب نفيه تفكيك للضمير لان ضمير خبره راجع الى لا كضمير خبره في قوله وللمتقين خبره ولا ضمير فيه لظهور المراد وهدى نصب على الحال اي هاديا
او ذا هدى او الظرف اي خبر لا سواء كان لنفي الجنس او بمعنى ليس محذوف وهو فيه كما في لا ضير اذ التقدير لا ضير فيه وعلينا وعليك وكذلك اي لاعتبار
حذف الخبر وكونه منويا وقف على لا ريب وقفا تاما ولولاه كان الوقف قبيحا لاتصاله بما يتعلق بقوله محذوف او موقف اي بناء على ان فيه لفظ فيه
خبر هدى قدم فيه عليه اي على هدى ليفيد التخصيص لتنكيره هدى فان النكرة الواقعة مبتدأ تخصص بتقديم الخبر الظرف نحو في الدار رجل والتقدير
لا ريب فيه هدى فعلى الاول يكون الكتاب نفسه هدى وعلى هذا يكون ظرفا والاول ابلغ فالمشهور من القراء اولى لكونه ابلغ والوجه الثالث
ان يكون عطف على قوله في الوجه الاول وذلك خبره ذلك مبتدأ فالمعنى يكون الم مبتدأ وذلك مبتدأ ثانيا والكتاب خبره بالنصب خبر يكون فلا يرد
ان تعريف الخبر باللام يفيد حصره في المبتدأ فيلزم ان لا يكون سائر الكتب السماوية كتابا دفعه بقوله على معنى انه الكتاب الكامل دون غيره الذي يستاهل
ان يسمى كتابا بعين ان المقصود من حصر الجنس حصر الكمال فانه لغاية كماله في بابه ونقصان ما سواه من جنسه كانه الجنس كله وما عداه خارج عنه لا
يلزم نقصان سائر الكتب السماوية من جميع الوجوه او يكون الكتاب صفته بالنصب عطف على قوله خبره اي صفة ذلك وما بعده اي لا ريب خبره خبر ذلك
والجملة اي جملة ذلك الكتاب على الاول وجملة ذلك الكتاب لا ريب على الثاني خبر الم قال مولانا خسرو وقوله لا ريب على المشهورة مبني الخبر متعلق
بالوجهين الآت بتعين وكان ينبغي ان يقدم على الوجه الثالث ايضا لكنه اخره ايماء على ضعفه لان الم اذا كان اسما للسورة وذلك اشارة اليها كان
حصر الكمال فيها اثباتا لنقصان سائر السور فانها المقابلة لها لا الكتب المتقدمة فيلزم ارتكاب احد التكلفين الاول انه انما يلزم اذا لوحظ لحصر السورة
من حيث خصوصها واما اذا لوحظت من حيث انها قرآن فلا لانه مقابلها من هذه الحيثية هو الكتب المتقدمة لا سائر السور والثاني انه يجوز ان يراد بالم
السورة القرآن كله مجازا اقول هذا تعلق ذلك القول بالوجهين الآت بتعين مسلم وقوله وكان ينبغي ان يقدم عليه الوجه الثالث ايضا ممنوع لانه توطئة
للوجه الثالث ايضا ممنوع لانه توطئة للوجه الثالث فان كون جملة لا ريب فيه خبر ذلك يظهر بيانه فليس تأخير الوجه الثالث ايماء الى ضعفه وما ذكره
من وجه الضعف مدفوع بان بعض السور يجوز ان يكون كما قيل • كي شود تبت بدي تا نند با ارض ابلعى • على ان ذكر السورة وارادة الكتاب
شايع كما مر قبيل الوجه الثاني فلا تكلف فيما ذكره من التوجيه الثاني على ان ما ذكره من وجه الضعف يجري في الوجه الاول فتأمل والاولى وجه الاولوية
ان ههنا اعتبار جزالة اللفظ والمعنى وفيما تقدم اعتبار جهة اللفظ فقط فلا خفاء ان مرجع البلاغة الى الدلالات المعنوية دون اللفظية ان يقال
انها اي الآية المذكورة اربع جمل متناسقة اي منتظمة مرتبطة بعضها ببعض اما بان تظهر فائدة الثواني في الاوائل بان تكون الثواني تأكيدا
للاوائل وفائدة الاوائل في الثواني بان يكون نتائج لها وقد اشار الى الاول بقوله تقرر اللاحقة منها السابقة ولذلك لم يدخل العاطف اي الواو
بينهما لان كمال الاتصال يمنع العطف بها فالم الفاء لتفصيل تقرير اللاحقة منها السابقة جملة حقيقة اذا جعل مبتدأ محذوف الخبر او خبر
مبتدأ محذوف كما مر او حكما اذا اريد بها طائفة من حروف المعجم لانها لما ادت ما اريد بها من الايقاظ نزلت
منزلة جملة لا محل لها من الاعراب دالة على ان المتحدى به جعل المتحدى به مجزا عنه والمؤلف مجزا لهم على عكس ما في الكشاف فكانه نظر الى ان
اتصاف الكتاب بان المتحدى معلوم مكشوف هو المؤلف من جنس ما يركبون منه كلامهم وهذا ظاهر على ان يكون افتتاح السورة بالم للايقاظ
والتنبيه واما على تقدير ان يكون افتتاحها به لاجل كونه اسما للسورة او القرآن فوجه تقريره بالمؤلف مع انه لم يعلم لاحد مما مر من ان التسمية بالاسامي
حروف الهجاء للاشعار بان المسمى بها ليس الا كلاما عربية معروفة التركيب من مسمياتها وذلك الكتاب جملة ثانية مقررة لجهة التحدي ولا ريب

فيه

فيه ثالثة تشهد بها كما قد وقع في بعض النسخ المقول عليها بانه الكتاب المنعوت متعلق بقوله مقررة لجهة التحدي بغاية الكمال ثم سجل اي حكم قطعا
على كماله بنفي الريب فيه اذ لا كمال اعلى مما للحق واليقين ولا نقص ادنى مما للباطل المبين ولهذا قيل لبعض العلماء فيم لذتك قال في حجة تتبختر اتضاحا وفي شبهة
تتضاءل افتضاحا وهدى للمتقين مبتدأ بما يقدر له اي مع ما يقدر للهدى مبتدأ بالنصب بيده هو ونحوه رابعة خبر قوله هدى للمتقين تؤكد كونه حقا
لا يحوم الشك حوله فكل واحدة من هذه الجمل الاربع مقررة مؤكدة بحسب المعنى لما اتصلت به لفظا فلا مجال للعطف بينها فان قيل من جملة التقديرات
ان يكون الم مفردات معدودة ولا وجه لعطف جملة ذلك الكتاب عليها على هذا التقدير واذ لم تؤكد ما اريد بها فاي فائدة لبيان التقرير على هذا التقدير
قلنا فائدة الاشارة الى انه لو عبر بالجملة عما اريد بها لم يصح العطف ايضا واشار الى الثاني بقوله او يستتبع عطف على قوله تقرر السابقة منها اللاحقة فهذا
دخول العاطف للاستيناف حاصل الوجه الاول ان كل واحدة من الجمل الثلث الاخيرة من تلك الجمل الاربع مقررة لسابقتها وحاصل هذا الوجه ان كل واحدة
من الجمل الثلث الاول منها مستلزمة لما يليها استلزام الدليل المدلول كما قال استتباع الدليل للمدلول على سبيل كون السابق برهانا انيا او لميا للاحق
فاستلزام جملة الاولى الثانية من قبيل استلزام المعلول للعلة فتكون برهانا انيا واما استلزام الجملة الثانية الثالثة والثالثة الرابعة فمن قبيل
البرهان اللمي فان كونه بالغا حد الكمال علة لنفي الريب عنه وان نفي الريب عنه علة لكونه هدى للمتقين فان قيل ما وجه عدم دخول العاطف بينها
ح ومن اي قسم من اقسام الفصل قلنا الظاهر انه من قبيل فصل الجمل المستأنفة عما قبلها بان تكون الثانية جوابا عن سؤال غير السبب المطلق والخاص وبيانه
اي بيان الاولى انه لما نبه اولا على اعجاز المتحدى به من حيث انه من جنس كلامهم حصل هذا التنبيه بالم وقد عجزوا عن معارضته باقصر سورة يستتبع منه
جواب لما انه الكتاب البالغ حد الكمال واستلزام عطف على جواب لما ذكر يعني ان لا يتشبث الريب باطرافه اذ لا انقص مما يعتريه اي يعرضه الشك
والشبهة وما اي الذي كان كذلك كان لا محالة هدى للمتقين يعني ان هذا المعنى لما فهم من الم كان بحيث وجب ان يقال فما ذا يلزم من ذلك فقيل لا ريب
فيه فلما فهم منها ان الريب لا يتشبث باطرافه اذ لا انقص مما يعتريه الشك والشبهة كان بحيث وجب ان يقال فما ذا يلزم من ذلك فقيل هدى للمتقين فلما
لزم هو المقصود الاقصى من الكتاب انتهى اللزوم وانقطع السؤال والجواب وبعد ما يوجد في المجموع هذه النكت توجد في كل واحدة منها فنبه بقوله وفي
كل واحدة منها اي من تلك الجمل الاربع نكتة تنوين التنكير بدل علاوة شأن الجمل الاخر عن نكتة وذلك لا ينافي ان توجد في بعض الجمل نكتتان او اكثر ذات جزالة
صاحبة عظمة ففي الاولى ثلث نكت كما قال ففي الاولى اي الم الحذف لما عرفت ان الم اما مبتدأ محذوف الخبر او خبر مبتدأ محذوف والرمز الى المقصود وهو
الاعجاز اي كون القرآن معجزا لانه مركب مما تركب منه كلامهم مع التعليل كون القرآن من الله تع وكانه قيل ان القرآن وحي من الله لا كلام البشر اذ لو كان كلام البشر
لما عجزتم عن الاتيان بمثله مع ان تركيبه ليس الا من جنس ما تركبون منه كلامكم فلما عجزتم فاعلموا انه ليس كلام البشر بل كلام الله تعالى وفي الثانية اي ذلك الكتاب
فخامة التعريف اذ يستفاد منه حصر الكمال فيه وفي الثالثة اي لا ريب فيه تأخير الظرف حذرا عن ايهام الباطل في غيره من الكتب المتقدمة كما في لا فيها غول وفي
تقدم الريب على الظرف نفي الريب بالكلية عنه من غير تعرض لوجود ريب في غيره وفي الرابعة اي هدى للمتقين خمس نكت الاولى الحذف اي حذف المبتدأ وهو هو وان
هو هدى الثانية التوصيف بالمصدر هو هدى للمبالغة فانه من قبيل رجل عدل والثالثة ايراده منكرا للتعظيم لافادته انه هدى لا يكتنه كنهه والرابعة تخصيص
الهدى باللام في المتقين باعتبار متعلق بالمتقين الغاية والمآل اي بالذين تصير عاقبة امرهم ومآل حالهم التقوى فهذا كما يسمى الحق قتيلا والعصير خمرا بذلك
الاعتبار والخامسة تسمية المشارفين للسعادة والقاربين للتقوى متقيا مفعول تسمية فان المجاز باعتبار المآل قد يكون بطريق المشارفة كما في قتل
قتيلا وقد يكون بطريق الصيرورة مجردة عن المشارفة كما في قوله تع ولا يلدوا الا فاجرا كفارا فان الاتصاف بالفجور والكفر متراخ عن ولادة المولود فقوله
باعتبار الغاية بيان نوع علاقة المجاز وقوله تسمية الخ بيان صنعة المجاز حيث لم يقل للضالين الصائرين الى التقوى مع رعاية حسن المطلع هذا اشارة الى
نكتة لفظية للمجاز وتفخيما فان فيه مدحا للقابل للصفة الممدوحة حال كونه غير متصف بها تشانه ان المشارفة اشارة الى نكتة معنوية وهذا مبني
على الوجه المرجوح وهو الوجه الاول والمختار هو الوجه الثاني كما مر الذين هذا مع صلته مجرور المحل صفة مخصصة او كاشفة او مادحة وقد بين في
النحو تفتاها او منصوب المحل على المدح ايضا على انه خبر مبتدأ محذوف نوعا تعلقا بالمتقين خمسة اوجه واصل الذين في الخط اللذين بلامين احديهما لام التعريف
والاخرى لام نفس الكلمة اعني لام لذي واكتفي في الكتابة باحديهما فيه وفي نحوه لكثرة الاستعمال وكتب اللامان في تثنيته حيث يقال اللذان لقلة الاستعمال
يؤمنون بالغيب صلة الموصول والموصول مع صلته اما موصول باحد وجوه خمسة بالمتقين خلاصة الكلام في هذا المقام انه اما موصول به او مفصول
عنه وعلى الاول اما صفة مجرورة او مدح منصوب بتقدير اعني او نحوه او مرفوع بتقدير هم الذين وعلى الاول اما مقيدة او موضحة او مادحة كما بين
بقوله على انه مجرورة مقيدة اي مخصصة له للمتقين ان فسر التقوى بترك ما لا ينبغي شرعا وهذا المعنى مناسب لمعناه اللغوي الذي هو الاجتناب فحاصله
وهذا المعنى مناسب لمعناه اللغوي الذي هو الاجتناب فحاصله ان المتقي يطلق على من يترك المعاصي سواء اتى بالطاعات او لا فيكون الصفة مخصصة

دالة على بعض احوال الخارجة عنه واعترض عليه بان اجتناب المعاصي كما يستلزم الاتيان بالطاعات لان ترك الطاعة معصية لقوله لا يعصون الله
ما امرهم ويفعلون واجيب بان المراد بالمعاصي كما هو المتبادر ما تعلق به صريح النهي وترك المأمور به منهي عنه ضمنا وبان المعصية فعل ما نهي عنه والترك ليس
بفعل فلا يندرج مترتبة صفة بعد صفة على ان على المتقين والمراد التقوى ترتب التحلية بالحاء المهملة على التخلية بالخاء المعجمة اي ترتب التحلية بالايمان
وساير العبادات على التخلية عن شوائب الكفر والعصيان والتصوير اي ترتب التصوير عن الكدورات على التصقيل من صقل السيف جلاه والتشبيه
للمبالغة فالسيف يقبل النقوش الحسنة بعد التصقيل فكذا النفوس ولهذا قدم التقوى الذي هو الترك على الفعل الذي هو الايمان واقامة الصلوة
وايتاء الزكوة او موضحة عطف على قوله مقيدة اي صفة كاشفة للمتقين ولما اقتضى جعله صفة كاشفة كونه مساويا للمحدود للموصوف لان نسبة
الصفة الكاشفة بالموصوف بمنزلة الحد من المحدود وجب ان يفسر التقوى بما يعم الفعل والترك ولذا قال ان فسر التقوى بما يعم اي بمعناه
الشرعي فعل الطاعة باسرها وترك المعصية باجمعها ولما اقتضى هذا الوجه ايضا اشتمال الصفة على جميع ما تضمنه الموصوف وما ذكر في الصفة هنا
بعضها في الموصوف لا كله لان الموصوف يتضمن جميع الافعال الحسنة وجميع التروك دفعه بقوله لاشتماله اي لاشتمال الوصف فهذا تعليل لقوله موضحة
على ما هو اصل الاعمال واساس الحسنات عطف تفسير من الايمان كله من بيان لما والصلوة والصدقة عطف على الايمان فهذه الثلثة كناية عن
فعل جميع الحسنات وترك جميع السيئات فانها اي هذه الثلثة امهات الاعمال النفسانية والعبادات البدنية والمالية من قبيل اللف والنشر
الاجمالي فلا يلزم كون كل من الايمان واختيه اما للاعمال النفسانية واختيها لكن في عبارة الكشاف اشارة الى لطيفة قلت منها عبارة المحشي
ان جعل الايمان اصل العبادات واساسها لتوقف صحتها عليه وجعل الصلوة والصدقة اي العبادات البدنية والمالية لا اساسها فانها وان كانا
اصلين لها لا يتوقف صحتها على صحتهما كعدم توقف الولد على الام بخلاف البناء والاساس هكذا قيل اقول الآيات والاحاديث تدلان على كون كل
واحد من الايمان واختيه اصلا واساسا واما في قوله تعالى انما يتقبل الله من المتقين يدل على ان قبول الاعمال مبني على الايمان والانقياد فهو اصل
واساس وام للاعمال وقوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر يدل على ان الصلوة اصل واساس وام لها لان التخلية مقدم على التحلية وقوله
تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة يدل على ان الزكوة اصل واساس وام لها اذ جعل منع الزكوة من اوصاف المشركين وقوله من آمن بالله
ورسوله واقام الصلوة الحديث بتصدير الايمان على ساير الاعمال وقوله عليه السلام رأس الامر الاسلام يدل على ما يدل عليه الآية الاولى وقوله الصلوة عماد
الدين فمن اقامها فقد اقام الدين ومن تركها فقد هدم الدين وقوله العهد الذي بيننا وبينهم الصلوة فمن تركها فقد كفر يدل على ما يدل عليه الآية
الثانية وقوله الزكوة قنطرة الاسلام يدل على ما يدل عليه الآية الثالثة ولهذا لم يفرق النص بين الايمان بكونه اساسا وبين الصلوة والزكوة
بكونهما ابنين وما خفيت على المحشي المدقق نكتة عبارة الكشاف وانما عدل عن اسلوب عبارته لما ذكرناه ولان دعوى بلا دليل وفي عبارة المحشي لطيفة
قلت عنها عبارة الكشاف وهي ان جعل الايمان ام الاعمال النفسانية فان النية الصادقة والاخلاص في العمل والاخلاق الكريمة والملكات الملكية
متفرعة عليه وجعل الصلوة ام العبادات البدنية فان نوافل العبادات متولدة منها الا ترى ان من توضأ للصلوة يأتي بالنوافل من الصلوة
والتلاوة والاذكار والتسبيح وجعل الزكوة ام العبادات المالية فان من اعتاد اداء الزكوة لا يمتنع عن اداء الصدقات التطوعية احيانا
ويدل على ما ذكرناه عقل صحيح ونقل صريح ودلالة العقل عليه ظاهرة واما دلالة النقل فارجع من الادلة النقلية على قوله المستتبعة بالرفع
صفة امهات الاعمال لساير الطاعات المأمور بها والتجنب بالجر عطف على ساير الطاعات عن المعاصي المنهي عنها غالبا قيد للمستتبعة انما قيد به لان استتباع
الاصول للبواقي ليس امرا كليا تحقيقيا الا ترى الى قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر تحقيق والتجنب وقوله عليه السلام الصلوة عماد الدين
والزكوة قنطرة الاسلام صفة الصغاني تحقيق لقوله لساير الطاعات قدم الاول لانه مع كونه آية اوضح دلالة على المطلوب منها فظهر ان العدول عن
التصريح الى الكناية للتنبيه على انقسام الحسنات الى قلبية وقالبية ومالية وعلى ان هذه الثلثة اصول الاعمال وما عداها مندرجة تحتها وعلى مراتبها في الفضل
ترتيب ذكرها وعلى ان بعضها كالصلوة يستتبع ترك السيئات وعمل الطاعات او مسوقة عطف على موضحة او مقيدة للمدح فان التقوى ان حمل على معناه
الشرعي فان كان المخاطب جاهلا بذلك المعنى فالصفة موضحة والا فسوقة للمدح ولما اتصف المتقون بساير الصفات الفاضلة الصالحة للمدح غير المذكورة
ورد ان يقال لم خص المتقون بذكر هذه الاوصاف الثلثة دفعه بقوله وتخصيص الايمان بالغيب واقام الصلوة وايتاء الزكوة بالذكر اظهار لفضلها الفضل منه
الثلثة على ساير ما يدخل تحت اسم التقوى يعني لما كان الغرض من الصفة المادحة اظهار كمال الموصوف في قصد والثناء عليه كان الانسب ان يذكر من الصفات ماله زيادة
اثر في هذا الغرض بالنسبة الى ما عداه وليس هنا ملاحظة لاستتباعها لما عداها كما في كونها صفة كاشفة او على انه عطف على قوله على انه صفة مجرورة مدح
منصوبا او مرفوعا بتقدير اعني او هم الذين لف ونشر مرتب ووجه دلالة تغير الاعراب نصبا او رفعا على ما قصد به من مدح او ذم او نحوهما ان تغير المألوف يدل على زيادة ترغيب

في السابق المذكور ومزيد اهتمام بشانه لا سيما مع التزام حذف الفعل او المبتدأ وفرق بين المدح صفة والمدح اختصاصا بان الوصف في الاول
اصل والمدح تبع وفي الثاني بالعكس مع ان الغرض الاصلي في الاول اظهار كمال الممدوح والاستلذاذ بذكر ما يدل عليه وفي الثاني اظهار ان تلك الصفة
احق باستقلال المدح من ساير الصفات واما مفصول عنه عطف على قوله اما موصول بالمتقين فالمعنى اما غير موصول بالمتقين بل جملة مستأنفة
من مبتدأ وخبر فانه لما قيل هدى للمتقين فاختص المتقون بان الكتاب لهم هدى اتجه لسائل ان يسأل فيقول ما بال المتقين مخصوصون بذلك فوقع قوله الذين
يؤمنون بالغيب الخ كانه جواب لهذا السؤال مرفوع بالابتداء وخبره اولئك على هدى قال المحشي فيكون استينافا ولما ورد عليه ان الاستيناف في اصطلاحهم
ما يكون جوابا عن السؤال الناشي عن الكلام السابق كما قررنا انفا فلا وجه لعده مفصولا على انه على تقدير كونه منصوبا على المدح او مرفوعا يتعلق
بالسابق بمثل هذا الاعتبار مع انها عدا موصولا دفعه بقوله واعلم انه جعل المنصوب على المدح او المرفوع به موصولا كالصفة لانهما تابعان حقيقة وان
خرجا عن التبعية صورة وجعل المستأنف مفصولا لانه ليس تابعا حقيقة فان الصفة اذا قطعت عن اعراب موصوفها مدحا لم يتغير في المعنى بما قصد بها
من اجرائها على موصوفها واما المستأنف فقد قصد الاخبار عنه بما بعده لا اثباته لما قبله وان فهم ذلك ضمنا فليس موجها عليه حقيقة بل كالجارى ثم قال المحشي
اعترض شراح الكشاف بان المتقين ان حمل على الشارعين لم يحسن ان يجعل الذين يؤمنون بالغيب صفة ولا مخصوصا بالمدح نصبا او رفعا ولا استينافا ايضا
لان الضالين الصائرين الى التقوى ليسوا متصفين بشيء مما ذكر وحمل الكلام على الاستقبال والمشارفة يأباه سياق الكلام اقول هذا ذكرنا قبل في وجه
رجحان الوجه الثاني على الوجه الاول ودفعناه بقول من قبلنا فتذكر واجاب المحشي بوجه آخر حيث قال ان في هذا النوع من المجاز زمانين زمان النسبة
وزمان اثبات النسبة واعتبار المشارفة بالنظر الى زمان نسبة الهدى واعتبار حقيقة التقوى بالنظر الى زمان اثبات الهدى فلا اشكال ونظيره ان يقال
قتلت قتيلا كفن بثوب كذا ودفن بموضع كذا فان اعتبار المشارفة بالنظر الى زمان نسبة القتل واعتبار حقيقة القتل والتكفين والدفن بالنظر الى زمان
نسبة القتل فتدبر هذا كلامه وهذا الجواب انما يصح ان لو وقع الاخبار بعد مضي الزمانين وفيما نحن فيه ليس كذلك فيكون الوقف على تقدير الفصل والاستيناف
على المتقين تاما الوقف التام على ما فسره القراء هو الوقف على جملة مستقلة لا ترتبط بما بعدها بجملة هدى للمتقين مستقلة والذين يؤمنون اذا كان
مفصولا استينافا مستقل كذلك اي كلام مفيد بنفسه لا تعلق له بما قبله من جهة الاعراب والمعنى وان كان مرتبطا بما قبله ارتباطا معنويا من حيث كونه
عن سؤال ناش عما قبله فهذا يدل على انه اذا كان موصولا بالمتقين على الوصفية او المدح نصبا او رفعا يكون الوقف حسنا غير تام لانه وقف على كلام
مفيد غير مستقل بما بعده بدونه بل متعلق به في الاعراب او المعنى فلا يرد الاعتراض بانه اذا كان الذين مبتدأ وخبره اولئك على هدى ينبغي ان يكون الوقف
غير تام لان الارتباط ثابت في الاستيناف في الاعراب والمعنى والايمان في اللغة التصديق مأخوذ من الامن الذي يتعدى الى مفعول واحد نحو امنته اي جعلته
امنا وبالنقل الى باب الافعال يتعدى الى مفعولين نحو آمنته غيري اي جعلني غيري آمنا منه ثم استعمل في التصديق مجازا لغويا او حقيقة لغوية
واختاره المصنف حيث قال كأن المصدق بكسر الدال المشددة آمن المصدق بفتحها من التكذيب والمخالفة هذا بيان المعنى الحقيقي الاصلي الذي وضع اللفظ له
اولا في اللغة ثم وضع ثانيا فيها لمعنى آخر بينا سبه وتعديته اي تعدية الايمان بمعنى التصديق بالباء مع كونه متعديا بنفسه لتضمنه معنى الاعتراف
والاقرار وتعديته باللام لتضمنه معنى الاذعان والقبول والتضمين ان يقصد بلفظ معناه الحقيقي ويلاحظ معه معنى آخر يناسبه ويدل عليه بذكر شيء
من متعلقاته كقولك احمد اليك فلانا فانك لاحظت مع الحمد معنى الانهاء ودلت عليه بذكر صلته اعني كلمة الى اي احمد منهيا اليك حمدي اياه او بحذف
شيء من متعلقات الاول نحو يتجنى شوقا بحذف صلة هيج فانه يتعدى الى الثاني بكلمة الى يقال هيجه الى كذا التضمين معنى ذكر بالتشديد وفائدة التضمين
اعطاء مجموع المعنيين حتى هما فالفعلان مقصودان معا قصدا وتبعا فان المذكور مقصود اصالة والآخر تبعا باعتبار الحال نحو ولتكبروا الله
على ما هداكم اي لتكبروا الله حامدين على ما هداكم وقد ينعكس بان يجعل المتروك مقصودا اصالة والآخر تبعا كما فيما نحن فيه اي يعترفون مؤمنين واذا عرفت
تحقيق مفهوم التضمين فلا يشتبه عليك انه جمع بين الحقيقة والمجاز او المجاز المحض او الاضمار او الكناية وقد يطلق بمعنى قد يستعمل الا ان صلته الاطلاق
كلمة على الا بالباء بمعنى الوثوق حقيقة لكنه قليل يدل عليه كلمة قد ومجازا من حيث ان الواثق اي المعتمد صار ذا امن بيان للمناسبة بين المنقول عنه
والمنقول اليه فالهمزة للصيرورة وعلى الاول للتعدية والتحقيق ان الايمان في اصل اللغة بمعنى الذي آمنا ثم نقل في العرف لعلم تارة الى التصديق
واخرى الى الوثوق للمتضمنين المذكورين والمراد باللغة في قوله والايمان في اللغة التصديق ما يقابل الشرع بقرينة المقابلة اذ ذكر ما في مقابلة
فاللغة تعم العرف وبهذا التحقيق يندفع ما قيل ان هذا مخالف لما في تقرر في الاصول ان اللغة اصل لا يتصور النقل اليه فلا يقال منقول لغوي ومنه
الى الوثوق ما آمنت ان اجد صحابة اي ما صرت ذا امن به اي بقول ناوي السفر لا اثق بان اجد من ارافقه وكلا الوجهين حسن بالنظر الى نقل المعنى الاصلي
الى المعنى الشرعي اذ في التصديق حسن في يؤمنون اي يعترفون به او يثقون بانه الحق واما في الشرع فقد نقل الى التصديق بامور مخصوصة كان

الحال في سائر الحقائق الشرعية كذلك ولهذا قال فالتصديق بما علم بالضرورة انه من دين محمد عليه السلام ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بالاذعان والقبول بوجوب الصلوة اي لم يخبر عن وجوبها عند السؤال عنه وعن نيته عند السؤال عنها كان كافرا كالتوحيد والنبوة والبعث والجزاء فان كلا منها وان كان نظريا في نفسه علم بالضرورة كونه من دين محمد عليه السلام هذا مذهب الشيخين الاشعري وابي منصور واتباعهما وخالفه التكذيب وينافيه التوقف والتردد واعتبر اكثر الحنفية مع التصديق الاقرار ونسبه الامام الى الشيخ الاشعري ومجموع عطف على قوله فالتصديق اي الايمان بمجموع ثلثة امور احدها اعتقاد الحق اي الجزم به والاذعان له بقلبه نظريا كان او عمليا وثانيها الاقرار به باللسان وهو المسمى بالشهادة وثالثها العمل بمقتضاه ينبغي ان يخص هذا بالعمل عند جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج ولما ذكر مذهب الطوايف الثلث فرع عليه حكمه فقال فمن اخل بالاعتقاد وحده اي اقر وعمل بلا اعتقاد فالمراد بالاخلال بالاعتقاد عدم حصول التصديق في قلبه فمنافق وهو نوع من الكافر اي كافر غير مجاهر ومن اخل بالاقرار اي ترك الشهادة وما يقوم مقامها كالاشارة في الاخرس مثلا عامدا متمكنا سواء اعتقد وعمل اولا فالمراد بالاخلال بالاقرار الامتناع عن الاقرار قصدا على سبيل الجحود والعناد كما فعل ابو طالب فكافر مجاهر ومن اخل بالعمل بان ارتكب الكبيرة ففاسق وحكمه استحقاق العذاب بالنار وفاقا عند ارباب المذاهب وهذا غير ما نقل عن السلف ان الايمان اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان لان مرادهم الايمان الكامل لا اصله فهم على ان مرتكب الكبيرة لا يخرج عن الايمان قال الامام الواحدي الكفر على اربعة انحاء كفر انكار وكفر جحود وكفر معاندة وكفر نفاق فمن لقي ربه بشيء من ذلك لم يغفر له اما كفر الانكار فهو ان يكفر بقلبه ولسانه ولا يعتقد الحق ولا يقر به واما كفر الجحود فهو ان يعرف الحق بقلبه ولا يقر بلسانه ككفر ابليس واما كفر المعاندة فهو ان يعرف الحق بقلبه ويقر بلسانه فلا يدين به ككفر ابي طالب واما كفر النفاق فهو ان يقر بلسانه ويكفر بقلبه وكافر عند الخوارج اذ مذهب جمهورهم ان كل معصية كفر ومنهم من فرق بين الصغيرة والكبيرة وخارج عن الايمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة فانهم يجعلون الكفر ضد الايمان لا نقيضه فيجوز ارتفاعهما يرد على ظاهر كلام المص هنا انه يفهم منه ان المخل بالعمل وحده مؤمن محقق وليس بكافر عند جمهور المحدثين كما هو كذلك عند اهل السنة وهذا ينافي ما قالوا من ان الايمان مجموع ثلثة امور فان سلب احد اجزاء الشيء يستلزم انتفاءه وجه الدفع انهم لم يجعلوا المعصية كفرا مطلقا بل شرطوا في كونها كفرا الجحود والانكار وكذا لم يجعلوا شيئا من الطاعات ايمانا على حدة الا بشرط تحقق التصديق والاقرار قد يقال ان الرأس واليد من اعضاء الانسان ومعلوم ان الانسان ينتفي بانتفاء الرأس دون اليد كذا التصديق والا[illegible] على ان استلزام انتفاء الجزء انتفاء الكل انما هو في الماهيات الحقيقية دون الماهيات الاعتبارية والذي اي الذي يدل على انه اي على ان لفظ الايمان موضوع في الشرع للتصديق بما ذكر وحده من غير ان يعتبر معه الاقرار والعمل وجوه الاول قوله انه سبحانه وتعالى اضاف الايمان الى القلب بيّنه وفصّله بقوله فقال كتب في قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن بالايمان ولم تؤمن قلوبهم ولما يدخل الايمان في قلوبكم وظاهر ان المضاف الى القلب وفعله هو التصديق وحده والثاني قوله وعطف عليه العمل الصالح في مواضع لا تحصى وظاهر ان العطف ينافي الجزئية الا اذا تضمن نكتة وكثرة الوقوع لا تلائمها والثالث قوله وقرنه اي الايمان بالمعاصي قال اقول الاحسن ان يقول فقال بالفاء التفصيلية كما سبق وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال وظاهر ان منافي الشيء لا يجامعه اذ الضدان لا يجتمعان يا ايها الذين امنوا اقول الاحسن ان يأتي بالواو العاطفة هنا وفي الآية الثانية كالآيات السابقة او ان يتركها فيها كتب عليكم القصاص في القتلى فانه اثبت الايمان مع القتل عمدا اذ لا قصاص بدونه الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فانه يفيد اجتماع الايمان مع الظلم والا لم يكن لنفي الظلم فائدة اقول هذا الاستدلال انما يصح ان لو اريد بالظلم المعصية دون الشرك والظاهر ان المراد به الشرك كما يجيء في سورة الانعام قال المحشي في وجه الاستدلال فان اللبس لا يقتضي نفي الملبوس به بل بقاءه واستتاره اقول لفظ المذكور ان كان من الباب الرابع يكون بمعنى تسجيل الثوب يقال لبس الثوب يلبسه بالفتح لبسا بالضم وان كان من الباب الثاني يكون بمعنى الخلط وما في الآية من الثاني فكيف يصح ما ذكره فافهم مع ما فيه منصوب المحل على انه حال من فاعل يدل واشارة الى وجه رابع وغير الاسلوب للتنبيه على انه من جملة مخترعاته والمعنى مع ما في كون الايمان موضوعا في الشرع للتصديق بما ذكر وحده من قلة التغيير عن اصل الموضوع له لانه مقيد والاصل مطلق بخلاف ما اذا جعل لمجموع ثلثة امور فانه علة لقلة التغيير اقرب الى الاصل من مجموع ثلثة امور لظهور القرب بين المطلق والمقيد وهو عطف على قوله قلة التغيير اي ومع ما فيه من كون الايمان تصديقا فقد تعين الارادة في الآية الكريمة بمعنى انه لا يجوز ان يراد به المجموع لا بمعنى انه لا يجوز ان يراد به غير التصديق اصلا وكذا القصر المستفاد من قوله اذ المعدى بالباء هو التصديق اي الايمان بمعنى التصديق فالمراد به القصر الاضافي اي هو التصديق لا المجموع ولو حمل على التعيين والقصر على حقيقته لزم ان يكون قوله هذا منافيا لقوله وكلا الوجهين حسن في يؤمنون وهذا التعيين مبني على ان يكون الباء في قوله للتعدية واما اذا كانت للمصاحبة او للآلة كما سيأتي فلا يتعين بل يجوز ان يكون بمعنى المجموع ايضا كما قيل اقول استدلال المص مبني على الظاهر فتامل

وفاقا

وفاقا بيننا وبين المعتزلة ثم اختلف يعني ان القائلين بان لفظ الايمان في الشرع موضوع للتصديق بما ذكر وحده اختلفوا في ان مجرد ذلك التصديق بالقلب هل هو كاف في كون الشخص مؤمنا مستحقا للجنة سالما عن الخلود في النار لانه المقصود من التكليف بالايمان او لا بد من انضمام الاقرار به مع التمكن منه يعني ان الخلاف فيما اذا كان قادرا على الاقرار وتركه لا على وجه الاباء اذ العاجز كالاخرس مؤمن اتفاقا والمصر على عدم الاقرار اي من تركه على وجه الاباء مع المطالبة به كافر وفاقا لكون ذلك من امارات عدم التصديق ثم اعتبار الاقرار ان كان لاجراء الاحكام عليه في الدنيا من الصلوة خلفه وعليه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشور والزكوات ونحو ذلك فلا بد ان يكون على وجه الاظهار على الامام اي الوالي على اجراء الاحكام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفي مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره فان قيل لا وجه لهذا الاختلاف بعد الاتفاق على ان الايمان موضوع للتصديق والاستدلال عليه بالادلة التي تدل عليه اذ تدل على انه لا حاجة الى انضمام الاقرار قلنا الاتفاق والاستدلال انما هو في الايمان والاختلاف في كون ذلك التصديق وحده معتبرا او كافيا في ترتب حكم الايمان عليه في الاخرة وهو نيل الثواب والنجاة عن العقاب لجواز ان يكون مؤمنا ولا يعتبر ايمانه الا بالاقرار ولما كان المشهور عند اهل الحق ان الايمان الواجب على العبد هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان وهو مروي عن ابي حنيفة مال المص الى هذا القول حيث قال ولعل الحق لم يجزم به خلافا لبعض الثقات وضعف دليل هو الثاني اي اعتبار انضمام الاقرار واستدل عليه بقوله لانه تعالى ذم المعاند اراد به من عرف الحق واعتقده بقلبه ولكن لا يقر بلسانه اكثر من ذم الجاهل المقصر اراد به من لا يعرف الحق لتقصيره في النظر الصحيح ولما كان هذا الدليل ضعيفا للفرق القوي بين السكوت عن الاقرار على وجه المعاندة والامتناع حين المطالبة به وبين مجرد السكوت عنه من غير امتناع فان الاول من امارات عدم التصديق كما مر دون الثاني فذمه من هذه الحيثية لا يدل على كون الاقرار من حيث انه اقرار ركنا من اركان الايمان او شرطا من شروطه اشار اليه بقوله وللمانع ان يجعل الذم للانكار عند المطالبة بالاقرار لا لعدم الاقرار للتمكن منه فان قيل قد اتفق السلف على ان الايمان يزيد وينقص معناه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية فاذا كان التصديق هو الايمان لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان قلنا السلف هم الشهود العدول وما لاحد من قولهم العدول فما ذكروه حق واما الثاني ففهمه وفيه دليل على ان العمل ليس من اجزاء الايمان واركانه وجوده بل هو مزيد عليه والزايد موجود والناقص موجود والشيء لا يزيد بذاته فلا يجوز ان يقال الانسان يزيد براسه بل يقال يزيد بلحيته وسمنه ولا يجوز ان يقال الصلوة تزيد بالركوع والسجود بل يقال تزيد بالاداب والسنن وهذا تصريح بان الايمان له وجود ثم بعد الوجود يختلف حاله بالزيادة والنقصان فان قيل فالاشكال باق لان التصديق شيء واحد فكيف يزيد وينقص قلنا ان نفس التصديق يزيد وينقص بكثرة النظر في الادلة والبراهين وقلة امعان النظر في ذلك ولهذا يكون ايمان الصديقين اقوى واثبت من ايمان غيرهم او نقول الايمان في الشرع يزيد وينقص بزيادة الاعمال ونقصانها وبهذا امكن الجمع بين ظواهر نصوص الكتاب والسنة التي جاءت بزيادة الايمان ونقصانه اقول والتحقيق في المقام ان من قال ان التصديق لا يزيد ولا ينقص قوله صحيح لانه لا يزيد ولا ينقص ذاتا ومن قال ان التصديق يزيد وينقص قوله صحيح لانه يزيد وينقص قوة وضعفا فكلا القولين صحيحان ومن جعل الايمان مركبا من التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان فلا نزاع في قبوله الزيادة والنقصان اجزاء وقوة وضعفا وههنا مذهب رابع اختاره الكرامية وهو ان الايمان فعل اللسان فقط اي مجرد الاقرار وزعموا ان المنافق مؤمن ظاهرا كافر باطنا فله حكم المؤمن في الدنيا وحكم الكافر في الاخرة والعياذ بالله وحاصل المذاهب اربعة احدها ان الايمان فعل القلب وهو التصديق وفعل اللسان وهو كلمتا الشهادتين وفعل سائر الجوارح اي الطاعات والثاني انه فعل القلب والثالث انه فعل القلب واللسان معا والرابع انه فعل اللسان فقط وانما اطنبنا الكلام في بحث الايمان ثم لخصناه على وجه الايمان لانه من ضروريات الدين ومهمات الاسلام يسر الله تعالى علينا المبدأ والاختتام وهذه الآية اول ذكر الايمان من كلام الملك الديان فوقع التفصيل والتحقيق في موضعه فلا تغفل عنه كلما اتى من القرآن في موقعه والغيب ضد الشهادة مصدر في الاصل وهو كل ما غاب عنك ويراد به اسم الفاعل ولهذا قال وصف به الجار مع المجرور مرفوع المحل قائم مقام الفاعل او للمبالغة كرجل عدل كالشهادة والغيب في قوله تعالى عالم الغيب والشهادة اي الغائب والشاهد والعرب تسمي المطمئن من الارض بفتح الهمزة اسم موضع ومكان اي موضع الطمأنينة لا اسم مفعول لان اطمأن لازم فرد وبالكسر اسم فاعل بمعنى النسب نحو تامر ولابن او يجوز ككون عيشة راضية لكن اذا ذكر يكتب الهمزة على صورة الياء من الارض بيان المطمئن والخمصة بالنصب عطف على قوله المطمئن وهي في الاصل بمعنى الجوعة ويراد بها اللحمة التي اذا استلت الدابة من المأكول انتفخت التي تلي الكلية الحلة صفة للحمة غيبا مفعول ثان لانه غاب عن الابصار والتذكير باعتبار المكان او لانه في الاصل مصدر او فيعل عطف على قوله مصدرا اي صفة مشبهة يعني انه في الاصل غيّب بالتشديد والكسر على وزن فيعل خفف كتخفيف قيل ملك من ملوك حمير دون الملك الاعظم كانه الذي له قول اي ينفذ قوله والمراد به بالغيب هنا الخفي الذي لا يدركه الحس ولا يقتضيه بديهة العقل وهو ان الغيب قسمان قسم استأثر الله تعالى لا دليل عليه هو المعنى المراد بقوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو كما سيجيء في سورة الانعام وقسم نصب عليه الدليل

والمراد بالدليل ما يعم العقلي والنقلي كالصانع وصفاته هذا ما نصب عليه دليل من جهة العقل واليوم الاخر واحواله هذا ما ثبت بدليل نقلي
وهو ان القسم الاخر المراد بالغيب في الاية لان كون الغيب مفعول يؤمنون بواسطة البا يقتضي تعلق العلم به بالضرورة فانه تع مدح الصابرين الى
التقوى بانهم يؤمنون بالغيب الذي عليه دليل بان يتفكروا فيه واستدلوا به عليه فيحصل لهم الايمان فيدخل فيه العلم بانه تع اي بوجوده لا بكنه ذاته
وبصفاته والعلم بالاخرة فان في تحصيل هذه العلوم بالاستدلال نوعا من المشقة فيستحق المدح فان قيل لو كان المراد بالايمان بالغيب ما ذكر
يلزم ان يكون قوله تع والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالاخرة هم يوقنون مستدركا قلنا قوله تع يؤمنون بالغيب محمول
على العلم والايمان الاجمالي وما بعده يعم الايمان التفصيلي فهذا من قبيل عطف التفصيل على الاجمال هذا اي كون المراد بالغيب القسم الثاني من الخفي
المذكور اذا جعلته اي البا او الغيب صلة للايمان المتضمن معنى الاعتراف او هو بمعنى الوثوق مجازا او اوقعته اي الغيب موقع المفعول
بواسطة البا وان جعلته موضع بالغيب للاضمير في الكل الضمير في ثلثة مواضع لظهور المراد حالا اي تقدير من الايمان ملتبسين بالغيب فلا حاجة الى تضمين
والمجاز بل يكون بمعنى التصديق والمؤمن به محذوف للتعميم كان الغيب بمعنى الغيبة والخفاء والبا للمصاحبة والمعنى انهم يؤمنون غائبين عنكم كما يؤمنون
بحضرتكم لا كالمنافقين الذين اذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم كما سيجي هذا الوجه اعتباري اذ لا منافاة
بين كونهم غائبين وكونهم غائبين عن المؤمن به في كون الغيب بمعنى الغيبة او غائبين عن المؤمن به عطف على قوله عنكم من ايمان ملتبس بالغيب
عن المؤمن به وهو ايمان من امن بمحمد صلى الله عليه وسلم غائبا عنه هذا في غير الصحابة شاهد وا بعض المعجزات معاينة منه عليه السلام او ايمان من امن بكل
ما كان غائبا مما اوجب ايمانه لما روى ان ابن مسعود قال والذي لا اله غيره ما امن من احد افضل من ايمان بغيب عن المؤمن به قال في الكشاف وبعضهم
ما روى ان اصحاب عبد الله ذكروا اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وايمانهم فقال ابن مسعود ان امر محمد كان بينا لمن رآه والذي لا اله غيره ما امن
مؤمن افضل من ايمان بغيب قيل هذا كلام ادعائي ذكره ابن مسعود تسلية لاصحابه اذ لا نزاع في فضيلة الصحابة ثم قرأ هذه الاية ولما استشهد
بالاية علم ان البا للملابسة لا للتعدية وقيل المراد بالغيب القلب لانه مستور عن الحس فلا حاجة الى التضمين والمجاز والمعنى يؤمنون بقلوبهم
اشارة الى الغيب للاستغراق لا كمن يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم وفي تفسير الغيب وجوه كثيرة ذكرها صاحب التيسير تركناها للتيسير فالبا على الاول وهو
ان يراد بالغيب القسم الاخير او الصلة للتعدية وعلى الثاني وهو الخفي ان يراد بالغيب القسم الاخير والصلة للتعدية وعلى الثاني وهو ان يكون الغيب
بمعنى الغيبة اي على تقدير كونه حالا للمصاحبة وعلى الثالث وهو ان يكون بمعنى القلب للالة ويقيمون الصلوة ذكر لاقامة الصلوة اربعة معان
فعلى الاولين يقيمون استعارة تبعية وعلى الثالث مجاز مرسل وعلى الرابع كناية وتستمع وجه كل واحد منها فالمعنى الاول قوله اي يعدلون اركانها
ويحفظونها من ان يقع زيغ ميل واعوجاج في افعالها مأخوذ من اقام العود اذا قومه اي الاقامة بمعنى تسوية الاجسام واستعيرت لتسوية
الصلوة وتعديل اركانها اي شبهت تسوية الصلوة بتسوية الاجسام ثم اشتق منها يقيمون والمعنى الثاني قوله او يواظبون عليها مأخوذ
من قامت السوق اذا نفقت اي راجت واقمتها عطف على قوله قامت السوق اذا جعلتها نافقة رائجة فان رواج السوق كانتصاب الشخص
في حسن الحال والظهور فاستعمل القيام فيه والاقامة في ترويجها ثم استعير منه للمداومة على الشيء اي شبهت المداومة على الصلوة بترويج السوق
واقامتها من حيث ان كلا منهما يجعل متعلقه مرغوبا اليه واستشهد على استعمال الاقامة في ترويج السوق قال اي الشاعر اقامت غزالة
اسم امرأة شبيب الخارجي سوق الضراب المضاربة بالسيف هذا مصراع لاهل العراقين اي اهل بصرة وكوفة والمراد بهم الحجاج واتباعه
حولا قميطا كناية عن التمام كانه شد بالقماط اي الحبل هذا مصراع ومعنى البيت جعلت غزالة سوق المضاربة نافقة ذات رواج سنة كاملة
وقصتها ان الحجاج قتل زوجها وهي حاربته سنة كاملة وهزمته ولذلك قيل في هجو الحجاج • اسد علي وفي الحروب نعامة • نتي ا تنفر من صفير
الصافر • هلا كررت على غزالة في الوغى • بل كان قلبك في جناحي طائر • ومن جملة حكاياتها العجيبة انها دخلت الكوفة ومعها ثلثون فارسا
وكان فيها ثلثون الف مقاتل من اتباع الحجاج فصلت صلوة الصبح وقرأت في صلوة الصبح سورة البقرة فيها التجارب بعدها وهرب الحجاج ومن
معه من الجند فانه تعليل لكون الاقامة بمعنى المواظبة اذا حوفظ عليها اي الصلوة كانت كالنافق الرائج الذي يرغب فيه واذا ضيعت اي الصلوة
كانت كالكاسد المرغوب عنه والمعنى الثالث قوله او يتشمرون لادائها من غير فتور ولا توان مأخوذ من قولهم قام بالامر واقامه اذا جد
فيه واجتهد في تحصيله بلا توان وتجلد تكلف الجلادة والظاهر وهو ان في قولهم قام بالامر لخ تعدا اذا فرغ عن الامر وتقاعد زاد المص بعد قوله
قام بالامر قوله واقامه اشارة الى ان الباء في قوله قام بالامر للتعدية وذكر قوله اذا جد فيه وتجلد اشارة الى ان الجد والتجلد على تقدير كون الباء
للتعدية صفة المصلي وفي الصلوة غايته ان يكون بطريق اللزوم لان معنى القولين نقيض بعد الخطاط وسواه بعد اعوجاجه وعلى التقديرين يكون

مسببا

مسببا عن الجد والتجلد فيكون مجازا مرسلا واشار بقوله وضده الى ان ضد قولهم قام بالامر واقام اذا جد فيه وتجلد قعد عن الامر وتقاعد الى ان العلية
بينهما انما هي باعتبار المعنى اللازم لهما فاذا كان ذلك في الاول الجد والتجلد يكون في الثاني التكاسل والتهاون بالضرورة فلا يرد على عبارة المص
ما اورد على عبارة الكشاف من ان الاقامة اذا كانت مأخوذة من قام بالامر كان معناه جعل الصلوة متجلدة متشمرة لان المصلي متشمر في ادائها
بلا فتور عنها والمعنى الرابع قوله او يؤدونها وجه دلالة لفظ الاقامة على هذا المعنى ان همزة اقام للصيرورة فقوله تع ويقيمون الصلوة معناه يصيرون
ذا قيام اي ذا صلوة بان يعبر بلفظ القيام عن الصلوة لاشتمال الصلوة عليه لكونه بعض اركانها فيكون انتصاب الصلوة بعد قوله يقيمون على
انه مفعول مطلق من غير لفظ فعله على طريقة قعدت جلوسا والمفعول المطلق يجوز كونه منونا ومعرفا باللام كما في ارسلها العراك عبر عن الاداء
بالاقامة لاشتمالها عليه لما يفهم من قوله عبر عن الاداء بالاقامة فانه يفهم منه ان يعبر عن نفس الصلوة بالقيام على القيام لان معنى اقامتها جعلها
قائمة بمعنى ذات قيام كما قالوا ان عيشة راضية بمعنى ذات رضا ثم جعلها ذات قيام كناية عن ادائها عبر بها لان القيام مع كونه ركنا في نفسه كل
لا شرف الاركان وهو قراءة القرآن كما عبر عنها اي الصلوة بالقنوت وهو القيام او الدعاء او الطاعة حيث قيل وكانت من القانتين فانه بمعنى
المصلين والركوع حيث قيل واركعوا مع الراكعين والسجود حيث قيل وكن من الساجدين والتسبيح حيث قيل ولولا انه كان من المسبحين واذا جاز التعبير
عن الصلوة بالتسبيح لوجوده فيها وان لم يكن ركنا منها فلان يعبر عنها بما هو ركن اولى فيصح ان يراد بالصيرورة ذا قيام الصيرورة ذا صلوة وهي
انما تكون بادائها فلذا عبر عن الاداء بالاقامة فمعنى يقيمون الصلوة يؤدونها ويظهرونها في الخارج قال بعضهم ان هذه المعاني بعضها بعيد
وبعضها ابعد فكانه ظن ان المعاني في الاربعة ينبغي ان تكون متساوية فدفعه المص بقوله والاول اي المعنى الاول اظهر اي ارجح في نفسه عن سائر
المعاني لانه اشهر وهو ظاهر والى الحقيقة اي الى المعنى الحقيقي العرفي وهو تقويم العود وتسويته اي ازالة اعوجاجه اقرب لان فيه ايضا التسوية
وازالة الاعوجاج غايته انه في احدهما في الاجسام وفي الاخر في المعاني اي الافعال وابعد عطف على قوله اظهر علله بقوله لتضمنه التنبيه على
ان الحقيق بالمدح من راعى حدودها الظاهرة من الفرائض والسنن وحقوقها الباطنة من الخشوع والاقبال بقلبه على الله تعالى لان التسوية
وازالة الاعوجاج في الامور المعنوية هو ان يكون بحسب الظاهر وان يكون بحسب الباطن لا المصلون عطف على قوله من راعى الذين هم على صلوتهم ساهون
ولذلك اي لكون ذكر الاقامة والتعديل متضمن التنبيه المذكور ذكر في سياق المدح الذاكر هو الشارع والمقيمين الصلوة فالمقام مقام قال
وفي موضع الذم فويل للمصلين ومن ثم قيل المصلون كثير والمقيمون لها قليل وكثير من الافعال التي حث الله تعالى على توفية حقه ذكره
بلفظ الاقامة نحو قوله تع ولو انهم اقاموا التورية والانجيل ونحو قوله تع واقيموا الوزن بالقسط والصلوة فعلة بفتح الفاء والعين فقلبت
الواو الفا من صلى اذا دعا يعني انها حقيقة لغوية في الدعاء ومجاز في العبادة المخصوصة اي الاركان المعلومة كالزكوة من زكى من
التزكية بمعنى التنمية او التطهير ثم نقل الى تعرف المال وكتبا بالواو على لفظ المفخم بكسر الخاء من التفخيم بمعنى امالة الالف نحو مخرج الواو والفه
الامالة بمعنى توكيها ولا في الترقيق بمعنى اخراج اللام من اسفل اللسان نحو لام لفظ الله اذا كان ما قبلها مكسورا نحو بالله وبسم الله والحمد لله
وانما سمي الفعل بفتح الفاء المخصوص اي العبادة المعروفة بها الضمير راجع الى الصلوة لاشتماله على الدعاء فيكون من باب ذكر الجزء وارادة
الكل وقيل قائله صاحب الكشاف اصل صلى حرك الصلوين وهما العظمان الناتيان من جانبي العجز وفي بعض النسخ حرك الصلوين يعني ان اصل
صلى عنده حقيقة لغوية في تحريك الصلوين اي طرف الاليتين مجاز اي مرسل في العبادة المخصوصة استعارة في الدعاء وبين وجه العلاقة
بين المعنى الاصلي والمجازي اما بالنظر الى المجاز المرسل فبقوله لان المصلي يفعله اي يتحرك في ركوعه وسجوده فيكون من باب ذكر الجزء وارادة
الكل ايضا قال ابو علي الصلوة من الصلوين وذلك لان اول ما يشاهد من احوال الصلوة هو الركوع ثم السجود واما القيام فلا يختص
بالصلوة واشتهار هذا اللفظ وهو الصلوة او صلى في المعنى الثاني اي المنقول اليه وهو الاركان المعلومة مع عدم اشتهاره في الاول لا يقدح
في نقله اي اللفظ عنه اي عن الاول الى الثاني هذا الكلام دفع لما يقال ان صلى بالمعنى الثاني اشهر منه بالمعنى الاول فكيف يصح القول بان هذا
منقول منه بل جواب عما قال الامام الرازي من ان هذا الاشتقاق يفضي الى الطعن في كون القرآن حجة لان الصلوة من اشهر الالفاظ واشتقاقه
من تحريك الصلوين من ابعد الاشياء معرفة ولو جوزنا ذلك ثم انه خفي واندرس بحيث لا يعرفه الا الآحاد لجاز مثله في سائر الالفاظ ولو جاز لما
قطعنا بان مراد الله من هذه الالفاظ ما يتبادر افهامنا اليه بل لعل المراد تلك المعاني المندرسة هذا كلام الامام والدفع ظاهر ثم بين وجه العلاقة
بين المعنى الاصلي والمجازي الثاني اي الاستعارة بقوله وانما سمي الداعي مصليا فهذا متعلق من حيث المعنى بالوجه الاخير وهو ان يكون الصلوة منقولا
من تحريك الصلوين فكانه قيل اذا كان اشتقاق الصلوة من تحريك الصلوين فما وجه استعمالها في الداعي فبين بان وجه استعمالها فيه انه يشبه

طرق الاستعارة كما قال تشبيها له في تخشعه بالراكع والساجد ان شبه الداعي في تخشعه بالمصلي فاستعير لفظ المصلي للداعي بهذا الجامع حاصله ان الصلوة نقلت اولا من تحريك الصلوين الى الاركان المعلومة واشتهرت فيها فصارت حقيقة شرعية فيها ثم استعيرت منها للدعاء بجامع التخشع قال المحشي وكان الصواب ما اختاره الجمهور واستدل عليه بالوجهين الذين ذكرهما الشريف في حاشية الكشاف مستدلا على الضعف حيث قال وفيه ضعف من وجهين الاول ان الاشتقاق مما ليس بحدث قليل والثاني ان الصلوة بمعنى الدعاء شايعة في اشعار الجاهلية ولم يرو عنهم اطلاقها على ذات الاركان بل ما كانوا يعرفونها فاني يتصور لهم التجوز عنها ثم اعترض المحشي على الوجه الثاني بقوله وفيه بحث لانا لا نم كونهم المجوزين لم لا يجوز ان يكونوا اهل الشرع حتى يصير منقولا شرعيا اقول اطلاق الصلوة على الاركان انما هو في شرع محمد عليه السلام واهل الجاهلية ليسوا باهل الشرع فضلا ان يكونوا اهل شرع محمد عليه السلام واستدل المحشي بالوجهين الآخرين حيث قال اما الثاني فلان اخذ الحركة من صلي لا يوافق القاعدة والمقاعدة والقياس على الاستعمال الشرعي يقتضي ان يكون بمعنى اوجد الصلاة كما ان معناه في الشرع اوجد الصلوة واما رابعا فلان ذكر الجزء وارادة الكل انما يصح اذا كان ذلك مقصودا من الكل كما تقرر في موضعه وههنا ليس كذلك بخلاف ما اختاروه كما بينا ولا تغفله المحشي بقيل اقول ماذكره من الوجوه على تقدير التسليم انما يدل على الضعف دون الخطأ فالصواب في عبارة المحشي ليس بصواب ومما رزقناهم الجار والمجرور اعني مما متعلق بقوله ينفقون معطوف على الصلة قبله والمجرور اما موصولة او موصوفة اي نكرة بمعنى شيء او مصدرية يراد به المرزوق فيصح انفاقه والرزق بالفتح مصدر وبالكسر اسم المصدر ويجوز ان يوضع موضع المصدر والمعنى بقوله الرزق في اللغة الحظ وهو النصيب من الخير وقيل بمعنى العطاء وقيل بمعنى الملك قال الامام النسفي الرزق يكون ملكا كما في الآية اي مما ملكناهم ويكون غذاء قال تع ومامن دابة في الارض الا على الله رزقها ويكون طعاما قال تع فليأتكم برزق منه ويكون مالا قال تعالى الله يبسط الرزق ويكون نيل قال الله تع وما انزل من السماء من رزق ويكون هبة قال تع واذا حضر القسمة اولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم المراد هبة الشيء لغير الورثة والكل راجع الى الاعطاء والمعنى يدل على ماذكره بقوله قال الله تع وتجعلون رزقكم انكم تكذبون قال المحشي اي حظكم نقلا عن مجمل اللغة انه بمعنى الشكر اقول تفسير المص هذه الآية في سورة يبافي التقدير لانه مما اذ يقول معناه اي شكر رزقكم ولين بمعنى الشكر اذ قدره مضافا والعرف خصه اي الرزق الذي اسم المصدر بتخصيص الشيء بالحيوان اي تقرير الشيء عليه بحيث لا يوجد في غيره وتمكينه مجرور معطوف على قوله تخصيص من الانتفاع به اي بالشيء الذي يراد به المرزوق اراد بالتمكين عدم صرف قدرته وابقاء ميلا وعدم منع الاعطاء الكثرة اي القدرة والتجويز اذ لا يتصور في غير الانسان ولا يجوز في الحرام فيدخل رزق الانسان وسائر انواع الحيوان من المأكول وغيره هذا راي المعتزلة وبعض اصحابنا وراي الاكثر انه سوق الله الى الحيوان ما ينتفع به فيخرج ما لم ينتفع به وان كان السوق للانتفاع فان من ملك شيئا وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع به يقال انه لم يكن رزقا له فيصح ما يقال كل احد يستوفي رزقه ولا ياكل رزق غيره بخلاف ما اذا اكتفى في كون الشيء رزقا بمجرد صحة الانتفاع والتمكن منه كما في التعريف الاول نظرا الى ان انواع الاطعمة والثمرات تسمى ارزاقا ويؤمر بالانفاق منها اقول هذا خلاصة ما ذكره المحشي في تحقيق كلام المص وفيه بحث اذ التعريف الذي اختاره المص ليس فيه الا الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر في مفهومه كما صرح به في الكتب الكلامية ويلزم على التعريف الذي هو راي الاكثر ان لا يصح تفسير الآية به والا لزم ان ياكل شخص رزق غيره والقول بان المنفق بعيد وان ياكل ذلك الرزق قبل الانفاق بعيد وحمل تفسير الآية عليه مما لا يقبله اهل التفسير والاحسن ان يفسر الرزق بما مكن الله تع الحيوان من الانتفاع سواء كان بالتغذي وبغيره مباحا كان او حراما والمعتزلة لما استحالوا على الله ان يمكن من الحرام بناء على اصلهم الفاسد ان التمكين من القبيح لانه اي الله منع الانتفاع به اي الحرام وامر بالزجر عنه اي بمنع الغير من الانتفاع به هذا دليل عقلي على ان الحرام ليس برزق ويرد عليه ان الدليل العقلي لا يثبت اللغة اي عدم اطلاق الرزق لما تقرر عند العلماء ان تصحيح اللغة لا يجوز بالراي قالوا جواب لما الرزق لا يتناول الحرام للوجهين النقليين ذكر الاول بقوله الا ترى ان الله تعالى اسند الرزق الى نفسه ايذانا بانهم ينفقون الحلال الطلق بالكسر بمعنى الحلال وتوصيف الحلال به بقصد الصراحة اي الحلال الخالص فان تعليل الايذان والقياس تعليله ظاهر دما قيل الظاهر في عبارة المص ان بالواو بدل الفاء عطفا على قوله ان الله انفاق الحرام لا يوجب المدح وذكر الثاني بقوله وذم عطف على قوله اسند المشركين على تحريم ما رزقهم الله تعالى بقوله قل ارايتم ما انزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا لا نزاع بيننا وبين المعتزلة في ان المراد بما رزقناهم الحلال وانما النزاع في انهم فهموا الحلال الا بسبب فعند المعتزلة انه من جهة ان الحرام ليس برزق عندهم والاسناد الى الله تع للاشعار بانه لا يكون الا حلالا وعندنا من جهة ان المدح والانصاف بالتقوى انما يكون بالانفاق من الحلال واصحابنا اجابوا عن الوجهين اما عن الاول فبانهم جعلوا الاسناد اليه تع للتعظيم اي لتعظيم الحلال ولا يدل ذلك على عدم كون ما عداه للمضاف مضافا اليه التحريص اذا علم المنفق ان الله رازق زال خوف الفقر بالانفاق واما عن الثاني فبقولهم والذم لتحريم ما لم يحرم اي المذمة لتحريمهم الحلال لانه فيه نصب النفس منصب الشارع وافتراء عليه واما حكم المجتهد فانما

هو بالاستنباط من النص او الاجماع والنازل منزلته واختصاص ما رزقناهم بالحلال اشارة الى سوال من طرف المعتزلة وجوابه من طرفنا فما تقرير السوال من طرفهم فان قولهم ان يقولوا انكم وافقتمونا في ان المراد بالرزق ههنا هو الحلال وهو من احد دلائلنا وتقرير الجواب لنا ان ذلك بقوله للقرينة انا انما قلنا فيه للقرينة وهي ان الآية مسوقة لمدح المتقين بانفاقهم بما رزقهم الله والمدح انما يكون بالانفاق من الحلال وان الاتصاف بالتقوى يقتضيه بيانا والتخصيص للقرينة لا يوجب اتفاق على الاطلاق وتمسكوا اي اصحابنا لشمول الرزق له اي للحرام بقوله عليه الصلوة والسلام هذا دليل نقلي في حديث عمرو بن قرة روي عن صفوان بن امية قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاء عمرو بن قرة فقال يا رسول الله ان الله كتب علي الشقوة فلا اراني ارزق الا من دفي بكفي فاذن لي في الغناء من غير فاحشة فقال عليه السلام لا اذن لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت اي عدو الله لقد رزقك الله طيبا فاخترت ما حرم الله من رزقه فان قوله عليه السلام ما حرم الله عليك من رزقه صريح في ان الرزق قد يكون حراما مكان ما احل الله لك من حلاله اما انك لو قلت بعد هذه المقالة ضربتك ضربا وجيعا وبانه دليل عقلي لو لم يكن الحرام رزقا لم يكن المتغذي به اي بالحرام طول عمره مرزوقا وليس كذلك لقوله تع ومامن دابة في الارض الا على الله رزقها اجيب عن هذا الدليل العقلي بانه تع قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه لسوء اختياره هذا الجواب من طرف المعتزلة وهو بعينه مذكور في شرح المقاصد حاصله ان الملازمة مسلمة وكذا بطلان التالي مسلم لكن المقدم غير واقع على انه منقوض بمن مات ولم ياكل حلالا ولا حراما فانه لم يرزقه الله تعالى وهو باطل للآية المذكورة فكما جوابنا هذا الكلام بعينه مذكور ايضا في شرح المقاصد قال بعض اهل الكلام ولعله اشارة الى ان اصحابنا اجابوا بان من مات ولم ياكل حلالا ولا حراما كان منتفعا في رحم امه بالغذاء الحاصل في الرحم فيكون مرزوقا كان المعتزلة ان يجيبوا بان من اكل الحرام طول عمره كذلك في رحم امه فيكون ممن رزقه الله تع اقول اطلاق الدابة على ما في الرحم لغة وعرفا غير مسلم فتامل ويمكن الجواب اما عن الاول فبان يقال انا نفرض ان المتغذي به طول عمره صبي غير بالغ الى درجة الاختيار حتى يقال انه اعرض عما سبق اليه من المباح لسوء اختياره ولو بلغ حد الاكتساب والاختيار نفرض انه تع لم يسبق اليه شيئا من المباح فيلزم ان لا يكون مرزوقا وهو باطل فان قيل فح يكون مضطرا فيباح له ذلك قلنا قد تقرر في الاصول ان المحرم ولو حرمة باقية حالة الاضطرار ولين وان الحرام حرام في نفسه غاية ما في الباب ان المضطر حق له ان يتناول منه قدر ما يسد رمقه الا الى قدر الشبع واما الجواب عن الثاني فانا نختار انه ليس بمرزوق ونقول معنى الآية والله اعلم ومامن دابة تتصف بالمرزوقية بان ياكل ويشرب الا على الله رزقها كما قالوا معنى قولهم كل حيوان يذبح بالسكين كل حيوان يتصف بالمذبوحية ليخرج السمك اقول ولو اورد المص بدل الآية لانه خلاف الاجماع الحاصل من الامة قبل ظهور المعتزلة كما ذكر في شرح المواقف لم يرد النقض المذكور ولا يحتاج الى التطويل المسطور وانفق الشيء اي المتعدي من هذا اللفظ اذ يجيء منه اللازم نحو انفق الرجل اي افتقر وانفده اي المتعدي من هذا اللفظ اذ يجيء منه اللازم ايضا نحو انفد القوم اي ذهبوا او فني زادهم لا يقال لحسن البيان بالمتعدي بين معاني حكم اللازمين كذلك لانا نقول الكلام ههنا في الواقع في الآية اي ينفقون وهو متعد اخوان اي بينهما اشتقاق اكبر فان بينهما تناسبا في التركيب اذ اكثر الحروف والمعنى اذ معنى انفق الشيء اخرجه من يده ومعنى انفده افناه ولو استقريت الالفاظ وتراكيبها نحو نفد ونفد ونفي ونفع ونفق ونفر ونفس ونفث ونفح ونفخ وجدت ما يوافقه في الفاء والعين اي كل ما فاؤه نون وعينه فاء دالا على معنى الذهاب والخروج فانفاق المال اخراجه من اليد وصرفه الى الحاجة وهو في قوله تع خشية الانفاق هو الافتقار والنفوق هلاك الدابة والنفاق بالفتح رواج السوق وبالكسر مخالفة السر العلانية والانتفاق خروج اليربوع من النافقاء ومرجع الكل الى الذهاب والفناء والظاهر من هذا الانفاق صرف المال في سبيل الخير لانه مطلق وذكر في مقام المدح فيراد العموم فرضا كان او نفلا ومن فسره بالزكوة لم يقصر عليها بل ذكرا فضل انواعه اذ المطلق ينصرف الى الكامل والاصل فيه اذ مرتبة قرب الفرائض اعلى من مرتبة قرب النوافل وما يحصل به زيادة القرب هو الاصل وخصصه بها اي خصص الانفاق المذكور بالزكوة لاقترانه اخيها وشقيقها اي اختها وهي الصلوة فان الزكوة مذكورة في القران في جنب الصلوة في مواضع شتى وذلك قرينة لارادة الزكوة بالانفاق لكن مقام المدح يقتضي العموم وتقديم المفعول يعني الجار والمجرور مفعولا على الاطلاق تنبيها على انه بحسب المعنى مفعول به بعض ما رزقناهم ينفقون وان كان بحسب اللفظ يقدر هناك موصوف اي شيئا مما رزقناهم للاهتمام به وجه الاهتمام التخصيص اعني حصر التصدق في بعض المال الحلال كانه قال ويخصون اي يجعلون بعض المال الحلال منفردا بالتصدق به قال الشريف في حاشية الكشاف فلا يقال ادخال من التبعيضية يغني عن التقديم للتخصيص فان انفاق البعض يتبادر منه عدم الشمول ومن ثمة كان فيه صيانة وكف لانا نقول يجوز مع انفاق البعض الشمول على انه تحمل مرجوح فاذا قدم زال احتماله بالكلية يرشدك الى ذلك ما تجد من الفرق بين قولك انفق زيد بعض ماله وبعض ماله انفق والمحافظة على رؤوس الآي اي لرعاية الفواصل وادخال من التبعيضية عليه للكف عن الاسراف المنهي عنه قال تع ولا تبذر تبذيرا وقال تع ولا تبسطها كل البسط بل للتنبيه على ان في كونه المرء متقيا يكفي انفاق بعض ما رزقه الله قيل هذا مبني على ان يراد بالانفاق مطلق صرف المال في سبيل الخير لا على ان يراد به الزكوة اقول من فسر بالزكوة لم يقصر عليها كما عرفت فما يكون ادخال من التبعيضية للكف المذكور

ويحتمل ان يراد به الانفاق من جميع المعادن جمع معدن وهو موضع العدن بمعنى الاقامة ومعدن كل شيء مركزه التي صفة المعادن منحهم الله اي اعطاهم
اياها من النعم الظاهرة والباطنة فان الرزق لا يتناول النعم الظاهرة والباطنة كما قيل الارزاق نوعان ظاهرة للابدان كالاقوات وباطنة
للقلوب كالمعارف والعلوم وكان اللفظ مطلقا والعام يقتضي الاجرا على الاطلاق كان جائز الارادة بل راجحا على تخصيصه بالاموال وايد هذا الاحتمال
بالحديث حيث قال ويؤيده قوله عليه السلام ان علما لا يقال به ككنز لا ينفق منه وقال حكيم الجود العام بذل العلم شعر فان المال يفنى عن قريب
وعلم الله باق لا يزال • وقع في بعض النسخ بدل المعادن المعاون بالواو وهو جمع معون وهو اسم لموضع العون وهو يتناول كل ما يقع به معاونة
المحتاجين فان الغني يعين بماله وذا الجاه بجاهه وشجاعته وذا العلم بتعليمه وذا القدرة بنصرة العاجزين واليه اي الى هذا الوجه ذهب من قال
من المحققين في تفسير الاية ومما خصصناهم به من انوار المعرفة يفيضون واعلم ان من لطايف هذه الاية اشتمالها على جميع العبادات فالايمان عبادة
قلبية والصلوة عبادة قالبية والانفاق عبادة مالية واعم منها والذين يؤمنون بما انزل اليك اي يصدقون بالقران المنزل عليك وما انزل
من قبلك وبالكتب المنزلة على الانبياء من قبلك كالتورية والانجيل والزبور وصحف الانبياء كلها فان قيل ما الفايدة في عطف قوله تع وما انزل من
من قبلك على قوله بما انزل اليك مع ان كل من يؤمن بما انزل الى الرسول عليه السلام فهو يؤمن بما انزل من قبله اي بساير الانبياء وكتبهم قلنا فائدته
الايذان بان المراد بالايمان بما انزل من قبله الايمان به قصدا واصالة قبل ان تنسخ تلاوته لا الايمان به في ضمن الايمان بما انزل الى رسول الله عم
فان قيل الايمان بالكتب المنزلة يندرج تحت الايمان بالغيب فذكره هنا مستدرك قلنا قد مر الجواب هناك ان المراد بالاول الايمان الاجمالي وبالثاني
الايمان التفصيلي فينبغي ان يكون هذا مراد من قال ذكره هنا للاعتنا بشانه كانه العمدة فان قيل على تقدير ان يكون المراد بالغيب الاحكام والتصديقات
الاستدلالية يكون معنى قوله تع يؤمنون بالغيب يصدقون بالتصديقات المكتسبة بالنظر الصحيح من الدلايل فما معنى التصديق بالتصديق قلنا مبنى الكلام
تضمين الايمان معنى الاقرار كانه قيل يؤمنون معترفين بالغيب اي بجميع الاحكام المستندة الى الاية التي علم كونها من دين رسول الله صلى الله عليه وسلم بالضرورة
ومن جملتها الحكم بحقية الكتب واعلم ان في عطف هذه الجملة على ما قبلها وجوها اربعة لان المعطوف اما ان يكون مغايرا للمعطوف عليه مغايرا
له اولا وعلى الاول اما ان يكون المعطوف عليه الذين يؤمنون بالغيب او المتقين وعلى الثاني اما ان يكون المعطوف متحدا بالمعطوف عليه بالذات او
طايفة منه والمص بين كل واحد من الوجوه الاربعة ثم اي الذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك مؤمنوا اهل الكتاب اقول هذا
انما يصح على الوجهين الاولين دون الآخرين فلا وجه للتخصيص بمؤمني اهل الكتاب على وجه اطلاقه كعبد الله بن سلام وهو كان من علماء اليهود وحسن
اسلامه واضرابه اي امثاله جمع ضرب كشرب واشراف معطوفون على الذين يؤمنون بالغيب هذا هو الوجه الاول داخلون معهم مع الذين يؤمنون بالغيب
في جملة المتقين وزمرتهم دخول اخصين تحت اعم اي المتقين فح لا يكون قوله يؤمنون بالغيب صفة كاشفة للمتقين لعدم الاتحاد اذ المراد
تعليل التغاير المعطوفين ذاتا باولئك المعطوف عليهم اي الذين يؤمنون بالغيب الذين امنوا عن الشرك والانكار خبر المراد وهولاء المعطوفين اي
الذين يؤمنون بما انزل اه مقابلوهم اي الذين لم يشركوا ولم ينكروا لانهم كانوا اهل الكتاب لمعترفين ببعثة النبي عليه السلام الى المراد بالاولين
هم الذين امنوا عن الشرك والانكار وبالموصول الثاني مقابلوهم وهم الذين انتقلوا من دين من غير تطرق الشرك والانكار فيكون قوله الذين يؤمنون
بالغيب الآية صفة مقيدة للمتقين تفصيلا لهم وكذا قوله تع والذين يؤمنون بما انزل اه كما قال فكانت الاية تفصيلا للمتقين وهو اي العطف
المذكور قول ابن عباس قال ابن عباس وابن مسعود رض ان الايتين من اول السورة نزلتا في مؤمني العرب والايتين بعدها نزلتا في مؤمني
اهل الكتاب لانه لم يكن للعرب كتاب كانوا مؤمنين به قبل رسول الله صلى الله عليه وسلم او على المتقين عطف على قوله على الذين يؤمنون وهذا هو
الوجه الثاني وكانه قال هدى للمتقين عن الشرك والذين امنوا من اهل الملل فلا يكون قوله تع يؤمنون بالغيب صفة كاشفة للمتقين كالوجه الاول
ويحتمل هذا الوجه الثالث ان يراد بهم الاولون باعيانهم لا مقابلوهم فح يكون كل واحد من الموصولين داخلين في جملة المتقين لكن لا كدخول الاخصين
تحت اعم اذ لا تغاير بينهما بالذات كما ورد عليه ان العطف المقتضي للمغايرة ينافي هذا الاحتمال دفعه بقوله ووسط العاطف كما وسط في
في قوله الى الملك القرم وابن الهمام القرم هو الفحل الكرم الذي لا يحمل عليه ثم سمي به السيد والهمام من اسماء الملوك معناه عظيم الهمة اولا
يهم باحد عامة وليث الكتيبة في المزدحم الكتيبة بمعنى الجيش والمزدحم موضع الازدحام وهو المعركة معنى البيت الى الملك الجامع للسيادة والشرف
والذي كالشيء عنه وقوله الشعر الآتي من الحماسة وهو لابن زيابة في جواب حارث بن همام الشيباني حين قال شعر يا ابن زيابة ان
تلقني • لا تلقني في النعم العازب • يعني يا ابن زيابة انت ان تجدني لا تجدني راعي الانعام في المراعي البعيدة منك والعازب من عزب اي
ساي بعدت في المرعى وبعده البيت شعر وتلقني يشتد بي اجرد • مستقدم البركة كالراكب يا لهف زيابة للحارث الصابح فالغانم فالآيب للتلهف كلمة الاستغاثة

فرس تعبر النور
سم

ا د كا غراف معبدا لركب
لا كا غراف المرسم

بحر ابل
صدر بل

اللذنة بمعنى العدو

اللم الكال الابيع

يتحسر بها على ما فات والزيابة اسم ابي الحارث عداد يا حسرة لابي من اجل الحارث فيما حصل مرامه واتصف من الاوصاف المتعاقبة ذالصابح
هو المغير صباحا والغانم من وجد الغنيمة والآئب بمعنى الراجع اي رجع الى قومه سالما عطفها بالفا نظرا الى ترتيب في الاوصاف اي صبح فغنم
فآب قيل تهكم به بمعنى انه لم يحصل له تلك الاوصاف فان الحارث توعد ابن زيابة بالقتل ثم نكص عن جوابه وبعده شعر والله لو لاقيته وحدي
لآب سيفانا مع الغالب • اراد معنى لكنه التفت ادعاء الظهور ان الغلبة اي المقتلة واخذت سيفه والمراد سيفه اشار المص بتكثير الامثلة الى ان
عطف بعض الصفات على بعض في الكلام قد يكون بالواو وقد يكون بغيرها على ما يعتقد من حال الحروف العاطفة ووجه الدفع ان العطف لا يقتضي
التغاير في الذات قطعا بل ان توسط اداته بين الذوات اقتضت تغايرا في الذات وان توسطت بين الصفات اقتضت تغايرا في المفهوم وقد
ترجح ههنا الثاني لان وضع الذي ليكون مع صلته صفة للمعرفة ولذا قال على معنى انهم الجامعون رابطا ذلك بقوله ووسط العاطف اي هذا المعنى
قوله على معنى متعلق بقوله وسط بين الايمان بما يدركه العقل وهو الذي افاده قوله الذين يؤمنون بالغيب جملة اي بالاجمال قيد للايمان ناظر الى ان يكون
حالا ومفعول يؤمنون محذوف على قصد العموم والاتيان بما يصدقه اي بما يكون مصداقا للايمان وامارة له من العبادات البدنية المستفادة من قوله يقيمون
الصلوة والمالية المستفادة من قوله ومما رزقناهم ينفقون وبين الايمان بما لا طريق اليه اي بالا بدركه العقل ابتداء ولو بالاجمال غير السمع وهو الذي افاده
قوله يؤمنون بما انزل اليك في مناط بين لطهم دون الاول لان الاول يجوز ان يدرك بالسمع ايضا وكرر الموصول ولم يكتف بعطف الصلة هذا الكلام قيد
لهذا الاحتمال الذي هو الوجه الثالث تنبيها على تغاير القبيلين من الصفات المعطوفة والمعطوف عليها اي الايمان بالغيب والايمان بما انزل حتى كان
بالاخريات غير الموصوف بالاوليات وتباين السبيلين من العقل والسمع جا فادة التكرير هذا المعنى هو دلالته على الاستبداد اي الاستقلال
نكانما بلغا في التباين وصفا حدا نزلا فيه منزلة المتباينين ذاتا او طايفة منهم عطف على قوله الاولون هذا هو الوجه الرابع اي يحتمل ان يراد بهم
طايفة من الاولين لا كلهم وهم مؤمنوا اهل الكتاب على ان يكون الاولون عاما شاملا لهم ولمن امن من الشرك فلا يرد ما يقال ان الاولين هم الذين
آمنوا عن الشرك والانكار فلا يتناول مؤمني اهل الكتاب فلا وجه لتفسير الطايفة منهم بقوله وهم مؤمنوا اهل الكتاب فانهم ذكرهم مبتدأ تخصيص
بعد العام والاول حال عن الجملة اي جملة الذين يؤمنون كذكر جبرئيل وميكائيل خبر المبتدأ بعد الملائكة مع دخولهم في الاولين تشريفا لهم وتعظيما لشانهم
حيث جمعوا الايمانين اصالة اعني الايمان بالقرآن والايمان بالكتب الالهية المتقدمة بخلاف من آمن بالقرآن من اهل الشرك فان ايمانه بالكتب المتقدم عليه
ليس اصالة اقول يوهم هذا الوجه ان يكون عبد الله بن سلام واضرابه اشرف واعظم من كبار الصحابة وترغيبا لامثالهم اي لغيرهم ممن آمن بالكتب السابقة دون
القرآن في ان يؤمنوا بالقرآن ايضا ورجح العطف الاول على الثلثة بقرب المعطوف وبان الاصل في العطف هو التغاير بالذات وبان تفاوتهم بالتقوى
ظ فلا وجه لاخراجهم ورجح الثاني على الاخيرين بالوجه الثاني مما ذكر ورجح الثالث على الرابع بان الحمل على العطف الخاص على العام غير مناسب للمقام لان سوق
الكلام لمدح القرآن بكونه هدى وكونه هدى للمشركين اولى على كماله في باب الهداية من كونه هدى لاهل الكتاب والظاهر من ترتيب المص الرجحان المذكور
والانزال نقل الشيء من على الى اسفل والفرق بينه وبين التنزيل قد مر في اول الكتاب بما يليق المعاني اشارة الى جواب سؤال هو قوله بتوسط طوقته
الذوات الحاملة لها وقد مر بعض تحقيق ما ذكر ولعل نزول الكتب الالهية على الرسل في كيفية اخذ الملك جبين بان يتلقفه الملك من الله تع هو الاخذ
بسرعة تلقفا روحانيا غير مكتسب بكسوة الحروف اذ لا يصح ان يكون ذاته تع محلا للفظ الحادث والكلام النفسي لا يفارقه ولكن الملك السامع يأخذ اخذا
روحانيا وينزل به ويؤديه بلفظ نفسه وبيان كلام تع لانه دال عليه او يحفظه من اللوح المحفوظ فانه تع خلق فيه خطابه النظم المخصوص وينزل به فيلقنه من الملقن
على الرسول المناسب بما سبق صيغة الجمع اقول قد ثبت في الرواية ان القرآن انزل من اللوح المحفوظ في ليلة القدر الى السماء الدنيا على الملائكة الكتبة ليكتبوه
ثم كان ينزل جبرئيل عليه السلام بامر الله تع على رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثلث وعشرين سنة فالاحسن ان يقول ويحفظه من سماء الدنيا واقول قد ورد في
الخبر عن موسى عليه الصلوة والسلام انه قال سمعت كلام الله تع من جميع الجهات وسمعه بكل عضوي فعرفت من هذا انه كلام الله فلا يجوز ان يكون سماع جبرئيل
كذلك قيل الاشاعرة جوزوا ان كلامه الازلي بلا صوت وحرف كما يجوز رؤيته بلا كم وكيف والمراد بما انزل اليك القرآن باسره اي بكليته وهو في الاصل
العقد الذي يشد به الاسير والشريعة عن آخرها اشار الى ان ما انزل اعم من الوحي المتلو ولما ورد عليه ان ذلك لم يكن منزلا وقت ايمانهم فكيف قيل انزل بلفظ
الماضي قال وانما عبر عنه بلفظ المضي وان كان بعضه مترقبا فدفعه اولا بقوله تغليبا للموجود على ما لم يوجد فيكون مجازا من تسمية الكل اي جميع القرآن باسم جزئه
اي بعضه وثانيا بقوله تنزيلا للمنتظر منزلة الواقع فيكون استعارة باعتبار تشبيه غير المحقق وورد الفاضل التفتازاني في حاشيته على الكشاف اعتراضا
على الوجهين حيث قال ويورد على كلا الوجهين اولا انه جمع بين الحقيقة والمجاز ولا يتصور معنى مجازي يعم المعنى الحقيقي والمجازي ليكون من عموم المجاز
وثانيا ان وجوب اشتمال الايمان على الكل المترقب لا ينافي الاخبار عنهم في ذلك الوقت بانهم يؤمنون بالسالف اذ الايمان بالمترقب انما يجب عند

تحققه وان اريد الايمان بان كل ما ينزل فهو حق فهذا حاصل الآن من غير حاجة الى اعتبار تحقق نزوله واجاب عن الاول بقوله والجواب ان الجمع
الممنوع هو ان يراد باللفظ معا الحقيقي والمجازي على ان كلا منهما مراد باللفظ وههنا اريد المعنى الذي بعض اجزائه من افراد الحقيقة دون البعض
وعن الثاني بقوله والجواب انه لما وجب ذكره في مقام الاخبار عنهم بانهم يؤمنون بكل ما يجب الايمان به ان يتعرض لذلك ايضا وقد اورد يؤمنون بلفظ
المضارع المنبئ عن الاستمرار وهذا ظاهر اذا اريد بالذين يؤمنون مطلق المؤمنين واما اذا اريد الذين امنوا من اهل الكتاب فلا يخلو عن تكلف وتعسف
قال المحشي في جعل غير المحقق منزلة المحقق اقول فيلزم ان يكون الجواب هو الثاني دون الاول وليس كذلك فالاحسن ان يقال نظيره في الاحتياج الى التاويل
قوله تعالى حكاية عن الجن انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى بين وجه التنظير فان الجن لم يسمعوا جميعه هذا محل التاويل ولم يكن الكتاب بكله منزلا حينئذ
وهذا التاويل الآخر فالتاويل احد الوجهين المذكورين بان غلب المسموع على غير المسموع والمنزل على غير المنزل او شبه غير المسموع بالمسموع وغير المنزل بالمنزل
فافهم وبما انزل من قبلك عطف على قوله بما انزل اليك في قوله والمراد بما انزل اليك سائر الكتب السابقة كما ذكرنا والايمان بهما اي بما انزل اليه وبما انزل
من قبله جملة اي حال كونه فرض عين اي على كل احد وبالاول اي الايمان بما انزل اليه دون الثاني اي بما انزل من قبله فان تفصيله ليس فرضا على احد
تفصيلا من حيث انا متعبدون مكلفون بتفاصيله فرض لان المرء لا يمكنه ان يقوم بما اوجبه الله تعالى علما وعملا اذا علمه تفصيلا ولكن على الكفاية
لا فرض عين لان وجوبه على كل احد يوجب الحرج بالنظر الى كل احد وفساد المعاش بالنظر الى الكل لان الايمان لكل حكم شرعي في القرآن وبالتفصيل
والاخبار والامثال الواقعة فيه على وجه التفصيل يحتاج الى الجد والتحصيل والتعلم في ازمنة متطاولة وذلك لا يمكن الا بترك الاشتغال بامر التعيش
فيؤدي ذلك الى الاخلال بالمعاش وفساده ويؤدي الى ترك الجهاد المفضي الى غلبة الكفار **وبالآخرة هم يوقنون** يعلمونها علما قطعيا لا يشوبه شك انها كاينة
بكيفية مخصوصة مطابقة للواقع اي يوقنون ايقانا زال معه مع ذلك الايقان ما كانوا عليه من الاعتقاد الذي يزعمون انه ايمان بالآخرة مع انه ليس
بايقان بل هو جهل محض من ان الجنة بيان ما لا يدخلها الا من كان هودا او نصارى هذا من جملة جهالاتهم وان النار لن تمسهم الا اياما معدودة وهي ايام
عبادتهم العجل هذا انما على ان يكون المراد بالذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك مؤمني اهل الكتاب فلا فهم امام فرع عطف على ما كانوا
او بجر وعطف على قوله لان الجنة والثاني اقرب لفظا ومعنى في نعيم الجنة اهو من جنس نعيم الدنيا وغيره فان اليهود بعد ما اتفقوا على الاقرار
بالنشاة الاخرى والحشر الجسماني اختلفوا فذهب طائفة منهم الى ان نعيم الجنة من جنس نعيم الدنيا وان تلذذ اهلها بمطاعمها ومشاربها ومناكحها
كما في الدنيا وذهب آخرون الى ان التلذذ الجسماني انما احتيج اليه في هذه الدار لاجل نماء الاجسام وللتوالد واهل الجنة مستغنون عن ذلك
فلا يتلذذون الا بالنسيم والرياح الطيبة الملاصقة بهم والسماع اللذيذ من الالحان والفرح وفي دوامه وانقطاعه ان اختلفوا ايضا في دوام نعيم
الجنة وانقطاعه وفي تقديم الصلة اي بالآخرة على يوقنون ويوقنون خبر لقوله هم فهي جملة اسمية عطفت على الفعلية قبلها فهي صلة ايضا وبناء
يوقنون على هم اي جعله خبرا له تعريض حاصله ان ههنا حصرين الاول مستفاد من تقديم الصلة اعني بالآخرة والثاني من تقديم الفاعل المعنوي
اعني هم على الفعل وكل من الحصرين افاد من معنى التعريض غير ما افاده الآخر وان اشتركا في التعريض بمن عداهم من اهل الكتاب هذا توطئة لما بعد
من الناظرين عطفهما عليه على طريقة اعجبني زيد وكرمه اذ المراد ذكره حيث قال وبان اعتقادهم في امر الآخرة غير مطابق ناظر الى قوله وفي تقديم الصلة
ولا صادر عن ايقان ناظر الى قوله وبناء يوقنون عليهم وفي الكلام لف ونشر مرتب اي في تقديم الآخرة تعريض بما كانوا عليه من اعتقاد الآخرة غير
مطابق للواقع وفي بناء يوقنون تعريض بانه قولهم ليس بصادر عن ايقان واليقين اتقان العلم اي احكامه بنفي الشك والشبهة عنه والمراد العلم
المتقن بالاستدلال متعلق بنفي الشك لذلك اي لاجل ان اليقين اتقان العلم بالاستدلال لا يوصف به علم الباري تعالى والعلوم الضرورية قيل كان فيه
ردا على الامام حيث قال في التفسير الكبير اليقين العلم بعد الشك ووجه الرد انه اذا كان العلم بعد الشك لم يصح ان يوصف به العلوم الضرورية بل يختص بالنظريات
والظاهر انه يستعمل في المعنيين ويختص باحدهما بحسب المقام وقيل ما ذكره المص هنا منقوض بقولهم الضروريات من اجلى البديهيات واقوى اليقينيات
وبقول المص في سورة التكاثر فان علم المشاهدة اعلى مراتب اليقين فانه تصريح بان العلوم المستندة الى المشاهدة من اليقينيات مع انها علوم
ضرورية **اقول** لليقين معنى لغوي وهو العلم وزوال الشك وربما عبر عن الظن باليقين وعن اليقين بالظن كما صرح به في كتب اللغة ومعنى
اصطلاحي وهو ما ذكره المص هنا فلا وجه للرد ولا ورود للنقض لحمل على احد المعنيين فتأمل والآخرة تانيث الآخر الذي هو نقيض الاول بمعنى
المتاخر لانه يقال فاعل من آخر بمعنى تاخر كما ان الآخر افعل منه صفة الدار وهي مؤنث سماعي بدليل قوله تعالى تلك الدار الآخرة على تكون الآخرة
صفة الدار فغلبت تغريب على كونها صفة الدار يعني انها كانت صفة الدار مطلقا ثم غلبت على دار معينة بحيث لا تستعمل في غيرها **اقول** فيه نظر لانها
استعملت في غيرها كما في قوله تعالى فاخذه الله نكال الآخرة والاولى اي الكلمة الاخرى والاولى وفي قوله يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت في الحيوة الدنيا

وفي الآخرة اذ يراد بها القبر كالدنيا تانيث الادنى بمعنى الاقرب والادنى رتبة يعني كما ان الدنيا صفة غالبة على هذه الدار والصفات الغالبة
اذا ذكرت تستغني عن ذكر موصوفها ولذا قلما يذكر موصوفهما وسميت الدنيا بها لدنوها او لدناءتها وسميت الآخرة بها لتاخرها عن الدنيا وبعد
فنائها وعن نافع انه خففها بحذف الهمزة والقاء حركتها على اللام اي وبلآخرة وقرئ يوقنون بقلب الواو همزة لضم ما قبلها اي لضمة جارها وهو
الياء اجراء لها مجرى المضمومة يعني ان كل واو وقعت مضمومة يجوز قلبها همزة كما في وجوه ووقتت فيقال اجوه واقتت واجريت
الواو المضموم ما قبلها مجرى الواو المضمومة نفسها ونظيره شعر جرير وقيل شعر ابي حية النميري يصف ابنيه موسى وجعدة بالكرم
والاشتهار به لحب اللام جواب قسم محذوف ولم يؤت بقد مع انه ماض مثبت لجوازه بحذفها او لضرورة الوزن واصل حب حبب بضم
العين ككرم فادغم بالاسكان او بنقل الضمة فيجوز في الحاء حركتان اي صار محبوبا الموقدان مرفوع به الى متعلق بحب اذ بها موقدي
نار القرى موسى وجعدة هما علمان وعطفا بيان لقوله الموقدان اذ بمعنى الوقت بدل الاشتمال من العلمين افادهما الوقود بالضم مصدر بمعنى
الايقاد وبالفتح ما يوقد به من الحطب وغيره اي حب الى ابناي وقت اضاءة وقودهما اياهما والاستشهاد فيه ان قلب الواو المضموم ما قبلها
همزة في قوله الموقدان وفي موسى مروي عن سيبويه لضم جارها وفيه كنايتان احديهما كناية الايقاد عن الكرم والاخرى كناية عن الافادة عن
الاشتهار به **اولئك** اي الذين من صفاتهم **على هدى** اي على رشاد **من ربهم** لان ربهم هداهم لرشدهم الجملة مبتداء في محل الرفع خبره فقدم ان
الذين يؤمنون اما مفصول من المتقين مرفوع بالابتداء وخبره اولئك على هدى والجملة استئناف او الموصول الثاني معطوف على الاول واعادة هنا
ثنا ما اليه الموصول الثاني حيث قال ان جعل احد الموصولين مفصولا عن المتقين لينظر محصه قوله الآتي والآنا ستعادات يظهر بما ذكره المص
ان ما هو غير مختص بكون الموصول الاول مفصولا عن المتقين بل هذه الجملة في محل الرفع على الخبرية ايضا على تقدير ان يكون الموصول الاول
موصولا بالمتقين بكونه صفة او مدحا ويكون الموصول الثاني مبتداء خبره هذه الجملة اي اولئك على هدى كما قال خبر له خبر بعد خبر لقوله الجملة
والخبر لاحد الموصولين والموصول الثاني مع خبره عطف على هدى للمتقين ويكون المقصود من الجملة المعطوفة التعريض باهل الكتاب بانهم
لم يؤمنوا بنبينا محمد عليه السلام كانه قيل هدى للمتقين وليس هدى لاهل الكتاب الذين لم يصح العطف اذ يكون من حكم الكتاب ولما كان التوجيه على
تقدير كون الموصول الثاني مفصولا عن المتقين لا يخلو عن تكلف لم يذكره صاحب الكشاف ابتداء وتعرض المص اجمالا ولم يشتغل بتحقيقه
بل اقتصر على توجيه لاحتمال الاول وهو ان يكون الموصول الاول مبتداء والثاني عطفا عليه واولئك على هدى خبر له والجملة استئناف حيث قال
فكانه لما قيل هدى للمتقين باللام الدالة على الاختصاص قيل ما بالهم خصوا بذلك اي الهدى فاجيب بقوله تعالى الذين يؤمنون الى آخر الايات اي
خصوا بذلك بسبب اتصافهم بالاوصاف المذكورة فكانه قيل الذين هذه عقائدهم واعمالهم يستحقون بان يهديهم الله تعالى في الدنيا بكتابه الكريم ودينه
المستقيم ويعطيهم في الآخرة الفلاح العظيم ويعلم منه انهم يستحقون الاختصاص وان السبب في ذلك تلك الاوصاف الا ان لم يجعل احد الموصولين
مفصولا عن المتقين بل جعل الاول صفة له والآخر معطوفا عليه فالاستئناف جملة اولئك على هدى من ربهم مستأنفة لا محل لها من الاعراب و
الاستئناف ما يكون جوابا عن سؤال ناشئ عن كلام سابق وهو اي الاستئناف ثلثة انواع اما سؤال عن سبب مطلق او عن سبب خاص
او عن شيء غير السبب وما نحن فيه اما عن النوع الثالث كما اشار اليه بقوله وكانه اي هذا الحكم المستفاد من هذه الجملة نتيجة الاحكام
المستفادة من قوله تعالى ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين والصفات المستفادة من الذين يؤمنون بالغيب الى المتقدمة صفة الاحكام
والصفات او جواب سائل اي ومن النوع الاول من الاستئناف قال ذلك قائل ما للموصوفين بهذه الصفات اختصوا بالهدى يعني
ما سبب اختصاص الموصوفين بها بالهدى الكامل من الكتاب فاجيب بانه تمام رسوخهم على كمال الهدى من الله تعالى اذ الهدى منه تعالى توفيق وتاييد
واعانة منه فكانه قيل لسبب اختصاص هؤلاء بكون الكتاب هدى لهم موفقين منه تعالى ومؤيدين من عنده وظاهر ان كونهم موفقين منه تعالى مغاير للاختصاص
المذكور ولسبب لا سيما اذا انضم اليه الفلاح الاخروي الذي هو اسنى المآرب واعظم المطالب هكذا قال المحشي مولانا خسرو ثم قال فظهر بما قررنا ضعف
ما قال بعض شراح الكشاف يريد به الفاضل التفتازاني ان هذا مجرد احتمال لظهور ان ليس في السؤال زيادة توجه ولا للجواب كثير فائدة
وزيادة بيان بل هو اعادة للدعوى وما قال بعضهم يريد به الفاضل الشريف من انه لا وجه للسؤال لان الاوصاف التي اجريت عليهم تقتضيه
لذلك الاختصاص اقتضاء ظاهرا لكن السائل قد غفل عن اقتضائها فلذلك اجاب باعادة الدعوى بعينها وقال المحقق من قصد حقيقة
الكتاب وانت خبير بان هذا الكلام لا يدفع ما ذكره الشريف لان من تامل في كون كتاب الله تعالى هدى للمتقين الموصوفين بتلك الصفات
الكمالية فانه يعلم قطعا ان هؤلاء كانوا موفقين ومؤيدين من الله تعالى فلا يحتاج الى مؤنة السؤال الا من كان غافلا عن اقتضاء تلك الصفات

لذلك المعنى عن كونها سببا لذلك الاختصاص اقول كون الاقتضاء ظاهرا يقتضي الاستغناء عن الاثبات بالدليل ولا يقتضي الاستغناء عن التنبيه وكثيرا ما ينبه على ان ذلك عن شيء يحتاج الى التنبيه وليس الظهور ضابطا حيث لا يحتاج الى التنبيه فان قيل كون المتقين موفقين ومؤيدين من الله تعالى من كون كتاب الله تعالى هدى لهم يحتاج الى تامل صادق كما لا يخفى على المتامل وكون الجواب باعادة الدعوى محل بحث ونظيره اي نظير كل من الاستينافين احدهما ما في قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب والآخر في قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم كما تر كلاما احسنت الى زيد صديقك القديم حقيق بالاحسان فان قول القائل صديقك القديم الى الاستيناف مشتمل لموجب الحكم وهو الصفة وهو الصفة ابلغ من اعادة الاسم اي من زيد حقيق بالاحسان لخلوه عن ذكر الموجب وكون الاستيناف الاول باعادة الصفة ظاهر واما كون الاستيناف الثاني في قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم فيحتاج الى البيان ولهذا بيّنه بقوله فان اسم الاشارة اي اولئك ههنا كاعادة الموصوف بصفاته المذكورة لان حق اسماء الاشارة ان يشار بها الى محسوس مشاهد او الى منزل منزلته فان قيل الرجل الفرد كيف يكون اعادة الموصوف بصفاته قلنا ليس ذلك لانه التمييز الفرعقلي والعقل يلاحظ الذات بلا اوصاف في اسم الاشارة حتى والمتميز بالشخص بصفاته فانك اذا قلت تنظر الى هذا مشيرا الى زيد فالناظر يراه بصفاته وهو اي الاستيناف باعادة الصفة ابلغ من ان يستانف باعادة الاسم وصرح عليه بقوله لما فيه اي في الاستيناف باعادة الصفة من بيان المقتضي وهو الوصف المناسب وتلخيصه فان ترتب الحكم على الوصف المناسب يؤذن بانه اي ذلك الوصف الموجب اي للحكم قال المحشي فيه اشكال وهو ان المثال لا يناسب الممثل لان الموصوف لم يذكر فيه بصفاته حتى يعاد وكذلك في المناسب له يمثل بقوله احسنت الى زيد الكريم الفاضل ذلك الموصوف بتلك الصفات حقيق بالاحسان اللهم الا ان يقال المقصود ذكر الصفة في الاستيناف وهو حاصل في المثال اقول منشأ توهم الاشكال في المثال هو الغفول عن عبارة المص فانه قال ونظيره ولم يقل مثاله حتى يقال ان المثال لا يناسب الممثل وقال بعض من تصدى لتحشية الكتاب في جواب الاشكال المذكور ان زيدا في المثال المذكور مذكور مع بعض صفاته حكما فانه لما كان مشهورا يكون تصديقا للنبي صار بحيث كلما ذكر اسمه ينتقل الى الوصف المذكور فكان كانه ذكر اسمه مع بعض صفاته التي هي مبنى الاحسان اقول هذا الجواب مع كونه غفولا عن عبارة المص تكلف تام مستبعد جدا ومعنى الاستعلاء في على هدى انما قال معنى الاستعلاء دون معنى على اذ ليس معنى على حقيقة بل فيه استعارة وهي في الحرف تبع اولا في متعلق معناه والمراد بمتعلق المعنى ما يعبر به عنه عند تفسير المعنى كالاستعلاء والظرفية والابتداء مثلا تسري اليه بتبعية تمثيل تمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه حال من اعتلى الشيء وركبه كعطف التفسير البحث هنا طويل الذيل والمهم الكافي ما ذكره الشريف في حاشية الكشاف بقوله ان قوله على هدى يحتمل وجوها ثلثة الاول تشبيه تمسكهم بالهدى باعتلاء الراكب الثاني ان تشبه هيئة منتزعة من المتقي والهدى وتمسكه به بالهيئة المنتزعة من الراكب والمركوب واعتلائه عليه فيكون هناك استعارة تمثيلية يتركب كل من طرفيها لكنه لم يصرح من الالفاظ التي هي بازاء المشبه به الا بكلمة على فان مدلولها هو العمدة في تلك الهيئة وما عداه تبع لها في ضمن الفاظ منوية وان لم تكن مقدرة في نظم الكلام فلا تكون على استعارة اصلا بل هي على حالها قبل الاستعارة كما اذا صرح بتلك الالفاظ كلها الثالث ان يشبه الهدى بالمركوب على طريقة الاستعارة بالكناية وتجعل كلمة على قرينة لها على عكس الوجه الاول ثم لما لزم مما ذكر تشبيه الهدى نظاير بالمركوب وكان مما يستبعد عند بعض الناس ازاله بان هذا التشبيه في الآية الكريمة ضمني مستفاد من كلمة على ولا تصرح هنا وقدم جوابه اي بتشبيه نحو الهدى بالشيء الذي يعتلى عليه في مواضع اخرى في قولهم امتطى الجهل والغوى فانه ان جعل بمنزلة قولك ركب مطية الجهل كان استعارة بالكناية بان شبه الجهل بالمطية وخيل بتعلق الركوب به وان جعل في قوة قولك اتخذ الجهل مطية كان تشبيها فانك اذا قلت الجهل مطية كان تشبيها بليغا بمعنى كالمطية واياما كان تشبيه الجهل والغوى بالمطية مقصود منه وهو المراد بكونه مصرحا به بخلاف تشبيه الهدى بالمركوب فانه غير مقصود من الكلام بل هو ما يتبع تشبيه التمسك بالهدى واقتعد غارب الهوى لان ظهر الدابة ما بين السنام والعنق ومنه قول الفقهاء في كنايات الطلاق حبلك على غاربك والقعود على الغارب عين الركوب وقد شبه فيه الهوى بالمطية على طريق الاستعارة المكنية وخيل باثبات الغارب له ورشح بذكر الاقتعاد المناسب للمشبه به فمعناه ركب الهوى وذلك اي كونهم على الهدى بمعنى تمكنهم واستقرارهم عليه انما يحصل باستفراغ الفكر وادامة النظر فيما نصب من الحجج ليحصل كمال القوة النظرية والمواظبة على محاسبة النفس في العمل ليحصل كمال القوة العملية وتنكير هدى للتعظيم فكانه اريد به ضرب لا يبلغ كنهه صيغة المجهول اي غايته ولا يقادر اي لا يغلب قدره قدر الشيء مبلغه اي لا يحصل احد مبلغه ولا مرتبته يقال هذا الشيء لا يقادر قدره ونظيره في كون التنكير للتعظيم قول الهذلي هو ابو خراش خويلد بن مرة يرثي خالد بن زهير كان رجلا عظيما قد قتل والطير اي ما يتعلق به فلا لا زايدة في اول القسم كما في لا اقسم او غير زايدة بل رد لكلام آخر واني الطير لتستغط اثر خالد وسببه ستغط الطير الواقع عليه ولم يكتف بتعظيم الطير بل عظم اباه حيث اقسم باني الطير وهذا تعظيم ابلغ اذ القسم باني الانسان ابلغ في التعظيم من القسم بالانسان لانك لا تجعل التعظيم لابنه

وارسخ كانه ارث من ابيه ومن المعظمات راجعا الى تعظيم خالد المرثية هذا من ارب بالمكان اي قام به ولزمه بالغين اسم موضع على خالد وفاعل متعلقان بالمرثية لقد وقع جواب القسم والخطاب للطير على سبيل الالتفات من الغيبة الى الخطاب على لحم فتنكير لحم للتعظيم قال الفاضل التفتازاني وبالنظر الى كثرة الطير قد يتوهم ان اني ههنا جمع على انشد وذسقط نونه بالاضافة ولا حاجة اليه واكد تعظيمه تعظيم هدى المستفاد من تنكيره بان الله متعلق باكد مانحه اي معطيه كانه دفع لما يتوهم من ان الهدى لا يكون الامن الله تعالى فما فائدة قوله من ربهم وجه الدفع انه تاكيد لتعظيم باسناده اليه تعالى فان التعظيم كما يستفاد من الاضافة كونه ناقة الله يستفاد من الاسناد اليه كما يقال لفلان فضل من ربه ومعنى كون الله معطيه خالقه بمباشرة العبد وكسبه والموفق له التوفيق هو اللطف الداعي الى اعمال الخير كما ان العصمة هو اللطف الزاجر عن اعمال الشر والمشهور ان التوفيق جعل الله فعل عبده موافقا لما يحبه ويرضاه اقول ذكر المص معنى الاستعلاء وما يتعلق به ولم يذكر نكتة ورود نظم الاية باعتبار هذا الوجه وورود النظم بهذا الوجه دون اولئك يهتدون من ربهم لعل النكتة فيه بيان استيلاء المتقين على هدى من ربهم يعني ان المتقين الموصوفين بالصفات المذكورة ثابتون على استيلاء الهدى لا ينفكون عنه وقد ادغمت النون في الراء بغنة وبغير غنة قال الشريف في حاشية الكشاف المشهور عند القراء انه لا غنة مع اللام والراء وقد ورد عنهم في بعض الروايات الغنة معهما والا نزاع في جوازها بحسب العربية قال بعض من تصدى لتحشية الكتاب لا نزاع في جواز الغنة عند اهل العربية وانما النزاع في وقوعها في قراءة القرآن والمشهور تركها اقول هذا الى ما ذكره المص وصاحب الكشاف انما ذكره اخبار عن وقوعها في قراءة القرآن وهذا لا يخفى على اهل العربية واولئك عطف على الاول هم ضمير فصل او مبتدا آخر المفلحون خبر المبتدا الاول والثاني والجملة خبر الاول قال في مختار الصحاح الفلاح الفوز والبقاء والنجاة وهو اسم والمصدر الافلاح والفلاح ايضا السحور وقيل انما سمي بذلك لانه به بقاء الصوم والفلح الارض شقها للحرث وقال الزجاج كل من اصاب خيرا مفلح فالمعنى اولئك هم الفائزون بما طلبوا او الباقون في النعيم المقيم والناجون عن النار والمقطوع لهم بالخير في الدنيا والآخرة والفلاح راجع الى المعنى الذي ذكره الزجاج اي المصيبون خيرا كرر فيه اسم الاشارة وهو اولئك تنبيها على انهم اي اتصافهم اي المتقين بتلك الصفات يقتضي كل واحد من الاثرتين الاثرة بالتحريك اسم لما يستبد به المرء ويتقدم على من عداه والمراد بهما تمكنهم بالهدى في الدنيا وفوزهم بالفلاح في العقبى وجه التنبيه ان فيه ترتب الحكم على الوصف المشعر بالعلية ولو لم يكرر لربما فهم انه يقتضي المبتدا بمجموع الوصفين لا بكل واحد منهما وان كلا منهما اي الاثرتين عطف على قوله ان اتصافهم كاف في تميزهم بها عن غيرهم ولو لم يكرر لربما فهم تميزهم بمجموع الوصفين لا بكل واحد منهما وان كلا منهما اي الاثرتين عطف على قوله ان اتصافهم كاف في تميزهم بها عن غيرهم ولو لم يكرر لفهم تميزهم بتكرير اسم الاشارة فايده ان قال المحشي هذا الوجه انما يستقيم اذا افاد تعريف المسند اليه التخصيص الحاصل في جملة الاولى ايضا وهو مختلف فيه فكانه تبع صاحب الكشاف لانه قائل ما جم في الله يبسط الرزق والله يستهزئ بهم ونحو ذلك اقول كون التكرير تنبيها على ما ذكر من كون كل منهما كافيا في تميزهم ليس لاجل لاستلزام تعريف المسند اليه التخصيص بل لاجل ما ذكر من وجه التنبيه على ان وجه افادة مقصود ولا يجب ان يكون متفقا عليه فتامل وتوسط العاطف اي الواو بين الجملتين اشارة به الى سؤال ذكره صاحب الكشاف الى جوابه الذي ذكره بقوله لاختلاف مفهوم الجملتين ههنا يعني ان بينهما تمايزا في التعقل والوجود اذ ليس مفهومهما واحدا لما هما اي الهدى في الدنيا والفلاح في العقبى مع ما بينهما من المناسبة لان الاولى كالوسيلة والاخرى كالنتيجة بخلاف قوله اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون علله بقوله فان التسجيل اي الحكم القطعي بالغفلة والتشبيه بالبهائم شيء واحد بحسب المال اذ المراد من التشبيه بالبهائم هو التشبيه في الغفلة فكانت الجملة الثانية مقررة للاولى فلا يناسب العطف لكمال الاتصال بينهما و وهم فصل او مبتدا ذكر له ثلث فوائد بين الاولى بقوله يفصل الخبر عن الصفة فانه اذا قيل اولئك المفلحون يحتمل الوصف ايضا فاذا قيل هم تم الجملة لان الضمير لا يتوسط بين الموصوف والصفة ولذا سمي فصلا والكوفيون يسمونه عمادا لحفظه ما بعده على الخبرية فكانه عماد البيت وبين الثانية بقوله ويؤكد النسبة لما فيه من زيادة الربط قال الحكيم ابو نصر الفارابي ان معنى قولنا زيد هو عالم زيد آنست كه عالمست وفي رواية عنه ان معنى قولنا زيد هو العادل زيد آنست كه عادلست وبين الثالثة بقوله ويفيد اختصاص المسند بالمسند اليه اي قصره على المسند اليه بشهادة الاستعمال قال المحشي قد تقرر في علم المعاني انه انما يفيد التخصيص اذا لم يكن الخبر معرفا سواء كان اسما منكرا او فعلا او ظرفا نحو زيد هو افضل من عمرو وزيد هو يقاوم الاسد وزيد هو في الدار قال صاحب الكشاف في قوله تعالى الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة هو للتخصيص اما اذا كان معرفا فيحصل التخصيص من التعريف ويكون الفصل لمجرد تاكيده اقول المضاف مقدر في كلام المص التقدير ويفيد تاكيد اختصاص المسند بالمسند اليه او ما يفيد تاكيد الاختصاص يفيد الاختصاص مع زيادة فان كلا ان في قولك ان زيدا قائم يفيد ثبوت القيام الى زيد في ضمن تاكيده وما تقرر في علم المعاني بان مجرد افادة الاختصاص اذا لم يكن الخبر معرفا فافهم او مبتدا وقيل بقوله فصل او هم مبتدا آخر والمفلحون خبره والجملة خبر اولئك كما بينا آنفا في موضعه وهنا موضع بيان فايدة الفصل والمص عكس فان قيل لم يقل اولئك على هدى من ربهم وفلاح مع انه اوجز قلنا لرعاية الفواصل فان قوله المفلحون يوافق قوله ينفقون ويوقنون والمفلح بالطاء للفائز بالمطلوب هذا حاصله

التي ذكرناها بما كان الذي اشارة الى وجه تسمية الفائز بالمطلوب مفلحا مع ان فلح في الاصل بمعنى شق وفتح انفتحت له وجوه الظفر اشارة الى انه مرة
افلح للصيرورة ومنه المفلح ومعنى التركيب فلح وما يشاركه في الفاء والعين نحو فلق بمعنى شق وفلذ بمعنى قطع وفلى بمعنى فرق شعر الطلب الكل يدل على
الشق والفتح يقال لحديد بالحديد يفلح اي يشق ويقال فلحت الارض اي شققتها للحرث ولهذا يسمى الزراع فلاحا وتعريف المفلحين اعلم انه ذكر له وجهين
احدهما ان اللام فيه للعهد الخارجي والآخر ان اللام فيه لتعريف الجنس اشار الى الاول بقوله للدلالة على ان المتقين هم الناس الذين بلغك انهم مفلحون في
الآخرة ولعله اراد بما فسّر ان ضابطة الخ بعد معرفتها وهو ان الشي اذا كان له صفتان من صفات التعريف عرف السامع اتصافه باحديهما دون الاخرى فايهما يعرف السامع
مع اتصاف الذات به وهو كالطالب عنده كان ان حكم عليه بالاخرى يجب ان تقدم اللفظ الدال عليه وتجعله مبتدا وابهام يعرف السامع اتصاف الذات به وهو كالطالب
ان الحكم بثبوته للذات او بنفيه عنه يجب ان تؤخر اللفظ الدال عليه وتجعله خبرا فاذا عرف السامع مثلا زيدا بعينه واسمه ولا يعرف اتصافه باخوته تقول زيد اخوك
واذا عرف خاله ولا يعرفه على التعيين تقول اخوك زيد وكذا الحال فيما نحن فيه اذا السامع عرف ان طائفة متقين وطائفة مفلحين فلما قيل هدى للمتقين وقع في
ذهنه طلب الحكم عليهم بانهم هم المفلحون ام لا اذ معلومية المسند والمسند اليه لا يستلزم معلومية النسبة بالوقوع او اللاوقوع وليس المراد انه يقع في ذهنه طلب
تعيين ان المفلحين المعلومين لنا بهذا الوصف من هم كما يتوهم من ظاهر عبارة الكشاف فصار منشأ الاعتراض اذ لولا بد من المفلحين هم او لكنا المتقون
ولما كان المراد ما ذكرنا لا جعل المتقون مبتدأ او المفلحون خبره فاذا جعل اللام للعهد وهم للفصل كان الكلام قصر المسند على المسند اليه قصر افراد دفعا لتوهم الشركة
فالفلاح لا يتعدى الى غيرهم واشار الى الثاني بقوله او الاشارة الى ما يعرف كل احد من حقيقة المفلحين وخصوصياتهم المعتدة للاطلاع على كمال حقيقتهم فيفيد
قصر المسند على المسند اليه بمعنى انه ذلك مفهوم مغاير للمسند اليه متحد فيه حقيقة لا يوجد في غيره اصلا نحو زيد الامير اذا لم يكن امير سواه وقد يقصد باللام الجنس الحقيقة
ادعاء بان يكون كاملا فيه فذلك المبتدأ بحيث لا يعتد به في غيره نحو زيد الشجاع اي الكامل في الشجاعة بحيث لا يعتد بشجاعة غيره لقصورها عن رتبة الكمال وقد يقصد به
ادعاء ان المبتدأ عين جنس الخبر ومتحد معه لانه مفهوم مغاير للمبتدأ مقصور عليه كما في الاول والظاهر ان الآية من قبيل زيد الشجاع والمعنى اولئك
هم كل افراد حقيقة المفلحين لا يوجد تلك الحقيقة في غيرهم اذ لا اعتداد بفوز غيرهم تنبيه اراد ان ينبه على دقيقة ولذا صدر الكلام بلفظ تنبه
تأمل بصيغة امر كيف نبه تبيانه ان تأمل كيفية تنبيهه تعالى فان كيف قد انسلخ منا عن معنى الاستفهام فكان بمعنى الظرف وعامله تأمل على اختصاص
المتقين كله على صلة نبه بتنبيل متعلق بقوله اختصاصهم بما لا ينال احد سواهم من كمال الرسوخ على الهدى في الدنيا وكمال الفوز في العقبى
من وجوه شتى متعلق بقوله نبه بناء الكلام الظاهر انه مجرور بدل من وجوه وكذا ما عطف عليه على اسم الاشارة متعلق بقوله بناء هذا الوجه
مشترك بين الجملتين والثلاثة الباقية مختصة بالثانية للتعليل متعلق بقوله بناء الكلام فان بناء الكلام على اسم الاشارة كاعادة الموصوف
بصفته كما مر مع الايجاز لانه مع ايجازه يفيد ترتب الحكم على الوصف المفيد للعلية ولا شك ان البناء المذكور او جزء من الاعادة مفاد وجه كونه
منبها على الاختصاص انه ذكر علة الحكم يفيد ثبوته بثبوتها وعدمه بعدمها وتكريره اي تكرير اسم الاشارة عطف على بناء الكلام ووجهه
ما مر في قوله كرر اسم الاشارة تنبيها الخ وتعريف الخبر وهو ظاهر وتوسيط الفصل لما مر انه يفيد التخصيص قال المحشي وان كان الصواب ان
يؤكده اقول قد مر الجواب وما ذكره من لفظ الصواب غير صواب لاظهار قدرهم بفتح الدال وسكونها بمعنى المبلغ والمرتبة والجار متعلق
بقوله نبه بعد ما تعلق به قوله من وجوه وهذا بالنظر الى الكمال في نفسه وقوله والترغيب في اقتفاء اثرهم بالنظر الى الغير قال المحشي قد عرفت
انه اختار ان اولئك على هدى ايضا يفيد الاختصاص وقد ترك بيان انه تع نبه فيه ايضا على اختصاصهم بما ذكر من وجوه شتى ذكر ما يدل على
كمال الاستقرار والتمكن على الهدى ونهاية تعظيم هداهم وتأكيد ذلك التعظيم بقوله من ربهم اقول انه قد بين التنبيه والنكتة الابقية في الجملة
الاولى اعني جملة اولئك على هدى من ربهم بالامر بعليه دلالة ومراده بيان تكرير النكات والتنبيهات الواقعة في الجملة الثانية اعني جملة اولئك
هم المفلحون فالمقصود بيان تكرير التنبيه كما قال صاحب الكشاف فانظر كيف كرر الله عز من قائل التنبيه على اختصاص المتقين الخ وقد تشبث
به اي بالاختصاص المذكور الوعيدية اي الذين يقولون بوعيد الفساق فرادهم المعتزلة والخوارج في خلود الفساق متعلق بالفعل
من اهل القبلة بيان الفساق في العذاب متعلق بالخلود ورد بان المراد بالمفلحين ههنا الكاملون في الفلاح لما عرفت ان المراد بالاختصاص
هو اختصاص كمال الفلاح فحاصل الجواب ان المختص بهم كمال الفلاح وهو لا ينافي حصوله في الجملة في الغير ويلزمه عدم كمال الفلاح لمن
ليس على صفتهم لا عدم الفلاح له راسا واصلا واجيب عنه الجواب اي رد الرد المذكور بان الفائز بمطلوبه في الآخرة من زحزح عن النار و
ادخل الجنة فالمعذب بالنار وان لم يخلد فيها غير مفلح اقول الفائز بمطلوبه على وجه الكمال ما ذكرته والا فمن ظفر بمطلوبه ولو بعد شدة
فائز في الجملة وقد عرفت ان المفلح كل من اصاب خيرا فتأمل وقد تشبثت الوعيدية بان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية يكون ذلك الوصف

علة

علة لذلك الحكم فيلزم ان يكون علة الفلاح من الايمان والصلوة والزكوة فمن اخل بها لم تحصل له علة الفلاح فلا يحصل له الفلاح ورد
بان نفي السبب لا ينفي المسبب لجواز تحققه بسبب آخر ومن جملة اسباب الفلاح الشفاعة او عفو الله تع ابتداء تفضلا اقول الخصم
لا يقول بالشفاعة ويقول بوجوب ثواب المطيع وعذاب العاصي على الله تع فكيف يصح رد خصم بما لا يرتضيه ان الذين كفروا اعلم
ان الله تعالى صدّر هذه السورة باربع آيات ذكر فيها احوال المؤمنين وذكر في الآيتين بعدها احوال الكافرين وذكر في ثلث عشر آية بعدهما
احوال المنافقين ولذا قال المص لما ذكر خاصة عباده وخلاصة اوليائه بصفاتهم التي اهلتهم اي جعلتهم اهلا للهدى في الدنيا والفلاح
في العقبى عقبهم اضدادهم العتاة بضم العين جمع عات من العتو بمعنى الطغيان المردة بالتحريك جمع مارد بمعنى المتمرد الذين لا ينفع
فيهم الهدى ولم يكتف في تقبيح حالهم بهذا بل قال ولا يغني عنهم الآيات والنذر بتضمين لهم من الانذار وفيما ذكره بيان لوجه ارتباط قوله
ان الذين كفروا بما قبله ولم يعطف قصتهم على قصة المؤمنين اشارة الى سؤال ذكره صاحب الكشاف كما عطف في قوله ان الابرار لفي
نعيم وان الفجار لفي جحيم ثم اشار الى جوابه بقوله لتباينهما في الغرض متعلق بقوله لم يعطف يعني لكمال الانقطاع لعدم المناسبة بين المسند اليه
فيهما او بين المسندين وليس فيه صفة التقابل اذ الكلام على سبيل الاصالة في الكتاب اذ هو المقصود وذكر المؤمنين تابع له وذكر الكفار
تابع لذكرهم فلا يجوز العطف اذ لا تقابل بين الكتاب والكفار بخلاف قوله ان الابرار الخ لان المسند اليه في احدى الجملتين مقابل للمسند اليه
في الاخرى وكذا المسند في احديهما مقابل للمسند في الاخرى وهذا بيان قوله فان القصة الاولى سيقت لذكر الكتاب وبيان شأنه اما على
تقدير كون الذين يؤمنون جاريا على المتقين فظ واما على تقدير كونه كلاما مبتدأ مسوقا لوصف المؤمنين بكونهم على الهدى والفلاح فلانه
سبيله سبيل الاستيناف فيكون مبنيا على سؤال نشأ من قوله هدى للمتقين فيندرج في حكم المتقين ويتبعه في المعنى اذ الجواب مبني على السؤال
وهو على منشائه فيتبع ذكر الكتاب ايضا لانه تابع التابع تابع وظاهر ان القصة الثانية مسوقة لشرح تمرد الكفار فان قيل اذا جعل و
الذين يؤمنون بما انزل مبتدأ خبره اولئك على هدى يكون الموصول الثاني مع خبره جملة مستقلة في وصف المؤمنين معطوفة على جملة
هدى للمتقين فليعطف عليها جملة وصف الكفار باعتبار ان المقصود من الجملة المعطوفة التعريض باهل الكتاب الذين لم يؤمنوا
بالقرآن فكانت مناسبة للاولى في الغرض من حيث كونهما مسوقتين لذكر الكتاب بكأنه قيل هو هدى للمتقين وليس هدى لاهل الكتاب
المتمردين قلنا قد سبق ان هذا الوجه مرجوح فلا عبرة به وان تلك الجملة تعريضية فيناسب معناها وصف الكتاب بالكمال ولذا حسن عطفها
على ما قبلها بخلاف هذه الجملة فانها تفريعية سيقت لبيان اصرار الكفار ولذا صدرت بان المشعرة بالشروع في كلام آخر ولذا قال والقصة الاخرى
مسوقة لشرح تمردهم وانهم كلهم في الضلال قيل سلمنا انها تفريعية في بيان اصرارهم لكن لا نسلم انها سيقت لذلك لم لا يجوز ان تكون مسوقة
لما يدل عليه التزاما وهو عدم كون الكتاب هدى لهم فان المدلول الالتزامي يجوز ان يساق له الكلام قلنا لان المقام يأباه فان السورة من اولها
سيقت لبيان عظم شأنه فينا سبه التصريح بالانتفاع به دون التصريح بعدم الانتفاع وسوق الكلام بعدم الانتفاع وان طابق الواقع
بالنظر الى المصرين لكن لا يلائم المقام ولا يرد الاشكال بقوله تع وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين الا خسارا لان
مقام هذا غير مقام ذلك اقول فان قيل المفهوم من قول المص لما ذكر خاصة عباده الى آخره ان يكون الغرض بالجملة الاولى بيان السعداء
وبالثانية بيان الاشقياء فقوله ههنا فان الاولى سيقت لذكر الكتاب وبيان شأنه ينافيه فبين كلاميه تدافع وان العطف لا يجوز في محل يكون
بين الجملتين كمال الانقطاع وكمال الاتصال والعطف انما يجوز في محل يكون بين الجملتين الانقطاع من وجه والاتصال من وجه فههنا بالنظر
الى الصفات السعداء والاشقياء اتصال وبالنظر الى ما ذكره انقطاع لا كمال الانقطاع قلنا معنى كلامه ان الحق انه تع لما ذكر خاصة عباده تبعا
لوصف الكتاب ذكر اضدادهم بتقريبه ومعنى كلامه الثاني ان العطف لا يصح بالنظر الى ما هو المقصود الاصلي في المقام فلا منافاة بين كلاميه
فافهم وتبين المقصود الاصلي وبين المسوق لشرح تمرد الكفار كمال الانقطاع وان من الحروف جمع كثرة لمستعمل مكان جمع القلة التي شابهت
الفعل التام لفظا واستعمالا ومعنى اشار الى الاول بقوله في عدد الحروف لكونها على ثلثة احرف فصاعدا كالافعال والشابهة اللفظية في
شيئين احدهما عدد المادة والآخر حركة الآخر ولما ذكر الاول اراد ان يذكر الثاني فعال والبناء على الفتح كما انه كذلك واشار الى الثاني بقوله
ولزوم الاسماء كما ان الافعال كذلك واشار الى الثالث بقوله واعطاء معانيه اي معاني الافعال من التحقيق والتشبيه والاستدراك والتمني و
الترجي والمتعدي منصوب معطوف على قوله الفعل خاصة ضد العامة في دخولها على اسمين كالفعل المتعدي ولذلك اي لكونها مشابهة
الفعل لا اصالة اعملت عمله الفرعي وهو اعمال الفرعي بنصب الجزء الاول ورفع الثاني اذ العكس فرع اقول لما كان عمل الحروف المشبهة بالفعل

في الاسمين بالمشابهة لا بد وان يعتبر مشابهتها بالفعل المتعدي فقط في الوجوه المذكورة لان مشابهتها بالفعل مطلقا لا يقتضي العمل في الاسمين فلان
في ذكر مشابهتها بالفعل مطلقا وايضا اذا كان عملها في الاسمين لا بد وان يقول هو نصب الاسم الاول ورفع الثاني لا يقال فيكون اسمها وخبرها جملة فكيف
يكون دخولها على اسمين ولهذا قال هو نصب الجز الاول لانا نقول الجملة الواقعة موقع اسم من الحروف في خبرها في تاويل الاسم المفرد **اقول** ولا وجه لتخصيص
مشابهتها بالفعل التام لان لها مشابهة بالافعال الناقصة في اختصاصها بالمبتدا والخبر فان كليهما من دواخل المبتدا او الخبر ايضا اما تعليل القول
اعملت علة الفرعية بانه اي او الاحسن ان يقول بانها يرجع ضمير المونث الى الحروف المذكورة وقد يعتقد رباه الكلام في انه يقاس عليه سائر الحروف
المشبهة بالفعل فرع للفعل في العمل حيل فيه غير اصيل فان فرعية العمل تؤذن بفرعية العامل فلهذا قدم المنصوب على المرفوع **اقول** هذا منقوض
بمثل قوله تع ان الينا ايابهم ثم ان علينا حسابهم فلا بد من التقييد بقيد وهو اذا لم يكن الخبر ظرفا فان قيل تقديم المنصوب جائز في الفعل بل واجب
في بعض المواضع قلنا نعم الا انه عدول عن الاصل لعلة قال الكوفيون الخبر قبل دخولها كان مرفوعا بالخبرية وهي اي الخبرية بعد باقية مقتضية للرفع
للرفع قضية منصوب على انه المفعول له ان كان من قضى بمعنى حكم اي حكما ومفعول مطلق اي اقتضاء للاستمرار في مواقعها ماكان عليها كان
فلا يرتفع اي الخبر الظرف لمشبهة بالفعل لامتناع اجتماع العاملين فان قيل بل لهذا الخلاف من ثمرة قلنا نعم في العطف على محل اسم الحروف قبل مجي
الخبر فان قولك انك وزيد ذاهبان جائز عند الكوفيين دون البصريين فان المعطوف على محل اسم ان مرفوع على الابتداء فيحتاج الى الخبر ولو كان
الحرف عاملا في الخبر يلزم ان يكون ذاهبان معمولا للعاملين المختلفين اجيب بان اقتضاء الخبرية الرفع مشروط بالتجرد عن العوامل اللفظية تخلفه
اي الرفع عنها اي الخبرية والتعليل للقول بقوله مشروط في خبر كان ولو كان الرفع للخبرية بلا شرط لكان الرفع موجودا ما دام الخبرية موجودة ولما
تخلف الرفع في بعض مواضع وجود الخبرية علم ان علة الرفع بعد دخول الحرف هي الحرف لا الخبرية فثبت ان اقتضاء الخبرية الرفع بشرط التجرد وقد
زال اي التجرد بدخولها اي ان تعيين اعمال الحرف لما ذكر حكم ان لفظا اراد ان يذكر حكمها معنى فقال وفايدتها اي فايدة كلمة ان تاكيد النسبة
بين المبتدا والخبر وتحقيقها ولذلك اي لكون فايدتها تاكيد النسبة يتلقى يستقبل بها بان القسم فانه يفيد ايضا تاكيد النسبة في الكلام المحلوف عليه ولم
يذكر له مثالا لوضوحه مثل والله ان زيدا قايم ويصدر بها الاجوبة اجوبة الاسولة ويذكر في موقف الشك لرده مثال القوله ويصدر بها الاجوبة
ويسالونك عن ذي القرنين قل سأتلوا عليكم منه ذكرا انا مكنا له في الارض فان ان هنا وقع في جواب السائلين وقال موسى مثال لقوله ويذ
كر في معرض الشك يا فرعون اني رسول من رب العالمين فان فرعون كان شاكا في رسالة موسى لا منكرا لها لما شاهد منه معجزات دالة على صدقه
قال المبرد تاكيد لقوله ويصدر ويذكر روي ان الانباري قال ابا العباس الكندي المتفلسف ركب الى المبرد وقال اني اجد في كلام العرب حشوا اجد العرب
يقول عبد الله قايم ثم يقول ان عبد الله قايم ثم يقول ان عبد الله لقايم اجاب المبرد بل المعاني المختلفة لاختلاف الالفاظ قولك عبد الله قايم اخبار
عن قيامه عند القاء الى المخاطب خالي الذهن عن الحكم وان عبد الله قايم جواب سائل عن قيامه وان عبد الله لقايم جواب منكر لقيامه حاصل كلام المبرد ان
الكلام يلقى الى المخاطب خالي الذهن عن تصور النسبة غير مؤكد والى الطالب المتردد مؤكدا استحسانا والى المنكر مؤكدا وجوبا ويزداد التاكيد في الانكار قوة
وشدة حتى يتلقى بها القسم **اقول** تلقي القسم بها من فروع الوقوع في جواب المنكر وليس حكما مستقلا لها فوضعه ذكره هنا لا يليق وتعريف الموصول
اما للعهد فان الموصولات كالمعرف باللام ينقسم الى اقسام التعريف من العهد الخارجي لتقدم ذكره صريحا او كناية او بحيث يعلمه المخاطب بالقرائن
وان لم يتقدم ذكره اصلا نحو خرج الامير اذا لم يكن ثمة امير غيره ومن تعريف الجنس اما من حيث هو هو او من حيث وجوده في ضمن افراده او في بعض افراده
لا بعينه فالتعريف في الموصول الواقع في الاية اما للعهد والمراد به ناس باعيانهم كابي لهب وابي جهل والوليد بن المغيرة من المشركين واحبار اليهود
من اهل الكتاب والوجه في العهد ان هولاء مشاهير اهل الكفر بحيث يتبادر الذهن اليهم عند الاطلاق فلا اشكال ح في الاخبار عنهم بانه
لا ينفعهم الانذار مع ان بعضهم اسلموا او للجنس متناولا من صمم واصر على الكفر وغيرهم ولا شك انه ليس المراد منه نفس الحقيقة لان الحكم لا يكون عليها بل باعتبار
الوجود في الخارج فالمراد به اما الجنس من حيث وجوده في ضمن جميع الافراد فيتناول المصرين على الكفر وغيرهم على سبيل الشمول كما يتناول الجنس
المحلى باللام الاستغراق كذلك ومن حيث وجوده في بعض الافراد فيتناول المصرين وغيرهم على سبيل البدل وعلى التقديرين لا بد ان يخص الجنس بالمصرين
على الكفر ويخرج عنه غير المصرين ولهذا قال خص عنهم غير المصرين بما اسند اليه اي الموصول وما اسند الى الموصول قوله تع سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم
اي خص الجنس بقرينة الخبر لان الحكم مختص بالمصرين فعلى الاول يكون قوله ان الذين كفروا من قبيل اطلاق اللفظ العام وارادة الخاص وعلى الثاني
يكون من قبيل اطلاق اللفظ المطلق المتناول لكل بعض على سبيل البدل وارادة المقيد بقيد الاصرار والثاني اظهر اذ يرد على الاول بما قال الشريف
في حاشية الكشاف من انه تطويل للمسافة بلا طائل وفي كلام المص اشارة الى ارادة الثاني حيث ترك كلمة كل اذ يتناول كل من صمم كما وقع في الكشاف

تخاطبا

تخاطبا عن حمله على الاستغراق فانه انما يستفاد من القرينة وهي ههنا تدل على عدمه والكفر لغة ستر النعمة خاصة واصله الكفر بالفتح وهو الستر اي
والمراد بالاصالة ههنا ان المفتوح عام والمضموم خاص فالمطلق اصل بالنسبة الى المقيد وكذا العام اصل بالنسبة الى الخاص وليس المراد بها الاصالة من حيث
اللغة والنقل اذ كل منهما لغة اصلية ومنه الزارع والليل لان الزارع الحب بالتراب والليل يستر الاشياء بظلمته وكمام الثمرة كافور مبالغة الكافر لانه
يستر الطلع والزهر وفي الشرع انكار ما علم بالضرورة مجي الرسول به فالتقابل بين الايمان والكفر تقابل التضاد وهما وجوديان ورد بانه غير
شامل للكافر الخالي عن التصديق والتكذيب واعتذر بان جملة ما جاء به النبي عليه السلام اذا تصديقه واجب في كل ما جاء به ومن لم يصدقه فقد كفر به
في ذكره رد بظهور المنع للفرق بين التكذيب وعدم التصديق فالصواب ان يقال الكفر عدم الايمان عمن من شانه ان يكون مومنا فالتقابل
بينهما تقابل العدم والملكة فالتعريف المذكور شامل للتكذيب وترك التصديق بعد الوجوب فالكافر بهذا المعنى يتناول الخالي عن التصديق
والتكذيب كما يتناول المكذب وانما عد اشارة الى سوال وجواب تقرير السوال ان من لبس الغيار وشد الزنار وسجد للصنم يعد كافرا فيبطل
عكس التعريف وتقرير الجواب لبس الغيار ليس بكفر في الاصل طويلة تختص باهل الكفر الان وشد الزنار وهو حبل يشده الكافر في وسطهم ونحوهما كسجود الصنم
والقاء المصحف في القاذورات وغيرهما كفر وان صدق مرتكب هذه الامور النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما جاء به لانها اي هذه الامور تدل على التكذيب
وعدم التصديق فان من صدق الرسول عليه الصلوة والسلام لا يجترئ عليها ظاهرا التفصيل في الجواب ما قاله الامام من ان هذه الاشياء في الحقيقة
ليست كفرا الا ان التصديق وعدمه امر باطن لا اطلاع للخلق عليه ومن عادة الشرع انه لا يبني الحكم في امثال هذه الامور على نفس المعنى لانه لا سبيل
الى الاطلاع عليه بل يجعل لها معرفات وعلامات ظاهرة ويجعلها مدار الاحكام الشرعية ولبس الغيار وشد الزنار ونحوهما من هذا الباب فان الظاهر
ان من يصدق الرسول صلى الله عليه وسلم لا ياتي بهذه الافعال فحيث اتى بها دل ذلك على عدم التصديق فلا جرم فرع الشرع عليها احكام الكفر
لا لانها اي هذه الامور كفر في انفسها فان قيل ان جعل ترك المامور به او ارتكاب المنهي عنه علامة للتكذيب نازلة منزلته يلزم ان يبطل طرد التعريف
لصدقه على الفسقة من المؤمنين قلنا يجوز ان يجعل الشارع بعض محظورات الشرع علامة التكذيب وينزله منزلة نفس التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه
كشد الزنار ونحوه ولا يجعل بعضها كذلك ولا يحكم بكفر من ارتكبه كالزنا وشرب الخمر **اقول** لما جاز في اعتبار الشرع كون بعض الامور علامة التكذيب مع
وجود التصديق يجوز ان يعتبر عدم التصديق والتكذيب بها فيصح تعريف المص ولا وجه لرد الى تعلق ان الشرع حكم بكفر من يصدق الحق بقلبه وبقر
بلسانه ولا يدين به كابي طالب فتامل واعلم ان تقييد العلم بما جاء به النبي عليه السلام بكونه ضروريا للاحتراز عما علم بالاستدلال او برواية الاحاد وكونه مما جاء به
عليه السلام فمنكر الاحكام الاجتهادية وما ثبت برواية الاحاد لا يكون كافرا والكافر من ينكر شيئا مما علم بالتواتر انه عليه السلام جاء به وانه من دينه كمن
انكر وجود الصانع او كونه عالما قادرا مختارا او كونه واحدا منزها عن النقايص او انكر النبوة او القران فانه ترك تصديق الرسول فيما علم بالضرورة
واما الذي يعرف بالدليل انه من دينه فلا يحكم بكون منكره كافرا ولهذا لا يكفر احد من اهل القبلة ولا ارباب التاويل واحتجت المعتزلة بما جاء في القران
بلفظ الماضي نحو ان الذين كفروا وانا ارسلنا نوحا وانا انزلناه على حدوثه اي القران لاستدعائه اي لفظ الماضي سابقة المخبر عنه تقريرا احتجاجهم ان
كلامه تع لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره تعالى الله عنه علوا كبيرا والتالي باطل والمقدم مثله اما الملازمة فلان الاخبار بطريق المضي كثير في كلامه تع
وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة بتصور السبق على الازلي فيلزم اما الكذب او حدوثه والاول باطل فتعين الثاني ولا يخفى ان المعتزلة بنوا احتجاجهم
على حدوث القران على ما ذهبوا اليه من ان الكلام الله تعالى عبارة عن الالفاظ المركبة من الحروف والاصوات الحادثة القائمة بغير الله تع كما هو
مذهبهم فدليلهم على تقدير صحته يدل على حدوث الكلام اللفظي وهو غير متنازع فيه وهو الكلام النفسي واجيب بانه اي ذلك الاستدعاء مقتضى التعلق
يعني ان كلامه تع في الازل لا يتصف بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان فيه وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة
والاوقات غاية ما في الباب انه يلزم حدوث التعلق وحدوثه اي التعلق لا يستلزم حدوث الكلام المتعلق يعني لا يلزم من حدوث التعلق بالحادث
حدوث الكلام القائم بذاته تع وهو اللفظ المؤلف من السور والايات المركبة من الحروف الغير المرتبة فان اللفظ ومدلوله صفة ازلية له قائمة
بذاته والجواب بهذا الوجه مبني على مقالة مفردة مخالفة لما اشتهر بين اصحابنا من حدوث الكلام اللفظي ولو كان الجواب مبنيا على ما هو المشهور
لقيل حدوث اللفظ القائم بغيره تع لا ينافي قدم المعنى النفسي القائم بذاته تع كما في العلم فان تعلقه حادث دونه فان الله تع كان في الازل عالما
بان العالم سيوجد فلما اوجد انقلب العلم بانه سيوجد علما بانه قد وجد ولم يلزم من حدوث تعلقه بكونه قد وجد حدوث علمه تع فيجوز ان يقال
ان خبر الله تع في الازل كان خبرا بانهم سيكفرون فلما وجد كفرهم صار ذلك الخبر خبرا عن انهم كفروا ولم يلزم من حدوث تعلق الخبر بتحقق الكفر منهم حدوث
خبر الله تع **اقول** اذا كان احتجاج المعتزلة مبنيا على مذهبهم بان القران عبارة عن الالفاظ المركبة فلا يضرنا لانا لا ننازع فيه فهذا جواب اخر غير الجواب

الذي ذكره المص على ما اشرنا اليه بقولنا ولا يخفى ان المعتزلة ينبوا الخ ولكن يفر الحنابلة فانهم يقولون بقدم الالفاظ ولو كان مراد الحنابلة ان كلام الله من جنس الالفاظ وانه قديم قايم بذاته تع من غير ترتيب وان لم يشتهر منهم فيندفع بما ذكره المص من الجواب ايضا ولو كان مراد المعتزلة باحتجاجهم اثبات حدوث الكلام النفسي الزامهم ان يقولوا يكون ذات الله تع محلا للحوادث فهم لا يقولون به فلا وجه لحمل احتجاجهم عليه سواء عليهم اي مستو عندهم ءانذرتهم اي خوفتهم ام لم تنذرهم عطف عليه خبر ان يعني ان هذا المجموع خبرها وقوله وسواء عليهم بمعنى الاستواء الى آخره توضيح وبيان له حاصله ان هذا المجموع خبرها اما بطريق ان سواء بمعنى مستو وما بعده فاعله او ما بعده مبتدأ وهو خبره نعت به كما نعت بالمصادر اي اجري الاستواء على الموصوف به اي على الذين كفروا كما اجري المصادر على الموصوف بها مبالغة اعم من ان يكون نعتا نحويا كما قال تع تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم اولا كما في هذه الاية فانه نعت معنوي غير تابع في الاعراب لانه رفع بانه خبر ان وما بعده اي انذرتهم ام لم تنذرهم مرتفع به على الفاعلية فان قيل ارتفاعه بخبريته ان يخالف لما تران خبرها هو المجموع قلنا الرفع فيه رفع المجموع لكن لما لم يقبل الحركة اعطوها جزءه القابل كما يقال الجزء في زيد قايم هو قايم مع الضمير لكنه لما لم يقبل الحركة اعطوها بجزء قايم فيقال وهو مرفوع بالفاعلية كانه قيل ان الذين كفروا مستو عليهم انذارك وعدمه فيه اشارة الى ان المصدر بمعنى اسم الفاعل وان الفعلين مؤولان بالمصدر او بانه خبر لما بعده اي ما بعده مرفوع المحل مبتدأ وهو خبره والجملة خبر ان ووجه افراده على الاول ظاهر وعلى الثاني مع ان المجرى عليه ح شيئان للنظر الى جهة المصدرية ولذلك حمل المص على الاحتمال الاول حيث قال مستو عليهم وثناه على الثاني حيث قال بمعنى انذارك وعدمه شيئان ورجحوا الثاني اي كون ما بعده مبتدأ على كونه فاعلا لان سواء عليهم بمعنى الاستواء كما هو الاصل فالاصل ان لا يعمل ولان الغرض من الوصف بالمصدر هو المبالغة حتى يكون المعنى في رجل عدل انه تجسم من العدل واذا جعل بمعنى اسم الفاعل اي عادل او مستو او حمل على حذف المضاف اي ذو عدل او ذو سواء فات ذلك الغرض اقول قال الامام النسفي في تفسيره المسمى بالتيسير فهو مصدر اريد به النعت كقولك رجل عدل اي عادل لان الفعال من ابنية المصادر كالذهاب والصلاح والفساد ويجوز ان يكون بمعنى النعت كقولك سيف كهام وادم صحاح هذا كلامه فبينه وبين كلام المص مخالفة من وجهين وبه يظهر عدم صحة الوجه الاول من جهتي الرجحان ورجحان الوجه الثاني منهما فتأمل ولما ورد على قوله او بانه خبر لما بعده ان ما بعده فعل فلا يصلح ان يكون مبتدأ لان الفعل يمتنع الاخبار عنه دفعه بقوله والفعل انما يمتنع الاخبار عنه قال المحشي كان الاولى ان يقول انما يمتنع الاسناد اليه ليشمل الفاعل فيكون جوابا عما يرد على الاول ايضا وهو ان يكون ءانذرتهم ام لم تنذرهم فاعلا لسواء فان الفعل يمتنع ان يكون مسندا اليه مطلقا اقول لعل مراد المص بقوله الاخبار عنه معناه اللغوي لا الاصطلاحي فيتناول الفاعل فيكون جوابا عما يرد على الاول ايضا اذا اريد به تمام ما وضع له وهو الحدث مع الزمان وسمي الفعل مع فاعله فعلا لشيوعه في عباراتهم والا فالمخبر عنه ههنا هو الجملة لا مجرد الفعل قال الشريف في حاشية الكش فلا حاجة اليه لان الاخبار فيما نحن فيه انما هو عن الفعل لا عن فاعله فهو قيد للمخبر عنه لا جزء منه اما لو اطلق واريد اللفظ او مطلق الحدث المدلول عليه ضمنا المراد باطلاق الحدث عدم ملاحظة نسبته الى الفاعل على الاتساع متعلق بارادة مطلق الحدث فانها المبنية على التوسع والتجوز لا لارادة اللفظ فانه لا تجوز فيها فهو كالاسم في الاضافة اي كانه مصدر مضاف الى الفاعل اي انذارك وعدمه وهو مما يصح ان يخبر عنه والاسناد اليه باعتباره كقوله تع واذا قيل لهم آمنوا مثال لكونه مسندا اليه من حيث انه اريد به اللفظ اي اذا قيل لهم لفظ آمنوا يوم ينفع الصادقين صدقهم مثال لكونه مضافا اليه من حيث انه اريد به مطلق الحدث اي يوم نفع الصادقين اقول المضاف اليه ههنا هو الجملة الفعلية لا لفظ الفعل باعتبار الذي ذكره وقولهم تسمع بالمعيدي خير من ان تراه مثال لكونه مسندا اليه لاجل كونه بمعنى الحدث على الاتساع اي سماعك اقول ما ذكره المص من الاعراب وان كان لا يخلو عن دقة لكنه لا يخلو ايضا عن كلفة اذ النحاة يعتبرون الفعل مع الفاعل جملة ويجعلون الجملة مبتدأ او خبرا كما سمعت في اعراب الذين يؤمنون بالغيب ولا يفرقون في ذلك بين الجملة الاسمية والفعلية ويقولون الجملة تقع موقع المفرد ولا يخص ذلك في ستة مواضع كما بين في موضعه والقول بان الاخبار فيما نحن فيه انما هو عن الفعل لا عن الفاعل فهو قيد للمخبر عنه قول لا يقبله اهل العربية في بيان الاعراب ولا شك ان المراد بامنوا طلب الايمان لا مجرد لفظ امنوا وكون تسمع بمعنى سماعك من قبيل وقوع الجملة موقع المفرد وما قلناه فتأمل ولما ورد ان يقال ان الفعل اذا اول بالمصدر واريد به ذلك فلم عدل عنه اليه والعدول عن الحقيقة الى المجاز انما يكون لفائدة اما في المعنى او في اللفظ فما تلك الفائدة ههنا اجاب عنه بقوله وانما عدل ههنا عن المصدر الى الفعل لما فيه من فايدتين احديهما معنوية والاخرى لفظية اشار الى الاولى بقوله من ايهام التجدد وباعتبار دخول الزمان الذي من شانه التغير والتجدد في مفهوم الفعل فانه يوذنه باعتبار التجدد في الحدث المقترن به في لفظ الفعل ايهام تجدد الانذار ووقوعه وعدم نفع ذلك اصلا وهو دال على افادة اليأس وقطع

رجاء الايمان منهم بالكلية ولو قيل سواء عليهم انذارك وعدمه لم يفهم منه المعنى المذكور وانما يدل على عدم نفع الانذار في الجملة وانما قال ايهام التجدد لان حقيقته انما تستفاد من الفعل المستعمل في معناه الحقيقي دون المستعمل في المعنى المصدري التضمني واشار الى الثانية بقوله وحسن دخول الهمزة وام عليه ولا يحسن دخولهما على المصدر لما تقرر ان الاستفهام بالفعل اولى والتقرير متعلق بدخول وانما قال لتقرير معنى الاستواء ولم يقل لافادة معنى الاستواء لان اصل معنى الاستواء في علم المستفهم المقدر باستفهامه فهذا الاستفهام حامل المعنيين الاول الاستواء للامرين عنده في صحة الوقوع والثاني تعيين احدهما واجابة المستوية لتقرير ذلك الاستواء وتأكيده فانهما جردتا تعليل لوجه كون دخولهما لتقرير معنى الاستواء لان الهمزة وام جردتا عن معنى الاستفهام الذي هو جزء معنى الهمزة وام اذ تمام معناهما الاستفهام مع الاستواء لمجرد الاستواء في علم المستفهم لانه الذي في ضمن حقيقة معنى الهمزة وام فان اللفظ المتضمن المعنيين قد يجرد لاحدهما ويستعمل فيه وحده فيستقلب الدلالة المتضمنة الى القصدية وهو المراد بالتقرير والتاكيد كما جردت حرف النداء الموضوع لطلب الاقبال وتخصيص المنادي عن الطلب لمجرد التخصيص كالجار مع اعني مع اللام متعلقان بقوله جردت كالاولين في قولهم اللهم اغفر لنا ايتها العصابة اي الجماعة ومعناه تخص بهذا النداء العصابة لان حرف النداء يستعمل لطلب الاقبال والاختصاص والاول ليس بمراد بل المراد هو الثاني فقولنا ايتها العصابة يفسر الضمير في لنا كانه قيل اغفر لنا ونعني الجماعة التي هم نحن فالمراد مجرد تخصيص الضمير لا طلب العصابة فان قيل لما تجردت الهمزة وام عن الاستفهام وجعلا لمجرد الاستواء كان الاخبار بقوله تكرارا غير مفيد بمنزلة ان يقال المستويان مستويان قلنا قد عرفت ان الاستواء المدلول عليه بالهمزة وام هو الاستواء الامرين في علم المستفهم على معنى انه يعلم ان احدهما واقع من غير تعيين ولا يترجح عنده وقوع احدهما والاستواء الذي هو مدلول الخبر هو الاستواء في الغرض الذي سيق له الكلام فلا تكرار اذ حاصل المعنى المستويان في علمك مستويان في الغرض وهو عدم العمل ولا شك انه مفيد والانذار في اللغة التخويف اي الاعلام مطلقا اريد به بالانذار ههنا التخويف من عقاب الله تعالى المطلق في المقيد قال الامام الواحدي الانذار اعلام مع تخويف فكل منذر معلم وليس كل معلم منذرا وقال ابن عطية ولا يكاد يكون الا في تخويف يسع في زمانه الاحتراز وان لم يسع في زمانه الاحتراز كان اشعارا وانما اقتصر عليه اي لم يذكر البشارة اما بطريق الاقتصار عليها بان يقول ابشرتهم ام لم تبشرهم او بطريق الاشتراك معه اي بان يذكرا معا لانه اي الانذار اوقع في القلب واشد تأثيرا في النفس من البشارة من حيث ان دفع الضرر المستفاد من الانذار اهم من جلب النفع المستفاد من البشارة فاذا لم ينفع الانذار فيهم اي الكفار كانت البشارة بكونها انبا بعدم النفع متعلق بقوله اولى وهو خبر كانت محصول ما ذكره في وجه الاقتصار على ذكر عدم نفع الانذار ان عدم نفع البشارة يعلم من ذكر عدم نفع الانذار بطريق دلالة النص هذا ولان الكفار ليسوا اهلا للبشارة المطلقة والمعلقة على الايمان تنقلب في حقهم انذارا وقرئ ءانذرتهم بتحقيق الهمزتين اي من غير توسيط الالف بينهما وتخفيف الثانية كذلك اي من غير توسيط الالف بين بين اي بين الهمزة وبين الحرف الذي هو من جنس حركة الهمزة وقلبها اي الثانية الفا وهو لحن اي خروج عن كلام العرب من وجهين ذكر احدهما بقوله لان الهمزة المتحركة المفتوح ما قبلها لا تقلب الفا فانه في الساكنة المفتوح ما قبلها نحو راس وذكر الثاني بقوله ولانه يؤدي الى جمع الساكنين على غير حده لان الساكن الثاني غير مدغم واجيب عن الاول بان الهمزة المتحركة قد تقلب الفا كما نقل عن القراء السبعة اذ منهم من قرأ منساته وكقول حسان سالت هذيل رسول الله فاحشة ضلت هذيل بما قالت ولم تصب وكقول الفرزدق راحت بمسلمة البغال عشية فارعي فزارة لا هناك المرتع والقراء اعلم من النحاة فيرجح ما نقل منهم على قول النحاة فان قيل قد ثبت في موضعه ان هذا القلب شاذ قلنا الشاذ يطلق على ما يخالف القياس وعلى ما يخالف الاستعمال وعلى ما يخالفهما والاخير مردود دون الاولين وشذوذ هذا القلب بمعنى الاول فلا ينافي الوقوع في كلام العرب وعن الثاني بان من قلبها الفا يشبع الالف اشباعا زايدا على مقدار الالف ليكون ذلك المد فاصلا بين الساكنين واعترض نسبة هذه القراءة الى اللحن بانه طعن فيما هو من القراءات السبع الثابتة بالتواتر وهو كفر واجيب بمنع كونه كفرا لان التواتر ما نقل بين دفتي مصحف الامام وهذا التخفيف بالقلب ونحوه كالمد والامالة والاظهار والترقيق وجعل الهمزة بين بين من باب الاداء عند التكلم وذلك ليس بمتواتر ولا يكون الطعن فيما هو من قبيل الاداء كفرا وقيل هذا ليس طعنا في القراءات بل في الرواة وبتوسيط الالف بينهما محققتين اي بتحقيق الهمزتين وبتوسيطها اي توسيط الالف والهمزة الثانية بين بين على هامش وبحذف الاستفهامية منه القراءة وما بعدها من الشواذ والباقية من السبع متواترة وبحذفها والقاء حركتها على الساكن قبلها قال صاحب الكشف في حذف الاستفهام وحذفه والقاء حركته على الساكن قبله كما قرئ قد افلح وقال الفاضل التفتازاني الظاهر ان ضمير حركته ايضا لحرف الاستفهام حتى يكون القراءة عليهم انذرتهم بفتح الميم وابتداء انذرتهم بفتح الهمزة لكن لما لم توجد هذه القراءة وخالفت القياس اوجبت الثقل ولم يكن مثل قد افلح بفتح الدال وسكون الفاء ذهب الطيبي والجاربردي الى حركته للحرف الاخر اعني الهمزة الثانية ليكون القراءة عليهم انذرتهم بفتح الميم وسكون النون من غير همزة الوصل اصلا لكن هذه القراءة ايضا لا توجد والعبارة تدل عليه هذا كلامه وقال المحشي وانت خبير بان عبارة المص نص في الاول فيعول عليه لا اشكال ويمكن دفعه بان ما ذكره التفتازاني

مبني على ما نقل من الامام السخاوي انه قال اما اذا كان الساكن قبل الهمزة ميم الجمع نحو عليكم انفسكم فلا خلاف في تحقيق مثل هذه الهمزة
في الوقف عندنا فظن انه لا نقل في نقل حركة الهمزة الى ميم الجمع والحال ان الامام ابا شامه في شرح الشاطبية عن الامام ابن مهران انه ذكر
في كتاب له في قراءة معرفة مذهب حمزة وحاله في الهمزة وقال في الهمزة بعد ميم الجمع لحمزة مذاهب احدها وهو الاحسن نقل حركة الهمزة
اليها مطلقا فتضم تارة وتفتح تارة وتكسر تارة نحو منهم اميون سواء عليهم استغفرت لهم ذلكم امري والثاني انها تضم مطلقا وان كانت
الهمزة مفتوحة او مكسورة حذرا من تحريك الميم بغير حركتها الاصلية والثالث تنقل في الضم والكسر دون الفتح لئلا يشتبه اللفظ بالتثنية وان كانت
الهمزة قبلها همزة ومما متفقان او مختلفان تسهل الثانية وفي نحو أانذرتهم تنقل الاولى وتسهل الثانية الى هنا كلامه وبه يظهر حقية ما قال
المص لا يؤمنون جملة مفسرة لاجمال ما قبلها اي سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم فيما كان فيه الاستواء يعني لا فرق بين هذه الجملة وبين الجملة
التي قبلها الا بالاجمال والتبيين بالنظر الى نفس مفهوم اللفظ مع قطع النظر عن كونه في مقام الاخبار عن الكفار فانه اذا لوحظ لا يبقى الاجمال فلا اشكال
لما قال المحشي كما صرح به ابن هشام ان الجملة المفسرة لما قبلها ليس لها محل من الاعراب عند الجمهور والجواب بعض الافاضل من شراح الكشاف في مذهب
الى ان لها محل من الاعراب اقول ذهب الشلوبين الى ان اعرابه كاعراب المفسر فبعد ما قال انها جملة مفسرة قوله فلا محل لها خالف قولهم
وقول ابن هشام عند الجمهور ليس بثبت ولهذا ذهب بعض الافاضل الى ان لها محلا من الاعراب وحالا عن ضمير عليهم او ما بعدها مؤكدة يعني اذا لوحظ
كونه في مقام الاخبار عن الكفار اذ ح يوجد فيما قبله معنى عدم الايمان فيوجد فيه معنى التاكيد كانه قيل لا ينفعهم الانذار حال كونهم لا يؤمنون او
بدل منه اي عما قبله بدل الاشتمال اذا اعتبر جهة الاجمال او بدل الكل من الكل اذا اعتبر جهة التاكيد والبدل يكون او في بيان المراد لان دلالة
ما قبلها على عدم ايمانهم بالمطابقة ودلالة الاول عليه بالالتزام او خبران والجملة قبلها اي سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم اعتراض يشير الى انه جعل ما قبلها على
الاعتراض انما يتجه اذا اعتبر كونه جملة كما ذكر في الوجه الثاني اي على تقدير كون سواء مع ما بعده خبرا او مبتدا بما متعلق بقوله الاعتراض هو علة الحكم
والمراد بالحكم هنا هو الحكم بانهم لا يؤمنون وبعلة الحكم عدم نفع الانذار لهم لقساوة قلبهم وشدة عنادهم لان مآل الاخبار عنهم ان قساوة قلبهم
صارت بحيث لا ينفعهم الآيات والنذر فهو علة لعدم ايمانهم قال المحشي اعترض على الاعتراض بان قوله سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم اقوى الكلام
من قوله لا يؤمنون في افادة ما سيق له الكلام يعني في بيان قساوة قلبهم وعدم التاثر بمن يدعو الى الحق فجعل الاقوى مستغنى عنه والاضعف عمدة
اقول المقصود الاصلي مما سيق له الكلام بيان انهم لا يؤمنون والجملة التي قبله علة له فهي مستغنى عنه في بيان المقصود الاصلي فما ذكره
المص بيان ذلك المقصود فلا ورود للاعتراض اذا فهم كلامه حق الفهم وقال المحشي بعد نقل الاعتراض على وجه القبول ولعله هو الوجه في تاخير المص اياه
اقول لعل وجه التاخير خفاء وجه الاعتراض او ورود الاعتراض فانهم او بعيد قوله لا يؤمنون عن ان لفظا او عن افادة الخبرية معنى والآية مما احتج
به من جوز تكليف ما لا يطاق فيه اشارة الى ان لمن جوز تكليف ما لا يطاق وجوها منها قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء ومنها قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله
والجواب عنهما ان كل واحد منهما تكليف تعجيز لا تكليف تحقيق ومنها الآية ولذا قال مما احتج به قال في شرح المقاصد مراتب ما لا يطاق ثلث ادناها ما يمتنع
لعلم الله تعالى بعدم وقوعه او لارادته ذلك او الاخبار به ذلك لعير المكلف ولا نزاع في وقوع التكليف فضلا عن الجواز واقصاها ما يمتنع لذاته كقلب
الحقائق وجمع الضدين او النقيضين وفي جواز التكليف فيه تردد بناء على انه يستدعي تصور المكلف به واقعا والممتنع هل يتصور واقعا
فيه تردد والمرتبة الوسطى ما امكن في نفسه لكن لم يتعلق بقدرة العبد اصلا كخلق الاجسام او عادة كالصعود الى السماء وهو الذي وقع النزاع
في جواز التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب على تركه لا على قصد التعجيز واظهار عدم الاقتدار على الفعل اقول فالآية
من حيث اشتمالها على الاخبار بعدم ايمانهم ليست بحجة على محل النزاع ثم النزاع انما هو في الجواز واما الوقوع فمنفي بالاستقراء وبشهادة قوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها فانه سبحانه اخبر عنهم بانهم لا يؤمنون وامرهم بالايمان وايمانهم محال لوجهين ذكر الاول بقوله فلو آمنوا انقلب خبره كذبا وهو
محال وكل ما يلزم من فرض وقوعه محال فهو محال ضرورة امتناع وجود الملزوم بدون اللازم جوابه منع الكبرى وانما يصدق انه لو كان لزوم المحال
لذاته اما لو كان لعارض كالعلم والخبر فيما نحن فيه فلا لجواز ان يكون هو في نفسه ممكنا وينشأ لزوم المحال من ذلك العارض والمستحيل بالغير ليس مما لا يطاق
لكن يجوز ان يكلف العبد به وذكر الثاني بقوله وشمل ايمانهم الايمان بانهم لا يؤمنون فيجتمع الضدان بيانه انه تعالى كلف هؤلاء الذين اخبر عنهم انهم لا يؤمنون
بالايمان والايمان يعتبر فيه تصديق الله تعالى في كل ما اخبر عنه ومما اخبر عنه انهم لا يؤمنون فقد صاروا مكلفين بان يؤمنوا بانهم لا يؤمنون وهذا التكليف جمع
بين النفي والاثبات وفي شرح المقاصد ان القدرة المعتبرة في التكليف هو سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة التي لا تكون الا مع الفعل
ولو اعتبرت هذه الاستطاعة لكان جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق ولكن لك ثم المفهوم من قوله فيجتمع الضدان ان المستدل بالآية قائل بوقوع

التكليف

مطلب ما لا يطاق

التكليف بالممتنع بالذات وهو باطل لما عرفت ولهذا قال والحق ان التكليف بالممتنع بذاته وان جاز عقلا بمعنى انه لا يلزم من صدوره من الله تعالى محال
من حيث ان الاحكام لا تستدعي غرضا اشارة الى وجه جوازه تقريره ان احكام الله تعالى وان تضمنت الحكم والمصالح اي مصالح العباد تفضلا واحسانا
الا انها لا تستدعي شيئا من الاغراض والعلل الغائية من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة والا لكان ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض واذا لم تكن
احكامه معللة بالاغراض عندنا جاز ان يكلف عباده من غير ان يحملهم على ذلك التكليف شيء من الاغراض سيما الامتثال اي فضلا ان يكون ذلك الغرض
امتثال المكلف والا لما جاز النسخ قبل التمكن من الفعل لكنه غير واقع للاستقراء وللنصوص والاخبار بوقوع الشيء او عدمه لا ينفي القدرة عليه جواب
عن الوجهين اما كونه جوابا عن الاول فظاهر لان الكذب انما يلزم اذا وقع خلاف المخبر به والتكليف بالشيء لا يقتضي ايقاعه بالفعل بل القدرة عليه و
الاخبار باحد طرفي الشيء لا ينفيها من حيث سلامة اسبابهم والاتهم لاكتسابه فتكليفهم بالايمان مما هو من قبيل ادنى مراتب ما لا يطاق لا مما هو اقصى مراتبه
لذاته وهو الممتنع فان علم الله تعالى او اخباره بعدم الشيء لا يجعل وجوده ممتنعا كما ان علمه واخباره بوجوده لا يجعله واجبا واما كونه جوابا عن الثاني فيحتاج
الى تامل وتقريره ان يقال ان الاخبار بوقوع الشيء او بعدم وقوعه لما لم ينف القدرة صار كل واحد من الايمان وعدمه مقدورا ممكنا في ذاته بالنسبة
الى من اخبر عنهم بانهم لا يؤمنون وكونه ممتنعا منهم من حيث استلزامه اجتماع الايمان وعدمه في قلوبهم امتناع بالغير فلا يكون تكليفهم بالايمان تكليفا
بالممتنع لذاته وعلمه بعدم وقوعه واخباره لرسوله عليه السلام لا يخرج الممكن من الامكان ولا ينفيان القدرة عليه فتكليفهم بالايمان ليس تكليفا
بالممتنع لذاته وهو المطلوب كاخباره عما يفعله هو او العبد باختياره فان اخبار الله تعالى عنه باختياره لا يوجب الجبر عليه وروي ان ابن عمر رضي الله عنه ان رجلا
قام اليه فقال يا ابا عبد الرحمن ان قوما يزنون ويسرقون ويشربون الخمر ويقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ويقولون كان ذلك في علم الله تعالى فلم نجد منه
بدا فغضب ثم قال سبحان الله العظيم قد كان في علم الله انهم يفعلونه ذلك فلم يحملهم علمه على فعلها واعلم ان نظير سؤال السائل قول عمر الخيام رباعي من مي
خورم وهركه چو من اهل بود ۰ مي خوردن من بنزد او سهل بود ۰ مي خوردن من حق بازل مي دانست ۰ كر نخورم علم خدا جهل بود ۰ ونظير
جواب ابن عمر رضه قول نصير الطوسي في نقض عمر الخيام رباعي كه كنه زجون مني سهل بود ۰ اين نكته نكويد انكه او اهل بود ۰ علم ازلى علت
عصيان كردن ۰ نزد فضلا زغايت جهل بود ۰ يعني ان علم الازلي المتعلق بالكوائن في المستقبل لا يستلزم الجبر فانه علم تعالى بافعال عباده
في الاستقبال بصرف اختيارهم اليها واعلم ان الفاضل المعروف بابن نجيد قد ذكر هنا كلاما يشفي عليلا ويروي غليلا تفصيله ان علم الله تعالى واخباره بوجود
شيء او عدمه لا يوجب وجوده ولا عدمه بحيث يسلب قدرة الفاعل عليه لان الاخبار عن الشيء حكم عليه بمضمون الخبر والحكم تابع لارادة الحاكم اياه
والارادة تابعة للعلم والعلم تابع للمعلوم والمعلوم هو ذلك الفعل الصادر عن فاعله بالاختيار فعلاما اختياره اصل جميع ذلك تابع له والتابع لا يوجب
المتبوع ايجابا يؤدي الى القسر والاجبار بل يقع التابع على حسب وقوع المتبوع فليحفظ هذه القاعدة ولتجعل نصب عين البصيرة فانها نجاة عن
الشكوك في القضاء والقدر فان ضلال الجبرية انما هو لعدم تحقيق هذا المقام فان كلا من القضاء والقدر حكم الله الازلي والحكم تابع للارادة والارادة
تابعة للعلم والعلم تابع للمعلوم فالقضاء والقدر تابعان للمعلوم فعلى اي نوع وحيثية يقع المعلوم في الخارج في الزمان المستقبل كان العلم
الازلي على نحو هذه الحيثية فالعلم به على نحو هذه الحيثية لا يوجب كونه مقسورا عليها لان العلم تابع له وهو اصل متبوع للعلم ثم لما ورد على الجواب
عن الوجهين ان الرسول اذا علم انهم لا يؤمنون فما فائدة الانذار اجاب عنه بقوله وفائدة الانذار بعد العلم اي علم الرسول عليه السلام بانه لا ينجع
اي لا يؤثر تقرير الجواب ان فائدة الانذار ليست منحصرة في ايمان المنذرين بل له فائدتان اخريان احديهما بالنظر الى المكلف ذكرها بقوله الزام الحجة عليه
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل والاخرى بالنظر الى الرسول ذكرها بقوله وحيازة اي احاطة الرسول فضل الابلاغ اذ الدعوة الى
الحق من الطاعات العظيمة ولذلك اي لافادة الانذار بالنظر الى الرسول حيازة فضل الابلاغ قال تعالى سواء عليهم ولم يقل سواء عليك اذ لا مساواة
بينهما بالنظر الى الرسول لرجحان طرف الانذار بخلاف الكفار فان الطرفين عندهم متساويان بالنظر اليهم لغاية قساوة قلوبهم كما قال لعبدة الاصنام
سواء عليكم ادعوتموهم ام انتم صامتون اذ لا فائدة لعبدة الاصنام من اصنامهم اصلا وفي الآية اخبار بالغيب المراد به ههنا استمرار عدم ايمان
الشخاص باعيانهم الى ان يموتوا وقد كانوا كذلك على ما على الوجه الذي هو اي الغيب بذلك الوجه ان اريد بالموصول اشخاص باعيانهم اي على ان يراد
بالتعريف الذين كفروا العهد الخارجي كما مر وانما اشترط ذلك في كون الآية اخبارا بالغيب اذ لو كان التعريف للجنس يكون اخبارا عن المصرين على الكفر
بانهم لا يؤمنون وهذا ليس من قبيل الاخبار بالغيب بل هو اخبار عن الشيء بما يصير اليه عاقبة امرهم فهي من المعجزات لكونها اخبارا عن المستقبل فانه تعالى اخبر
عن هؤلاء قبل موتهم على الكفر بانهم لا يؤمنون وكان الامر كما اخبر به ختم الله على قلوبهم اي بسبب تركهم الايمان انه تعالى طبع على قلوبهم فلا تعي خيرا ولا تفهمه
انما خص القلب بالختم لانه محل الفهم والعلم وعلى سمعهم بين المص توحيد السمع المعنى ختم على سمعهم فلا يسمعون الحق ولا ينتفعون به وعلى ابصارهم

مطلب في بيان القضاء والقدر

جمع بصر كسيعم ج به غشاوة وهذا كلام تام اذ المعنى وجعل على ابصارهم غشاوة فلا يرون الحق تعليل لشارة الى ان ترك العطف لكونه استينافا جوابا عن سؤال سبب الحكم وان كان ذكر السبب تعيينا منبيا عن سبب آخر كما اشار اليه بقوله الآتي بسبب غيهم وانهماكهم الخ لكن الحكم السابق وهو استواء الانذار وعدمه والحكم بانهم لا يؤمنون لانه ختم الله الخ وبيان ما يقتضيه وهو لا تعي الذكر ولا تسمع الحق والختم الكتم قال المحشي ظاهره في دعوى الترادف بينهما وقوله سمي به اى بالختم الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم عليه منه ختم الكتاب لانه ان الاستيثاق المقيد بضرب الخاتم عليه لا يدل عليه لان الاستيثاق المذكور يكون بمعنى الختم والكتم معا وهو المعنى بالترادف ثم قال لكن فيه بحث لانه ذكر كالاستيثاق هو احكام الاغلاق ونحوه يقال استوثق من الباب حكم اغلاقه كذا ذكره جار الله فيغاير الختم لانه بمعنى ضرب الخاتم والكتم ايضا لانه بمعنى الاخفاء غاية انه يلزمه وهو لا يقتضي الترادف بينهما وقال واما قوله والبلوغ آخره عطف على قوله الاستيثاق نظرا الى انه لتسمية المقدر الى انه اى الختم او الاستيثاق بل البلوغ آخره فعل يفعل في احرازه اى اخفائه وكتمه فلا يدل عليه لان الظاهر ان البلوغ عطف على الاستيثاق وهذا يدل على ان البلوغ المسمى بالختم مسمى بالكتم ايضا غايته ان يدل على انه فعل يفعل في الكتم وهو لا يقتضي الترادف بينهما وانما وقع هذا من تغيير عبارة الكشاف حيث قال الختم والكتم اخوان لان في الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم عليه كتمانه وتغطيته لئلا يتوصل اليه ولا يطلع عليه واجمع المحققون من شراحه ان مراده بيان الاشتقاق بينهما باتفاقهما في العين واللام واصل المعنى وان افترق معناهما من وجه آخر وغايته ما يمكن ان يقال انه لا يدعي الترادف بل التعبير باللازم ومراده بالوجهين بيان وجه اللازم في صوره وجه اللزوم **اقول** الظاهر ان مراد المص ان الختم يراد به المعنى المجازي فيتحد مع الكتم وقوله سمي به الاستيثاق الخ بيان المناسبة بين معناه اللغوي الذي هو الاستيثاق المذكور وبين المعنى المجازي الذي يراد ههنا وكذا قوله والبلوغ آخره بيان المناسبة بين معناه اللغوي الآخر وبين المعنى المجازي المراد ههنا وتحقيق كون المعنى المجازي عاما فلا ورود للبحث وما توهم انه انما وقع هذا من تغيير عبارة الكشاف وهم ثم اعلم انه قد مر في بحث الحمد ان صاحب الكشاف قال الحمد والمدح اخوان فحمل بعضهم على الترادف وبعضهم على الاتحاد في الاشتقاق ولم يكن كلا المعنيين صحيحين لما مر هناك وحملناه على معنى مجازي اعم منهما فهذا المحل كذلك فمعنى كلام صاحب الكشاف ان الختم والكتم متحدان في العين واللام واصل المعنى مشتركان في بعض الاستعمالات وان افترقا فيه كما ان الاخوين كذلك والغشاوة فعالة من غشاه اذا غطاه ومنه غاشية السرج بنيت لما يشتمل على الشيء كان فعالة بفتح الفاء بنيت لما يسقط من الشيء كالنشاطة لما يسقط من الشيء بفعل النشاطة كالعصابة بنيت لما يحيط بالشيء من قولهم عصب القوم بفلان اى احاطوا به والعمامة بنيت لما يحيط ويعم بالرأس ولا ختم ولا تغشية على الحقيقة رد لما ذهب اليه اصحاب الظواهر من حمل الكلام على الحقيقة يعني انه ليس بحقيقة بل مجاز ولكن المجاز ثم يسلك مبني على المبالغة في التشبيه وهو الذي يسميه المتأخرون الاستعارة وصاحب الكشاف قسمه اتباعا للشيخ عبد القاهر وكثير من القدماء الى الاستعارة والتمثيل وتبعهم المص وارادوا بالتمثيل ما يكون وجه التشبيه فيه منتزعا من متعدد وبالاستعارة ما يكون بخلافه وقد جاز ههنا الحمل على كل منهما واشار الى بيان الاستعارة بقوله وانما المراد بهما اى الختم والتغشية ان يحدث اى الله تعالى في نفوسهم اى ذواتهم فيشمل القلوب والسمع والابصار هيئة اى صفة هي في القلوب والاسماع كنقش الخاتم وفي الابصار كالغشاوة تمرنهم اى تعودهم او تجعلهم مصرين على استحباب الكفر المخل بالقوة النظرية والمعاصي المخلة بالقوة العملية واستقباح الايمان المكمل للقوة النظرية والطاعات المكملة للقوة العملية بسبب متعلق بقوله يحدث غيهم اى ضلالهم وانهماكهم اى توغلهم في التقليد بالاباء والاجداد الكفرة الفجرة واعراضهم عن النظر الصحيح عن خلايا فيجعل عطف على قوله يحدث قلوبهم بحيث لا ينفذ فيها الحق والخير واسماعهم عطف على قلوبهم تعافه اى تكرهه استماعه اى الحق فتصير اى القلوب والاسماع كانها مستوثق منها بالختم بحيث لا يدخل فيها الحق وابصارهم عطف على اسماعهم لا تجتلي الآيات اى لا تنظر اليها بجلوة المنصوبة في الانفس والآفاق بموجب قوله تعالى وفي الارض آيات للموقنين وفي انفسكم كما تجتليها تلك الآيات اعين المستبصرين الموقنين وتقرير الآيات كانها غطي عليها وستر وحيل اى وقع الحيلولة بينها وبين تلك الآيات وبين الابصار بحيث لا تراها وسماها اى احداث تلك الهيئة وفي بعض النسخ وسماه اى الهيئة والمراد احداثها على سبيل الاستعارة ختما ان كانت الهيئة في القلوب والاسماع وتغشية ان كانت في الابصار قال المحشي المفهوم من هذا التقرير ان قوله تعالى وعلى ابصارهم غشاوة استعارة تبعية كما في ختم وليس كذلك بل الاستعارة اصلية اذ لا فعل هنا **اقول** والحق ان الاستعارة في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم استعارة تصريحية تبعية وفي قوله وعلى ابصارهم غشاوة استعارة تصريحية اصلية المفهوم التصريحية بالتبعية في قوله على الاستعارة ختما وتغشية ولا ابهام من اقترانهما في الذكر بكونهما استعارة بكونهما متحدين في خصوص كون الاستعارة تبعية ويحتمل ان تكون الاستعارة في قوله وعلى ابصارهم غشاوة استعارة تبعية ايضا بالتأويل اى وغشى ابصارهم وختم على ابصارهم بغشاوة واشار الى بيان

التمثيل

بقوله اومثل عطف على قوله المراد بهما في قوله انما المراد بهما كذا قال المحشي والاحسن ان يقال قوله مثل جملة فعلية معطوفة على الجملة الاسمية التي هي قوله المراد بهما ان يحدث الخ اى حالها وشاعرهم اى حال اسماعهم وابصارهم اذ المشاعر جمع مشعر بمعنى محل الشعور الموقنة بها اى التي اصابتها الآفة باشياء متعلق بقوله مثل اى بحال اشياء ضرب حجاب بينها وبين الاستنفاع بها بحيث لا ينتفع بها بسبب ذلك الحجاب ختما وتغطية نصب على التمييز من النسبة في ضرب فيكون بموضع القائم مقام الفاعل كأنه قيل ضرب بين تلك الاشياء وبين الانتفاع بها ختم وتغطية خلاصة الكلام في هذا المقام ان كلا من الختم والتغشية مستعمل في المعنى المجازي الذي علاقته المشابهة وهذا المجاز على نوعين الاول الاستعارة المفردة والثاني المركبة المسماة عند البلغاء بالتمثيل وتوضيح الثاني انه شبه قلوبهم وسمعهم وابصارهم التي خلقت للتعقل والاعتبار واستماع كلام الحق والاخبار وابصار دلائل الحق والآثار مع الهيئة الحادثة فيها المانعة عن الاستنفاع بها بحال الاشياء المخلوقة للانتفاع بها مع المنع عنه بطريق الختم والتغطية ثم استعير اللفظ الدال على المشبه به للمشبه والتشبيه ان وجه الشبه وهو عدم الانتفاع بما خلق للانتفاع به بناء على مانع عرض له وهذا الجامع امر عقلي مركب من عدة امور منتزع من طرفي التمثيل المشبه والمشبه به وعبر عن احداث هذه الهيئة بالطبع في قوله تعالى اولئك الذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم وابصارهم اذ الطبع بمعنى الختم وبالاغفال في قوله تعالى ولا تطع من اغفلنا قلبه فانه افعال من غفل عن الشيء وبالاقساء في قوله تعالى وجعلنا قلوبهم قاسية ثم لما ورد ان احداث تلك الهيئة وما في معناه كما اسندت الى الله تعالى حقيقة فاوجه ذم الكفار بتركهم الاقرار بتبيينه بقوله وهي اى الامور المذكورة من الختم والطبع والاغفال والاقساء من حيث متعلق بقوله اسندت اليه ان الممكنات بأسرها مستندة الى الله تعالى والامور المذكورة منها واقعة خبر بعد خبر لانه تقديره تعالى اسندت اليه وهو خبر المبتدأ وهو هي ومن حيث انها متعلق بقوله وردت الآية والظاهر ان وجه تقديم الظرف على عامله في الموضعين هو التنبيه على الحصر مسببة عما اقترفوه اى اكتسبوه بدليل قوله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم اى بسببه وقوله تعالى ذلك بانهم آمنوا ثم كفروا فطبع على قلوبهم وردت الآية ناعية النعي هو الذي يأتي بخبر الموت عليهم شناعة صفتهم اى صفة قلوبهم ومشاعرهم ووخامة عاقبتهم بينته بقوله ولهم عذاب عظيم قال المحشي وفي التركيب اشكال والغرض بيانه وخلاصته ان قوله ومن حيث انها الى قوله وردت الآية ناعية جملة فعلية معطوفة على الجملة الفعلية التي قبلها فيكون خبر لقوله هي كالجملة الاولى فلا بد من ضمير عائد الى المبتدأ كما في الجملة الاولى فان قوله اسندت اليه خبر المبتدأ والضمير المستتر في اسندت راجع اليه وليس في الجملة الثانية ضمير المبتدأ لان قوله وردت مسند الى الظاهر وهو الآية والجواب عن الاشكال المذكور ان الضمير العائد في الجملة الفعلية لا يلزم ان يكون ضمير الفاعل بل يكفي ان يشتمل الجملة على ما يعود اليه ولو كان في شيء من متعلقات الفعل فالضمير في قوله من حيث انها عائد الى المبتدأ وهذا الجواب اولى مما ذكره المحشي بقوله ويمكن ان يقال الواو في ومن حيث داخلة في الحقيقة على وردت وهو مع ما تقدمه من قوله من حيث انها مسببة الخ معطوف على مجموع هي من حيث ان الممكنات الخ فكأنه قيل هي من حيث ان الممكنات مستندة اليه ووردت الآية ناعية عليهم شناعة صفتهم من حيث ان تلك الامور مسببة مما اقترفوه واضطربت المعتزلة فيه اى في اسناد الختم والتغشية اليه تعالى اعلم انه لا مخالفة بيننا وبين المعتزلة في ان كل واحد من الختم والتغشية ليس على حقيقته من حيث ان القلوب والمشاعر لا تقبل شيئا منهما حقيقة فاتفقوا في حملهما على المعنى المجازي الذي تقبله القلوب والمشاعر وانما المخالفة بيننا وبينهم في تعيين ذلك المعنى المجازي فانه ما هو فانا نقول ان المراد بهما احداث هيئة في قلوبهم ومشاعرهم تمنعهم عن ادراك الحق والاقبح بالنسبة الى العبد ومن الله تعالى وقالت المعتزلة خلق ذلك المانع قبيح فلا يخلقه الله تعالى فالختم والتغشية ليس بالمعنى المذكور اذ لا يصح اسنادهما اليه تعالى بهذا المعنى فاضطروا في اسنادهما بالمعنى المجازي اليه تعالى الى تأويل بوجه آخر لكن اضطربت مقالتهم والمص يورد اقوالهم واحدا واحدا ولهذا قال فذكروا وجوها من التأويل غير الوجه السابق الاول منها ان القوم اى الذين لا يؤمنون لما اعرضوا عن الحق اى الايمان وتمكن ذلك الاعراض في قلوبهم حتى صار ذلك الاعراض كالطبيعة لهم الطبع والطبيعة في اللغة الخصلة التي جبل عليها الانسان وفي الاصطلاح الطبع ما يكون مبدأ الحركة والطبيعة ما يكون مبدأ لها من غير شعور شبه جواب لما اى شبه ذلك الوصف العارض يعني اعراضهم عن الايمان بالوصف الخلقي المجبول عليه الذي خلقهم الله تعالى عليه فاعطي له حكم الخلقي اى الاسناد اليه تعالى يعني كما ان الوصف الخلقي مستند اليه تعالى اسند العارض اليه لكونه كالخلقي فاسناد الختم بالمعنى المذكور المجازي اليه تعالى كناية عن فرط تمكن تلك الهيئة الحادثة وثبات رسوخها في قلوبهم واسماعهم والمراد انه كالخلقي في التمكن والثبات وقوة ماحتى يكون استعارة كالوجه الثاني الآتي كون اللفظ كناية مبني على جواز ارادة المعنى الاصلي ولا يمكن ذلك في اسناد الختم اليه تعالى على مذهب المعتزلة فوجب ان يكون ختم الله تعالى مجازا متفرعا على الكناية كما في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه في حق من يجوز عليه الجلوس على سرير السلطنة يكون كناية عن الملك وبعبارة اخرى التمثيل باه وفي حقه تعالى مجاز متفرع على الكناية فاريد ما كني به عنه وهو الملك فانه اذا امكن ارادة المعنى الاصلي يكون اللفظ كناية عن الملزوم واذا لم يمكن يكون مجازا مبنيا على تلك الكناية ويجوز اطلاق الكناية عليه ايضا نظرا الى انه في اصله كناية والا فهو في الحقيقة مجاز لانه غير مستعمل فيما وضع له لان المراد به اى بالكلام بتمامه هو

ختم الله تع على قلوبهم بما فيه من الاسناد وطرفيه فيكون استعارة تمثيلية بان يراد به تمثيل حال قلوبهم اي قلوب الكفار مع الهيئة الحادثة فيها المشبهة بالطبع
في كونها مانعة عن الانتفاع بالقلوب بقلوب البهايم اي بحال القلوب محققة تحقق ختم الله عليها التي خلقها الله تعالى خالية عن الفطن جمع فطنة يراد به التفطن
لا تحمل المعنى للحقيقة بالالام اي خالية عن التفطن لامور يتوصل بها الى الاستدلال والانتفاع بالآيات فالتمثيل في تحقيق او بحال القلوب مقدر ختم الله عليها اي
خلقها عديمة الانتفاع بالايات ثم يذكر الجملة الدالة على المشبه ويراد بها حالة المشبه استعارة تمثيلية فالتمثيل تخييلي والفرق بين هذا التمثيل وبين الوجه
الثاني ان السابق كان في مجرد ختم باعتبار تعلقه بالقلوب والاسماع مع قطع النظر عن اسناده اليه تع وهذا التمثيل في مجموع الكلام المشتمل على اسناد الختم اليه تع
من غير ملاحظة الاجزاء بل مع ما فيه على ما كانت عليه عند كون الجملة مستعملة في اصل معناها فالمقصود من هذا التمثيل انما هو تصحيح وجه الاسناد فالمسند اليه
موضع تلك القلوب المحققة او المقدرة لا ختم قلوب الكفار فلا قبح فيه اقول قوله او قلوب مقدر ختم الله عليها محل بحث لان المراد من هذه القلوب المقدرة
ان كان قلوب البهايم تكون مستدركة وان كان قلوب الانسان يلزم ان يكون اسناد ختمها اليه تع مبنيا على مذهب المعتزلة ونظيره في كون الكلام بجملته تمثيلا
بلا ملاحظة الاجزاء ومن غير ان يكون للمسند اليه في المشبه به دخل فيما اسند اليه هو الختم في الاية والهلاك في المثال الاول وطول الغيبة في الثاني
اي سال به الوادي ذا هلك اذ ليس للوادي عمل في هلاكه وطارت به العنقاء اذا طالت غيبته وليس للعنقاء عمل في طول غيبته بل كل منهما تمثيل ثلث
حاله في هلاكه بحال من سال به الوادي وفي طول غيبته بحال من طارت به العنقاء فكذلك مثلت حال قلوبهم فيما كانت عليه من التباعد عن الحق
بحال القلوب المذكورة فان قيل لم اورد للنظير مثالين قلنا لان في الاية احتمالين اي التمثيل التحقيقي والتمثيل التخييلي فاورد مثالين لهما اذ الاول
كثير الوقوع والثاني غير واقع هكذا قيل اقول عدم وقوع الثاني بناء على ان العنقاء طير موجود الاسم معدوم الجسم واما على بعض الروايات فهو واقع اذ
روي ان في جوالي اصحاب الرس جبلا شامخا يبلغ مصعدة في السماء قدر ميل وكان فيه طايرة لها عنق طويل فيها كل الالوان وكانت تنقض على الطيور
فتاكلها فجاعت يوما ولم تجد طيرا فانقضت على صبي فذهبت فسميت عنقاء مغرب لانها تغرب كل ما اخذته ثم انقضت على جارية فادركت طلع
فذهبت بها فشكوا الى نبيهم حنظلة بن صفوان فدعا عليها فقال اللهم خذها واقطع نسلها فاصابته صاعقة فاحترقت وقيل اغربت في البلاد
ولم ترجع فضرب بها المثل والوجه الاخير لايم طول الغيبة الثالث ان الاسناد المجازي من باب اسناد الفعل الى السبب كبنى الامير المدينة
ان ذلك الختم بالمعنى المجازي في الحقيقة انما هو فعل الشيطان لانه المضل او الكافر نفسه لكن لما كان صدوره عنه الضلال راجع الى الفعل والثاني
الى الكافر باقداره تعالى اياه راجع الى الكافر او الفعل فالمسند اليه اسناد الفعل الى السبب فيكون بمنزلة احيى الربيع الارض في كون المسند والاسناد مجازين قال
المحشي ورد هذا بانه يقتضي اسناد الشرور والقبايح اليه تع باعتبار الاقدار والتمكين اقول وللمعتزلة ان يلتزموا ذلك اذ لا قبح في الاقدار والتمكين
في الاسناد المجازي كما يقول اهل السنة لا قبح في خلق القبيح بل المحذور في كسبه الرابع ان لا يكون الختم مجازا عن احداث الهيئة المانعة عن قبول
الحق الملجئة الى الكفر حتى يمتنع اسناده الى الله تع بل عن ترك القسر والالجاء الى الايمان وصح اسناده الى الله تع حقيقة وذلك اعراقهم جمع عرق وهو
اصل الشيء والمراد ضمايرهم المحتجبة بابدانهم ان ضماير القوم لما رسخت في الكفر وتمكنت بحيث لم يبق طريق الى تحصيل ايمانهم سوى الالجاء
والقسر والالجاء الى الايمان وادخاله فيها بالقسر بناء في جعله مختوما ثم لم يقسرهم ابقاء على غرض التكليف فان مدار التكليف على الاختيار على القدرة
والاختيار عبر حوابا عن ترك ترك القسر بالختم متعلق بعبر لعلاقة السببية من حيث ان الختم على القلوب يستلزم ترك القسر والالجاء الى الايمان
وذكر الملزوم وارادة اللازم من قبيل المجاز المرسل فمعنى ختم الله على قلوبهم انه لم يقسرهم على الايمان فانه اي عدم قسرهم وتركهم على حالهم سد لايمانهم
لانه سد لطريقه اذ لا طريق الى حصول ايمانهم الا الالجاء اليه ثم ليس المقصود من تركه تع قسرهم الى الايمان مدلوله الحقيقي بل هو كناية عن تناهيهم في الكفر
والضلال اذ ينتقل منه الى انه مقتضى حالهم الالجاء لولا مانع ابتناء التكليف على الاختيار ومنه الى ان الايات والنذر لا تغني لهم ومنه الى انهم ادخل ادمجم
على الكفر وتناهيهم في الضلال وهو معنى قوله وفي اي في اسناد الختم الى الله تع بالمعنى المذكور استعار بطريق الكناية على ترامي امرهم في الغي
اي الضلال والخيبة وتناهي انهماكهم في الضلال والبغي قال المحشي ورد هذا ايضا بانه خال عن القرينة اقول تعريف الموصول قرينة فانه للعهد
والجنس فخص كما مر على ان هذا مشترك الالزام فان لهم ان يقولوا ان قولكم وانما المراد بها ان يحدث في نفوسهم هيئة تمرنهم الى آخره خال عن
القرينة فما هو جوابكم فهو جوابنا الخامس خلاصته انه انما لا يجوز اسناد الختم اليه تع ان لو كان المقصود بهذا الكلام ان يذكر الله تع من عند احوالهم
ولكن ليس المقصود به ان يكون حكاية لما كانت الكفرة يقولون تعلا بالمعنى لا بعبارتهم مثل قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه فان كون القلوب في اكنة
هو معنى الختم عليها وفي اذاننا وقر فان ثبوت الوقر في الاذان ختم عليها ومن بيننا وبينك حجاب فان ثبوت الحجاب بتغطية للابصار تهكما
واستهزاء بهم مفعول له للحكاية وكونها للتهكم مما يعرف بالذوق السليم والاسناد الى الله تع حقيقة لانهم يجوزون اسناد القبيح الى الله تع

واما الختم فيجوز ان يكون حقيقة بناء على ما ذكر في قوله وقالوا قلوبنا غلف انهم ارادوا في اغطية جبلة وفطرة وان يكون مجازا بناء على ان ما ذكر
في قوله تع وقالوا قلوبنا في اكنة انها تمثيلات لنبو قلوبهم عن الحق كقولك اي في كونه حكاية لكلام الكفرة تهكما واستهزاء فانه تع حكى بقوله لم يكن
الذين كفروا الاية معنى ما كانوا يقولونه قبل البعثة بعبارة اخرى فانهم كانوا يقولون لا ننفك عن ديننا ولا نترك حتى يبعث النبي الموعود في التورية
والانجيل اي لا نترك الا عند بعثته لان ما بعد لا بد ان يغاير ما قبلها في الحكم قال المحشي ورد هذا ايضا بان سوق الكلام يابا لان القصد ختم
الله الى تقرير ما تقدم من حال الكفار وتاكيده سواء جعل استينافا او لا اقول هذا الكلام في نفسه صحيح لكن للخصم لا يقبل القصد المذكور
السادس ان ذلك اي الختم في الاخرة اي يكون فيها جزاء على قبح اعمالهم في الدنيا فلا يكون تركا للاصلح للعباد فيكون الاسناد على الحقيقة والختم
حينئذ يستحقه العبد عدل وانما اخبر عنه بالماضي لتحققه وتيقن وقوعه ويشهد له اي لصحة هذا التوجيه قوله تع ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم
عميا وبكما وصما قال المحشي ورد هذا بما رد به الخامس اقول قد مر انما الخصم لا يقبل على انه استدل بشهادة آية اخرى لوجه الشهادة ان القرآن
يفسر بعضه بعضا ما اجمل في بعض السابع ان المراد بالختم يعني ليس المراد بالختم ما ذكر من احداث الهيئة المانعة عن قبول الايمان ليمتنع اسناده اليه
بل المراد بالختم وسم قلوبهم بسمة اي علامة يجعلها الله تع فيها تعرفها الملائكة فتعلم انهم لا يؤمنون فيبغضونهم فيكون استعارة تبعية
حيث شبه الوسم المذكور بالختم ثم استعير الختم للوسم استعارة اصلية ثم اشتق منه الفعل الماضي فكانت استعارة تبعية فالمعنى وسم
قلوبهم بسمة تعرفهم الملائكة بها فيبغضونهم وينفرون عنهم قال المحشي ورد هذا ايضا بما رد به الخامس وبانه غير مناسب لما بعده من قوله
وعلى ابصارهم غشاوة فانه لا مناسبة بين الغشاوة المانعة من الابصار وبين العلامة التي يستدل بها على حال من اتسم بها اقول قد مر
ما مر والخصم ان يقول يجوز اعتبار المناسبة بين الغشاوة والعلامة من حيث ان الغشاوة ستر كما ان العلامة ستر عمن لا يعرفها والمنصف
يعرف ان المعتزلة يرتكبون خلاف الظاهر في مواضع كثيرة وعلى هذا المنهاج خبر مقدم كلاهما مبتدا مؤخر وكلامهم عطف عليه فيما يضاف الى
الله تع من طبع والاضلال ونحوهما اذ نحن نقول الاسناد في الامثال ما ذكر حقيقي لان الممكنات باسرها مستندة الى الله تع واقعة بقدرته لكن
بعضها بشروط وبمباشرة العبد واما المعتزلة فانهم يؤولونها بوجوه مناسبة لعقايدهم الفاسدة مثل الوجوه السبعة السابقة وعلى
سمعهم معطوف على قلوبهم اشارة الى سؤال وجواب ذكرهما صاحب الكشاف بقوله فان قلت اللفظ يحتمل ان يكون الاسماع داخلة في حكم الختم وفي
حكم التغشية فعلى ايهما يعول قلت على دخولها في حكم الختم لقوله تع وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة ولوقفهم على سمعهم دون قلوبهم
اقول عبارة المحشي في السؤال وفي الجواب ما في السؤال فلان المذكور في الاية هو على سمعهم دون الاسماع واما في الجواب فلان قوله تع وجعل على بصره غشاوة
لا دخل في الجواب عن السؤال المذكور وكذا تركه المصنف تغيير المحل على وفق عبارة الكشاف ان قوله تع وعلى سمعهم يحتمل وجهين الاول ان يكون معطوفا
على قلوبهم متعلقا بالختم ومتما للجملة الفعلية التي قبله والثاني ان يكون خبرا مقدما وما بعده عطفا عليه وغشاوة مبتدا مؤخرا فيكون كل واحد
من السمع والابصار متعلق التغشية ومن تمام الجملة الاسمية فالراجح عطف على سمعهم على قلوبهم ليكون داخلا تحت الختم لقوله وختم الله على سمعه وقلبه فانه
يدل على ما ذكرنا اذ الايات يفسر بعضها بعضا وانما قدم القلب في ختم الله على قلوبهم واخر في هذه السورة لان المقام في الاية الاولى مقام
بيان اصرارهم على الكفر وعدم قبولهم الايمان وذلك مما يتعلق بالقلب فالمناسب تقديمه والمقام في هذه الاية بيان عدم قبولهم النصح وعدم
مبالاتهم بالمواعظ وذلك مما يتعلق بالسمع فالمناسب تقديمه وللوفاق اي اتفاق القراء على الوقف عليه اي على سمعهم هذا وما قبله دليلان نقليان
ذكرهما صاحب الكشاف اقول والمصنف زاد عليهما جوابا عقليا وقد احسن حيث قال ولانهما اي القلوب والسمع لما اشتركا في الادراك من جميع
الجهات جعل جواب ما يمنعهما من خاص فعلهما الختم الذي يمنع من جميع الجهات وادراك الابصار لما اختص بجهة المقابلة جعل المانع لها عن فعلها
الغشاوة المختصة بتلك الجهة خلاصة الدليل العقلي ان القلب والسمع يدركان من جميع الجهات والختم يمنع الادراك من جميع الجهات فالمناسب
اندراجهما تحت الختم بخلاف ادراك الابصار فانه يختص بالمقابلة فلا يناسب دخولها في الختم بل المناسب لها هو الغشاوة المختصة بالمقابلة
واعترض عليه بان لفظ الغشاوة لا ينبئ عن خصوص جهة المحاذات بل انما ذكر لان الغشاء من امراض العين مشهور واجيب بان الغشاء انما يكون
بين الرائي والمرئي واختصاصه بالمقابلة واضح لاستتاره به وما ذكره المعترض يجوز ان يكون وجها آخر للتخصيص هذا فالواو في وعلى ابصارهم
غشاوة لعطف هذه الجملة الاسمية على الفعلية وتغيير الاسلوب لقصد الثبات والدوام فان الابصار اصل في الاستدلال فناسبه الثبات وجعل الواو
للحال لا يلايم المقام لان المقصود هو الاخبار عنهم اصالة بان طرق قبول الحق فيهم باسرها مسدودة ثم لما ورد ان عطف الاسم المظهر
لا يقتضي اعادة الجار فلم اعيد هنا دفعه بقوله وكرر الجار في قوله وعلى سمعهم ولم يكتف بدخوله على قلوبهم لما بين احدهما اشار اليه بقوله

على الحكم الظاهر

ليكون اي تكراره ادل على شدة الختم في الموضعين لان الختم يستعمل تارة متعديا بنفسه واخرى بعلى فاستعماله بعلى يدل على اصل شدة للختم في الموضعين لما فيه
معنى الاستعلاء يدل على الشدة والغلبة فاذا دخلت على على قلوبهم وعطف سمعهم عليها بالواو وصلت لدلالة على شدة الختم فيهما فاذا كرر يكون ادل
على ان زيادة لتطبيع تحقق اصل المعنى بدونه يدل على زيادة المعنى والمعنى المناسب للزيادة هنا الشدة والفائدة ما اشار اليها بقوله واستقلال
عطف على شدة الختم كل منهما من القلوب والسمع بالحكم وهو الختم عليه فان ملاحظة معنى الجار في كل منهما يقتضي ان يلاحظ مع كل واحد منهما معنى الفعل
الفعل المتعدي به فكان الفعل مذكور مرتين فيدل على ان كل واحد منهما مختوم عليه ختم مستقل اقول صاحب الكشاف لم يذكر الفائدة الثانية والمصنف ذكرهما
وقد حسن لكنها لا يفيد الا دلالة في الاستقلال كل منهما فتأمل ثم لما ورد ان السمع لفظ مفرد وقد اضيف الى ضمير الجمع مع ان الجماعة لا يكون لهم سمع واحد لا
سيما ان ما قبله وما بعده جمع فالمناسب للطرفين اي قلوبهم وابصارهم صيغة الجمع الى الجماعة دفعه بقوله ووحد السمع للامن عن اللبس اشارة الى الجواز وهو
شايع مطرد كما وحد البطن في قول الشاعر كلوا في بعض بطنكم تعفوا • اي اقتنعوا بالقليل من الطعام تكفوا عن تناول الطعام وتمامه • فان زمانكم
زمن خميص • اي فان زمانكم زمان الضيق والخميص الجائع والمراد ان زمانكم ذو خمص كأنه عيشة راضية هذا اذا امن اللبس واما اذا لم يؤمن نحو قولهم ثوبهم لا يصح
اذ يتوهم اشتراك الجماعة في فرس وثوب وباعتبار الاصل عطف على الامن يجوز ان يكون اشارة الى الرجحان فانه اي السمع مصدر في اصله لانه مصدر قولك سمع الشيء
بالكسر سمعا وسماعا والمصادر لا تجمع وهذا ايضا شايع مطرد قال المحشي هذا ايضا شايع مطرد وقال بعيد الجواز واما المرجح فالاختصار والتفنن بتوحيد السمع وجمع اخويه
اقول قوله واعتبار الاصل يجوز ان يكون مرجحا كما ذكرنا انفا ويدل عليه جمع قلب فان لكل احد قلبا كما قال الله تعالى ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه فنفى من اللبس
ولم يوحد لانه لم يرجح بما ذكر غاية ما في الباب انه يكون مما ذكره مرجحا ايضا او بتقدير مضاف عطف على قوله للامن تقدير لفظ بناء مثل على حواس اي مواضع
سمعهم يكون السمع بمعنى المصدر وفيه سبق من الوجهين كانه بمعنى القوة السامعة والابصار جمع بصر وهو ادراك العين وفي الكشاف والبصر نور العين فالمص
جعل البصر عبارة عن ادراك العين وصاحب الكشاف جعله الة الادراك وقد يطلق اي البصر مجازا على القوة الباصرة وعلى العضو وكذا السمع يعني انه ادراك
السامعة وقد يطلق مجازا على القوة السامعة وعلى العضو ولعل انما قال لعل لعدم القطع بذلك لاحتمال انه يحتمل ان يكون بمعنى المصدر ويقدر
مضاف ليتأتى الحصر عليه اي اظن ان المراد بهما اي الابصار والسمع في الاية العضو لانه اشد مناسبة للختم والتغطية لان العضو صالح لهما بخلاف
المعنيين الآخرين لانهما عرضان وبالقلب عطف على الظرف في قوله بهما اي تفسير القلب عند تفسير السمع والابصار مع تقدم ذكره في نظم الاية بناء على اشتهاره
في المعنى المذكور وانما فسر بعد التفسير بهما تنبيها لبعض القاصرين ما يحمل العامي الى الصنوبري فان القوة التعقل والتفكر والفهم مودعة فيه وقد يطلق
ويراد به العقل والمعرفة كما في قوله ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب قال المحشي هذا في المختار حيث قال اي قلب واع يتفكر في حقايقه اقول المدعى هنا
اطلاق القلب وارادة العقل والمعرفة واذا فسر القلب الواقع في هذه الاية بما يثبت المدعى لا يلزم فيه ان يكون مختاره وفي قوله وقد يطلق اشارة الى
انه غير مختاره ونسخ التفصيل في سورة ق ان شاء الله تعالى وردان يمال كان الكسائي لا يمال الالف نحو يخرج الباء بعد حرف الاستعلاء لما فيها من التسفل المناسب
للامالة وقد جاز الامالة في الف ابصارهم عند ابي عمرو والكسائي على ما رمز اليه في الشاطبية ودفعه بقوله وانما جاز امالتها اي الف ابصارهم مع الصاد وهو
من المستعلية فينافي الاستعلاء التسفل فكان ينبغي ان يمنع ابا عمرو والكسائي عن الامالة ولم يمنع لان الراء المكسورة تغلب المستعلية لما فيها اي الراء من التكرير
فانها اعتبرت حرفين فكانه فيها كسرتين فغلبت على الصاد وغشاوة رفع بالابتداء عند سيبويه والخبر هو الظرف والجار والمجرور عند الاخفش ويؤيده اي راي الاخفش
العطف على الجملة الفعلية وجه التأييد ان الكلام على رأيه يكون جملة ظرفية والفعل اصل في العمل فالظرف مقدر به فتقدير الاية واستقر على ابصارهم
غشاوة فيحصل التناسب بين المعطوف والمعطوف عليه في الفعلية بخلاف راي سيبويه اقول انه نظر الى جهة اللفظ فراي الاخفش وانه نظر الى جهة المعنى فراي سيبويه
انسب لما تقدم من النكتة في تغيير الاسلوب قريبا فتذكر حتى تحير لحاكم الفيصل وقرئ بغشاوة بالنصب وكسر الغين وهو ما في الكشاف وقرئ غشاوة بالكسر والنصب
ذكر المحشي للنصب وجهين الاول اضمار فعل مناسب لما قال على تقدير وجعل ابصارهم غشاوة قال المحشي ولا بد في النصب مطلقا من تقدير فعل كجعل واحدث
على طريقة قوله علفتها تبنا وماء باردا اقول هذه الطريقة لا توجه حال السعة والاختيار وانما يلزم بها ان لو لم يكن الابصار مما يختم عليه بالمجاز
منتوج فالاحسن ان يكون حالا من تقدير جعل بقرينة قوله تعالى وجعل على بصره غشاوة والثاني ما اشتهر بينهم بالحذف والايصال كما قال على حذف الجار وايصال
الختم اليه والمعنى وختم على ابصارهم بغشاوة اقول هذا انما يصح ان لو صح كون الابصار مما يختم وقرئ بالضم اي بضم الغين المعجمة والرفع اي رفع الآخر وبالفتح بفتح الغين
والنصب اي نصب الآخر وهما اي ضم الغين وفتحها لغتان فيها اي غشاوة وغشوة بالكسر اي بكسر الغين مرفوعة ومنصوبة ولا بد في النصب من تقدير فعل
وعشاوة بالعين المهملة المفتوحة الغير المعجمة ورفع الآخر من العشا بالقصر وهو داء في العين يمنع الابصار بالليل دون النهار منه الاعشى قال الشريف
ولعل المعنى انهم يبصرون الاشياء غفلة لا ابصار عبرة انتهى كلامه شبه نظر الاعتبار به بالابصار نهارا فالتبصر محجبة نظر الغفلة بالابصار ليلا في عدم

التمييز

التمييز ولهم اللام الجارة اذا اتصلت بالضمير غير الياء بنيت على الفتح عذاب عظيم في الاخرة وقيل الاسر والقتل في الدنيا والعذاب الدائم في
العقبى والمعنى ان لتلك الطائفة المخصوصين من بين الطوائف بنوع من العذاب وفائدة التهويل وتوصيفه بالعظيم تاكيدا له وتركه في الغشاوة
تنبيه للفرق بين معاني التهويل فانه الاول في احوال الدنيا وهي العذاب في الادنى والثاني في احوال الاخرة والعذاب الاعلى فكم بين الطالبين وما فيهما من التهويلين
وعيد وبيان لما يستحقونه بسبب كفرهم فان قيل ليس معنى قوله تعالى ولهم عذاب عظيم ثبوت العذاب لهم فحق العبارة ان يقول وعيد وبيان لما يثبت لهم قلنا
الثبوت في الاخرة والاخبار عن استحقاق العذاب في الدنيا والعذاب كالنكال بناء لانهما على وزن فعال بفتح الفاء ومعنى لان المراد بهما العقاب الذي
يرتدع به الجاني عن المعاودة كما صرح بقوله تقول اعذب عن الشيء ونكل عنه اذا امسك وفي الكشاف لانك تقول اعذب عن الشيء اذا امسك عنه
كما تقول نكل عنه اقول عبارة الكشاف بكاف التشبيه يشعر بان معنى امسك في لفظ نكل اشهر والظاهر من الصحاح ان نكل اذا استعمل بعن لا يكون بمعنى
امسك صريحا حيث قال الجوهري نكل عن العدو وعن اليمين من باب دخل اي جبن فالظاهر ان تفسير صاحب الكشاف والمص لفظ نكل بامسك تفسير باللازم
ومنه العذب للماء الطيب لانه يقمع اي يقلع العطش ويردعه ويرده ولذلك اي لقمع العذب العطش وردعه او لكون العذاب بمعنى الكسر والردع سمي
اي العذب نقاخا لانه ينقخ العطش اي كسره وفراتا لانه يرفت العطش على القلب اي على قلب بعض الحروف بان جعل العين موضع الفاء والفاء موضع العين
والقياس رفاتا ثم اتسع عطف على قوله والعذاب كالنكال اي اوقع الاتساع في العذاب بالتعميم دون النكال فاطلق على كل الم فادح بالفاء من
فدحه الشيء بمعنى اثقله فالفادح بمعنى المثقل وهذا قريب مما قاله الامام الواحدي العذاب ما يعني الانسان ويشق عليه وان لم يكن نكالا اي عقابا
يردع الجاني الجملة الفعلية صفة عقابا عن المعاودة الى الجناية فهو اي الالم الفادح اعم منهما اي مما يكون نكالا ومما لا يكون نكالا لوجوده في كل منهما وقيل
الاخير وقيل اشتقاقه من التعذيب الذي هو ازالة العذب فان قيل الثلاثي كيف يشتق من المزيد فيه قلنا المزيد فيه اذا كان اظهر واشهر من الثلاثي يشتق
كما قالوا الوجه مشتق من المواجهة ومعنى الاشتقاق هنا تحقق المناسبة بينهما في الحروف والمعنى كالتقذية مشتق من القذى بمعنى ازالة القذى وهو
ما يسقط في العين والشراب والتمريض مشتق من المرض بمعنى ازالة المرض يقال مرضه بالتشديد اذا ازال مرضه وفي الصحاح مرضه تمريضا قام عليه في مرضه
والظاهر ان المص وجد الاستعمال المذكور ولذا ايد به كون التعذيب بمعنى ازالة العذاب والعظيم نقيض الحقير قيل العظيم شديد القوة ومنه العظم والزائد
القدر والكبير نقيض الصغير قال الشريف المراد بالنقيض هنا ما يدفع بالشيء عرفا فاذا قيل هذا كبير وعظيم دفع الاول بانه صغير والثاني بانه حقير ولما كان
الحقير دون الصغير كان العظيم فوق الكبير الا يرى الى جريان العادة بان الاخس يقابل بالاشرف والخسيس بالشريف فاتوهم من ان نقيض الاخص اعم مما
لا يلتفت اليه في امثال هذه المباحث فكما ان الحقير دون الصغير فالعظيم فوق الكبير يعني اذا كان الحقير مقابلا للعظيم والصغير للكبير يلزم ان يكون العظيم فوق الكبير
لان العظيم لا يكون حقيرا لان الضدين لا يجتمعان والكبير قد يكون حقيرا لان الصغير قد يكون كبيرا عظيما ولا تقابل بين الكبر والحقارة ولا بين الصغر والعظمة
فمعنى كون العظيم فوق الكبير ان الكبير حال كونه كبيرا يجوز ان يكون حقيرا لان الكبر قد يجتمع مع الحقارة لعدم التضاد بينهما والعظيم حال كونه عظيما لا يجوز ان يكون
حقيرا لان العظمة والحقارة لا يجتمعان للتضاد بينهما ثم لما كان العظيم والكبير يوصف بهما الجثث والمعاني ولم يكن في توصيف الجثث بهما خفاء وكان
وكان في توصيف المعاني بهما خفاء بين توصيف العذاب بالعظيم بقوله فمعنى التوصيف اي توصيف العذاب به بالعظيم انه اي العذاب اذا قيس بسائر ما يجانسه
في كونه عذابا قصر عنه جميعه جميع المجانس وحقر بالاضافة اليه ولما كان الحقير اخس من الصغير والعظيم اشرف من الكبير كان في توصيف العذاب بالعظيم زيادة تهويل
شانه ثم لما كان قوله غشاوة وقوله عذاب منكرين وكان التنكير لمعان بين ما هو المراد به بقوله ومعنى التنكير في الاية والاشارة الى التنكير في الموضعين اي في الاية
دون قيل في عذاب فخلاصة الكلام ان التنكير في غشاوة وعذاب للتنويع لا للتعظيم اما الثاني فظاهر لان صريح وصفه يغنيه بلا تكرير ووصفه وتنكيره ولو حمل
على التعظيم يكون من الظاهر تكرارا واما الاول فلانه ان كان للتعظيم اذا لو اريد به التعظيم كما بينه بقوله ان على ابصارهم نوعا من غشاوة ليس مما يتعارفه
الناس وهو التعامي عن الايات على العمى تنبيها على ان ذلك من سوء اختيارهم وشؤم اصرارهم عن الايات ولهم من الالام العظام نوع لا يعلم كنهه الا الله فحمل التنكير
في غشاوة على التنويع لا على التعظيم للمناسبة اذ لا مانع فيه عنه ومن الناس محل الجار والمجرور رفع على الخبرية من يقول الجملة مرفوعة المحل على الابتدائية امنا
بالله وباليوم الاخر وهو يوم القيامة يسمى كلمة اي بالاخرة لانه تالية بعد الدنيا وهو اخر الايام المحدودة ولا حد له ولا اخر لما افتتح سبحانه سورة البقرة
بشرح حال الكتاب كما هو الظاهر المصرح به وساق لبيانه ذكر المؤمنين الذين اخلصوا دينهم لله كما بين من قبل وواطاة اي وافقت فيه قلوبهم لسنتهم
فهم يؤمنون قلبا ولسانا وثنى البيان والذكر باضدادهم الذين محضوا الكفر ظاهرا او باطنا لسانا وقلبا ولم يلتفتوا لفتة جانب الكتاب والدين او الفرد ماسا
الصلاة ثلث جوابها بالقسم الثالث المذبذب المتردد بين القسمين وهم الذين امنوا بافواههم اي اظهروا الكلمة الدالة على الايمان وهي كلمة الشهادة
والمراد بقوله امنا ولم تؤمن قلوبهم ان لم يكن قولهم ذلك عن تصديق القلب وهم المنافقون تكميلا للتقسيم علة لقوله ثلث اعترض عليه بانه قدم ان توبيخ الموصول

اما للعهد والمراد به ناس باعيانهم او للجنس المتناول على المصرين وغيرهم بقرينة الخبر اي سواء عليهم انذرتهم الخ فان حمل تعريفه على العهد لا يكون المومنون المذكور قسما من المكلف لان التقسيم لابد وان يكون كليا لان التقسيم هو المقسم مع قيد وضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية والاشخاص المعينة جزئيات فلا يكونون قسما منه ولو سلم كونهم قسما منه باعتبار ان يكون المراد من الذين كفروا الحصة المعهودة فلا نسلم ان التثليث بالمنافقين تكميل للتقسيم لخروج الكافر المجاهر بالكفر الغير المصر عليه عن التقسيم وان حمل تعريفه على الجنس دخل فيه المنافقون فلا يكون التقسيم مثلثة بل ثنائية اي المومن والكافر واجيب بانا نختار ان التعريف للعهد والمعهود ليس اشخاصا معينة من حيث خصوصياتهم بل المعهود تلك الاشخاص الملحوظون بالعنوان المختص بهم اي الكافر المصر على الكفر فيصلح ان يكون قسما وما قلت من خروج الكافر المجاهر الغير المصر فمدفوع بان المراد ليس تبعيض الناس جميعا بل استيعاب رؤسا الناس في باب التدين ويدل عليه خروج المجاهرة عن المتقين او نختار ان التعريف للجنس المتناول الا انه من قبيل ذكر العام وارادة الخاص اي المراد هو المصرون بقرينة الخبر وما قلت من انه يدخل المنافقون فلا يكون التقسيم مثلثة فمدفوع بان المراد بالكافرون المصرون المجاهرون والمنافقون المذبذبون فصح قول المص ثلث بالقسم الثالث تكميلا للتقسيم فان قيل سلب الايمان عن المنافقين على وجه المبالغة بقوله وما هم بمؤمنين فكيف يصح المقابلة قلنا معنى السلب انهم ليسوا بمؤمنين قلوبا لا السنة فان قولهم امنا بالله وباليوم الاخر بخلاف قوله لا يؤمنون فانه ينفي الايمان منهم ظاهرا او باطنا اقول عبارة الكشاف والمص كانت متجرحة في هذا المقام واورد الاعتراض عليها واجيب عنها ببعض التكليفات وذكرنا الاعتراض والجواب مبسوطين انما لبيان انهم التعقيد الاجمال لكن المعترض والمجيب غافلان عن نظر الفاضلين المذكورين وعن اعتبارهما اللطيف فانهما حصرا رؤسا الناس في التدين في ثلثة اقسام المؤمنون ظاهرا وباطنا والكافرون ظاهرا وباطنا والمؤمنون ظاهرا والكافرون باطنا ولم يعتبر المؤمن الفاسق رأسا وكذا الكافر الغير المصر على الكفر وهذا نظر صحيح واعتبار لطيف ولو لوحظ الاعتبار المذكور ابتداء لا وجه للاعتراض ولا حاجة الى الجواب والله اعلم بالصواب ثم ان المذبذبين اخبث الكفرة وابغضهم الى الله تعالى علمها بقوله لانهم موّهوا الكفر اي ستروه بالايمان الظاهري وخلطوا به بالكفر خداعا بكسر الخاء كما قال تعالى يخادعون الله الخ واستهزاء كما قالوا انما نحن مستهزؤن فكفرهم مضاعف بالنسبة الى الماحضين لان انكارهم الحق كفر وضمهم الى ذلك الانكار اخر وهو الخداع والاستهزاء كفر اخر ولذلك اي لكونهم اخبث الكفرة وابغضهم اليه تعالى طول عز وجل في بيان خبثهم بان ذكر ادعاءهم الايمان بالمبدأ والمعاد وكذبا ومخادعتهم ومرض قلوبهم وكذبهم وافسادهم في الارض وتسفيههم المؤمنين العقلاء وجهلهم فعل عطف على طول حيث قال وما يشعرون ولكن لا يشعرون ولكن لا يعلمون واستهزاءهم عطف عليه حيث قال الله يستهزئ بهم وتهكم بافعالهم يقال تهكم عليه اذا اشتد غضبه حيث قال اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وسجل على عمههم العمه التحير والتردد وهو في البصيرة كالعمى في البصر وطغيانهم اي حكم بهما حكما قطعيا حيث قال ويمدهم في طغيانهم يعمهون وفي اضافة الطغيان اليهم تسجيل ايضا على الطغيان غير ما افاده المد وضرب لهم الامثال حيث قال مثلهم كمثل الذي استوقد نارا الخ وانزل فيهم حيث قال في سورة النساء ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار والعياذ بالله وقصتهم فوقه عطف على الابتداء اي قصتهم المشتملة على ثلث عشرة آية عن اخرها حال كونها ناشية عن اولها الى اخرها معطوفة خبر على قصة المصرين المشتملة آيتين قال الشريف ليس من باب عطف جملة على جملة ليطلب بينهما المناسبة المصححة لعطف الثانية على الاولى بل هو من عطف مجموع جمل متعددة مسوقة لغرض على مجموع جمل اخرى مسوقة لغرض آخر فيشترط فيه التناسب بين الغرضين دون آحاد الجمل الواقعة في المجموعين وهذا اصل عظيم في باب العطف لم يتنبه له كثيرون فاشكل عليهم الامر في مواضع شتى هذا كلامه وبيان تناسب الغرضين في الاية ان الجمل المعطوف عليها كانت مسوقة لتقبيح حال الكفار المصرين على الكفر بانهم مطبوعون عليه لا ينفع فيهم الايات والنذر وان الجمل المعطوفة كانت مسوقة لتقبيح حال المنافقين بانهم اسوء حالا من الذين اصروا على الكفر ظاهرا او باطنا مع كونهم منهم حقيقة ولا خفاء في تناسب هذين الغرضين والناس اصله اناس بالهمزة لوجودها في اخواتها ولذا قال لقولهم انسان فانه واحد ولا واحد له من لفظه وانس بكسر الهمزة فانه رادفه واناسي بفتح الهمزة فانه جمع انسي مرادف الناس فحذفت الهمزة من اناس حذفها كحذفها في لوقة اسم من الالوق لام من لوق اصله الوقة وهي الزبد بالرطب او طعام يصلح منه وعوض عنها اي عن الهمزة في الناس فقط لا في لوقة حرف التعريف اي الالف واللام عبر عنهما به لانهما في الاعتبار كحرف واحد ولذلك اي لكون حرف التعريف في الناس للتعويض عن الهمزة المحذوفة لا يكاد يجمع بينهما اي بين الهمزة وحرف التعريف وقوله مبتدأ ان المنايا يطلعن على الاناس الامنينا فقد جمع فيه بينهما شاذ خبره قال صاحب الكشاف وحذفها مع لام التعريف كاللازم ولم يقل لازم لانه نظر الى وجوده ولو نادرا او المصادر وعبارة ابلغ من نفي الجمع اذ لم يعتبر وجود الشاذ النادر وهو اسم جمع لا جمع والفرق بين الجمع حقيقة وبين اسم الجمع انه في حكم المفرد لفظا كركب بدليل جواز التصغير فيه ولا يجوز تصغير الجمع الحقيقي اذا كان جمع تكسير بلا رد الى الواحد او الى جمع قلة فانه يصغر الجمع الحقيقي اذا كان جمع تكسير بلا رد الى واحد او الجمع قلة فانه يصغر كرخال بضم الراء فانه اسم للرخل بفتح الراء وكسر الخاء وهي الانثى من ولد الضان اذ لم يثبت فعال بضم الفاء في ابنية الجمع فاناس ورخال اسما الجمعين لما فوقهما من انس بكسر العين لانهم يستانسون بامثالهم نفيه معنى الانس بضم الهمزة شعر وما سمي الانسان الا لانسه ولا القلب الا انه يتقلب .

او ماخوذ من آنس بالمد افعل لا مفاعلة لانه بمعنى ابصر لانه قال لانهم ظاهرون مبصرون على صيغة ولذلك اي لكونهم ظاهرين مبصرين سموا بشرا لان البشر والبشرة ظاهر جلد الانسان كما سمي الجن جنا لاجتنانهم اي لاختفائهم وكل كلمة ركبت من حرف الجيم والنون يدور على معنى الاختفاء كالجنة بفتح الجيم وكسرها والجنان بالفتح بمعنى القلب واللام فيه للجنس وهو المختار لا للعهد ومن موصوفة نكرة اذ لا عهد علة لكون من موصوفة على تقدير كون اللام للجنس اي جنس الناس لا طائفة معهودة منهم والجنس وان كان معلوما في نفسه لكنه مبهم باعتبار صدقه على افراده فالوجه ان يعبر عن الموصوفة التي هي نكرة فكانه قال ومن الناس ناس يقولون قال المحشي فان قيل ما فائدة مثل هذا الاخبار اجيب بان مضمون الجار والمجرور يجعل مبتدأ على معنى وبعض الناس او بعض منهم من اتصف بما ذكر فيكون مناط الفائدة تلك الاوصاف ولا بعد في وقوع الظرف بتأويل معناه مبتدأ يؤيده قول القائل منهم لبو لا نزام وبعضهم مما قشت وهم حبل الحاطب حيث قابل لفظ منهم بما هو مبتدأ اعني لفظ بعضهم اقول هذا نادر لا يليق حمل الكلام البليغ عليه من غير ضرورة فالاحسن ان يجعل ومن الناس خبرا مقدما ومن يقول مبتدأ مؤخرا كما ذكرناه فان قيل ما فائدة هذا الاخبار اذ لا التباس في ان ذلك القائل من الناس قلنا التشويق ويرغب السامع الى ما ذكر ما بعده من قبايحهم فانه اذا قدم الخبر على المبتدأ وابهم غاية الابهام يشتاق الى ذكر الى سماع اوصافهم القبيحة التي يمتازون عن سائر الكفرة ونظيره في تشويق السامع قوله تعالى ومن المؤمنين رجال الاية فانه قدم الخبر وابهم المبتدأ ليشتاق السامع الى سماع اوصافهم الحسنة بها يمتازون عن سائر المؤمنين او للعهد الخارجي التقديري لسبق ذكر المعهود بلفظ آخر المعهود هم الذين كفروا ومن موصولة قال الشريف جعل من موصوفة مع الجنس وموصولة مع العهد رعاية للمناسبة والاستعمال اما المناسبة فلان الجنس مبهم لا تعيين فيه فناسب ان يعبر عن بعضه بما هو نكرة والمعهود معين فناسب ان يعبر عن بعضه بمعرفة واما الاستعمال فكما في قوله تعالى ومن المؤمنين رجال صدقوا حيث عبر عن البعض بالنكرة حين اريد بالمؤمنين الجنس وفي قوله تعالى ومنهم الذين يؤذون النبي حيث عبر عن البعض بالمعرفة حين اريد بالضمير الجماعة المعينة هذا ما افاده فمن اذا حملت على الموصولة مراد بها ابن ابي وهو رئيس المنافقين واصحابه ونظراؤه في الاصرار على النفاق وختم القلب وان لم يكونوا من اصحابه فانهم من حيث انهم صمموا على النفاق دخلوا في عداد الكفار المختوم على قلوبهم بيان لوجه الحكم على المنافقين بانهم من الناس المعهودين وهم الكفار المختوم على قلوبهم ولما ورد ان يقال كيف يدخلون في عدادهم مع انهم مختصون بزيادة ليست في سائر الكفار وهي تموية الكفر بالخداع والاستهزاء ونحو ذلك دفعه بقوله واختصاصهم بزيادة زادوها على الكفر لا يأبى لا يمنع دخولهم تحت هذا الجنس المعهود باعتبار كونهم حصة من مطلق الكافر كان اختصاص الماحضين بزيادة هي المجاهرة بالانكار لا يأبى دخولهم تحت هذا الجنس ايضا فان الاجناس انما تتنوع بزيادات تختلف فيها ابعاضها كالحيوان مثلا فانه اذا تنوع بناطق وناهق وصاهل ونحو ذلك تختلف فيها ابعاضه وحصصه بان يختص كل بعض منه بزيادة لا توجد في غيره ولا يصير مفهوم الحيوان نوعا مباينا لبعض حصصه فالحصص مع اشتمالها على زيادة تكون داخلة تحت مفهوم الحيوان فكذلك المنافقون مع اختصاصهم بزيادة داخلون في جنس الكفرة المصرين على كفرهم المختوم على قلوبهم فعلى هذا اي على تقدير ان يكون تعريف الناس للعهد المعهود الجنس المذكور وان يكون المنافقون بعضا منهم تكون الاية يعني قوله تعالى ومن الناس الخ تتميما للتقسيم لبيانه وهو الذين كفروا المختوم على قلوبهم الى قسمين احدهما الماحضون والاخر المنافقون وان كان المتبادر من اول الكلام ان كل واحد من المؤمنين المخلصين والكافرين الماحضين والمنافقين المذبذبين قسم مستقل من المكلف كما مر تفصيله والتحقيق في هذا المقام ان الجنس المنحصر في نوعين اذا ذكر فيه نوع ثم افرد احدهما بالذكر بطريق الاخراج منه تعين الاخر بالارادة من الاول وههنا كذلك فان الذين كفروا عبارة عن المختوم على قلوبهم وله نوعان الماحضون والمنافقون فاذا اخرج المنافقون منه تعين الماحضون بالارادة من الذين كفروا بهذا الطريق لا بانهم المرادون منه ابتداء فانه من الاية اعني قوله تعالى ومن الناس من يقول الخ ما لم تذكر يكون قوله تعالى ان الذين كفروا عبارة عن الجنس المتنوع الى النوعين ولما ذكرت هذه الاية بعده حصل بصريحها قسم المنافقين فيراد بما قبلها الماحضون فحصل كل واحد من الجنس وهو معنى التقسيم فان قيل فعلى هذا لا يكون المنافق الذي لا يصر على نفاقه داخلا قلنا فوجه لا يفرق كلام من ان المراد هم رؤساء الناس في باب التدين ثم لما ورد ان يقال كيف يصح الاقتصار على ذكر الايمان بالله وباليوم الاخر في مقام دعوى الايمان والحال ان الايمان لا يتحقق بهما دفعه بقوله واختصاص الايمان مبتدأ اي تخصيص الايمان من بين سائر ما يجب الايمان به بالله وباليوم الاخر متعلق بالايمان بالذكر متعلق بالاختصاص قد ذكر اربعة اوجه الاولان بالنظر الى المحكي اي قول المنافقين والاخران بالنظر الى الحكاية اي قول الله تعالى اشار الى الاول بقوله تخصيص خبر المبتدأ لما هو المقصود الاعظم من الايمان وهو معرفة الله تعالى ومعرفة يوم جزاء الاعمال والعقايد فكانهم عبروا عن الايمان باعظم اجزائه واشار الى الثاني بقوله وادعاء عطف على قوله تخصيص انهم احتازوا اي جمعوا الايمان من جانبيه قوله واحاطوا بقطريه عطف عليه عطف تفسير اي احاطوا بطرفي الايمان اعني المبدأ والمعاد ويندرج فيهما الايمان كله اذ القرآن

لحبطان بالكلية واشار الى الثالث بقوله وايذان من الله بانهم منافقون فيما يظنون انهم مخلصون فيه فكيف بما يقصدون به النفاق وذلك
لان القوم القائلين امنا بالله وباليوم الآخر كانوا يهود ايقال يهودي للواحد ويهود للجمع كزنجي وزنج ورومي وروم كانوا يؤمنون بالله
واليوم الآخر فلا ايمان اما كونه ايمانهم بالله كلا ايمان فلقوله لاعتقادهم فيه تعالى التشبيه حيث قالوا لموسى ع اجعل لنا الها كما لهم الهة
واتخذوا الولد حيث قالوا عزير ابن الله واما كون ايمانهم باليوم الآخر كلا ايمان فلقولهم ان الجنة لا يدخلها غيرهم حيث حكى عنهم وعن النصارى
بطريق اللف والنشر انهم قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وان النار لن تمسهم الا اياما معدودة حيث حكى عنهم انهم قالوا لن تمسنا
النار الا اياما معدودة وغيرها عطف على التشبيه مثل انهم يعتقدون ان اهل الجنة لا ياكلون ولا يشربون ولا ينكحون ويتلذذون بالنسيم والارواح
العبقة كما مر وليس شيء من ذلك اعتقادا لليوم الآخرة حقيقة فقولهم نفاق وان لم يقصدوه ويريدون من الاراءة عطف على يؤمنون المؤمنين انهم
امنوا مثل ايمانهم بالله وبهذا تم بيان نفاقهم واشار الى الرابع بقوله وبيان من الله لتضاعف خبثهم وافراطهم في كفرهم علله بقوله لان ما قالوه لو
صدر عنهم لا على وجه الخداع والنفاق قيد لصدر وعقيدتهم عقيدتهم المعروفة بالجملة الاسمية حالية لم يكن ما قالوه ايمانا قال صاحب الكشاف فهو كفر لا ايمان
قال المحشي غير المص الى ما ترى فاصاب لما يرد على الكشاف ان قولهم لا وجه النفاق مع العقيدة الفاسدة ليس كفرا بوجه من الوجوه غايته انه ليس بايمان
لفساد العقيدة اقول ليس مراد صاحب الكشاف انه بمجرد صدور ما قالوه كفر بل المراد ان صدور ما قالوه مقترنا بما اعتقدوه كفر وانما ذكر كون ما قالوه
لا على وجه الخداع والنفاق كفرا لانه في صدد اثبات كون كفرهم مضاعفا اي وجهين اعني مكررا والمص لم يرد اثبات كون كفرهم مكررا ولذا لم يذكر كون
ما قالوه كفرا بل قصر على عدم كونه ايمانا وتعليله بفساد عقيدتهم لانهم وان كانوا يعتقدون ثبوت الصانع الا انهم يصفونه بما هو منزه عنه وكذا يصفون
اليوم الآخر بخلاف صفته فكيف يكون ايمانا وقد قالوه تمويها على المسلمين وتهكما بهم فلا يكون ايمانا اصلا اقول فظهر بالعبارة الغير وجه آخر لتخصيص الايمان بالله
وباليوم الآخر وهو ان القوم لما كانوا اهل كتاب كانوا مؤمنين بالله وباليوم الآخر على زعمهم فقصدهم بهذا القول انهم غير كاذبين في كلامهم هذا وخادعوا
المسلمين بالايهام بانهم مؤمنون كايمانهم فهذا من جملة خبثهم ومكرهم فافهم فان قيل لا يصح ارادة الوجوه الاربعة بتمامها دفعة لانه ان صدر هذا الكلام عنهم
اعني قولهم امنا بالله وباليوم الآخر من المنافقين يكون النكتة الوجهين الاولين وان لم يصدر عنهم بل حكى الله تعالى عنهم بهذا الوجه يكون النكتة الوجهين
الاخرين قلنا ان هذا الكلام بعينه صدر عنهم وحكى الله تعالى كلامهم على ما قالوه فيصح ارادة الوجوه الاربعة بتمامها دفعة فان قيل النفاق والاخلاص
في شخص واحد بالنسبة الى حكم واحد لا يتصور فكيف يصح قول المص بانهم منافقون فيما يظنون انهم مخلصون قلنا يمكن ان يكون قولهم امنا بالله وباليوم الآخر
اخلاصا من وجه وان كان نفاقا بوجه آخر اي باعتبار الخداع والتمويه بخلاف اقرارهم بنبوة محمد عليه السلام وبالقرآن ونحوهما فانهم لا يظنون كونهم
مخلصين فيه بوجه من الوجوه ثم لما ورد ان يقال ان في العطف على المظهر لا حاجة الى اعادة الجار نحو مررت بزيد وعمرو بخلاف العطف على المضمر فانه يعاد
الجار فيه عند البصريين نحو مررت به وبزيد الا في الضرورة نحو فصلوا عليه وآله ويجوز بلا اعادة الجار مطلقا عند الكوفيين فما النكتة في تكرار الباء بلا حاجة
عند البصريين دفعه بقوله وفي تكرار الباء وذكر له نكتتين اشار الى الاولى بقوله ادعاء الايمان بكل واحد على الاصالة والى الثانية بقوله والتحكيم عطف
على الايمان اي ادعاء التحكيم وذلك لما مر من ان اعادة حرف الجر يقتضي ملاحظة تكرار الفعل المتعدي به فكأنه مذكور مرتين وذلك يدل على استقلال الايمان
بكل منهما واسم كل القول في الاصل مصدر هو التلفظ بما يفيد معنى من المعاني مفردا كان او مركبا قيل المشهور هو التلفظ باللفظ المركب الدال على النسبة
الاسنادية اقول ما ذكره المص معناه الاصلي اللغوي وما قيل معناه الاصطلاحي كما ذكر في توضيح العقائد ان القول بمعنى المركب اما اللفظ المركب او المفهوم
العقلي المركب ويقال بمعنى المقول وللمعنى المتصور في النفس المعبر عنه باللفظ وهو المسمى بالكلام النفسي وللرأي وهو الاعتقاد المكتسب بالنظر والاجتهاد
سواء كان متفقا عليه او مختلفا فيه والمذهب هو الاعتقاد الاجتهادي الذي فيه فهذا فيه تجاوز قيد لقوله يقال ان يكون مجازا في المعاني الاربعة اما الاول
فمن تسمية المفعول باسم المصدر واما الثلاثة الباقية فمن تسمية المدلول باسم الدال والمراد باليوم الآخر من وقت الحشر الى ما لا ينتهي وهو الابد الدائم الذي
لا ينقطع او الى ان يدخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار الاول اظهر لانه آخر الاوقات المحدودة تعليل لوجه التسمية على المعنيين وما هم بمؤمنين
اي ليسوا بمؤمنين فان قيل لم وحد يقول وفيه ضمير المفرد الراجع الى من واورد ضمير الجمع هنا وهو راجع الى من ايضا قلنا الاول بالنظر الى لفظ من والثاني
بالنظر الى معناه فان قيل لم اعتبرت جهة وحدته بالنظر الى الفعل وجهة تعدده بالنظر الى بيان الاحوال قلنا اشارة الى ان المنافقين وان كانوا متفرقين
على عقائد شتى في الكفر الباطن لكنهم مجتمعون على كلمة واحدة في اظهار النفاق انكار ما ادعوه اشارة الى جواب سؤال ذكره صاحب الكشاف بقوله
فان قلت كيف طابق قوله وما هم بمؤمنين قولهم امنا بالله وباليوم الآخر والاول في ذكر شان الفعل لا الفاعل والثاني في ذكر شان الفاعل لا الفعل قلت جوابه
مع الرمز الى السؤال حيث اشار الى هذا الكلام اعني قوله وما هم بمؤمنين وان دل على الاختصاص لكن هنا معنى يأبى ان يحمل على الاختصاص لانه كاره

فى نظر

فانكارهما ادعوه من الفعل وهو احداث الايمان صريحا ونفى ما انتحلوا لانفسهم اثباته الزاما منه كونهم في زمن المؤمنين وكان اصله اي مقتضى
الظاهر وما امنوا ليطابق قولهم امنا في التصريح بشان الفعل دون الفاعل فان قولهم امنا كان صريحا في صدور الفعل عنهم كان المطابق له
التصريح بنفي الفعل عنهم دون الفاعلية لكنه عكس وعدل الى الاسمية تاكيدا ومبالغة في التكذيب لكونه كناية في رد دعواهم الكاذبة و
الاشارة بقوله لان اخراج ذواتهم من عداد المؤمنين ابلغ من نفي الايمان عنهم فيما مضى من الزمان قال الشريف فاذا اخرجوا من سلك المؤمنين
وكونهم طائفة من طوائفهم من لوازم ثبوت الايمان الحقيقي لهم وانتفاء اللازم اعدل شاهد على انتفاء ملزومه ففيه التاكيد والمبالغة بما ليس
في نفي الملزوم ابتداء وكيف لا وقد بولغ في نفي اللازم بالدلالة على دوام المستلزم لانتفاء حدوث الملزوم مطلقا انتهى كلامه وعلله المحشي بقوله
فان الجملة الاسمية المثبتة كما تفيد الدوام والثبات في الاثبات كذلك المنفية تفيد الدوام والثبات في النفي لا نفي الدوام والثبات واذا لوحظ
ما ذكره الشريف في تحقيق معنى كلام المص لا يرد ما قاله الطيبي هذا انما يصح ان لو قيل وما هم من المؤمنين اذ ليس قوله ما هو بمؤمن مثل ما هو من المؤمنين
وذلك لان الاول ابلغ لانه نفي لاصل الايمان فيحصل الجواب انه تقديم المسند اليه في هذا التركيب ليس على نية التأخير حتى يفيد التقديم الاختصاص
بل للابتداء ليفيد تقوى الحكم وان ذواتهم خارجة عن المؤمنين وذلك ابلغ في نفي ما ادعوه ولذا اي لقصد المبالغة اكد النفي بالباء في قوله بمؤمنين
واطلق الايمان اي لم تقيد بقوله بالله وباليوم الآخر فقوله اطلق اما عطف على قوله اكد او ابتداء كلام للاشارة الى سؤال وجوابه ذكرهما الكشاف
السؤال بقوله فان قلت فلم جاء الايمان مطلقا في الثاني اي في قوله وما هم بمؤمنين وهو مقيد في الاول اي في قوله آمنا بالله وباليوم الآخر
والمص لخص في السؤال وذكر جوابه بالوجهين الذين ذكرهما صاحب الكشاف لكن بتغيير ترتيبه حيث قدم الثاني واخر الاول لان الثاني اي الاطلاق
ابلغ لان نفي المطلق يستلزم نفي المقيد بلا عكس فحذف المفعول لقصد التعميم على انهم ليسوا من الايمان في شيء من هنا للبيان او الابتداء والمعنى
ليسوا في شيء من الايمان بالله وباليوم الآخر ولا من الايمان بغيرهما ويحتمل ان يتقيد بما قيدوا به اي بالله وباليوم الآخر لانه جوابه فيكون قرينة
عليه يكون مقابلة المقيد بالمقيد ولهذا قدمه صاحب الكشاف والآية تدل على ان من ادعى الايمان وخالف قلبه لسانه بالاعتقاد لم يكن مؤمنا
وجه دلالتها على عدم ايمان من خالف قلبه لسانه ظاهر اذا كان لام الناس للعهد لان المنافقين لانه المنافقين يكون بعضا من الذين كفروا
وختم على قلوبهم واما اذا كان للجنس فلان قوله وما هم بمؤمنين تكذيب لهم في دعواهم التصديق القلبي على وجه يخرجهم عن زمرة المؤمنين المصدقين
الذين واطأت قلوبهم ألسنتهم ولا تدل على ان قلوبهم فارغة عن التصديق والتكذيب لان من اي لا تدل الآية على ان من تفوه بكلمتي
الشهادتين حال كونه فارغ القلب عما يوافقه او ينافيه اي قلبه خال عن التصديق والتكذيب بمعنى الشهادتين لم يكن مؤمنا وانما تدل على انه لم
يكن قوله تعالى وما هم بمؤمنين تكذيبا لهم في اخبارهم بل كان ابتداء نفيا في انكارهم والخلاف بين الكرامية مع الفرقة المنسوبة الى محمد بن كرام
في الثاني وهو من تكلم بالشهادتين حال كونه فارغ القلب عما ذكر فانه ليس بمؤمن عندنا ومؤمن عندهم بخلاف الاول وهو الذي ادعى الايمان وخالف
قلبه لسانه فانه كافر بالاتفاق ففيه رد على الامام حيث قال ان الآية تدل على ان من لا يعرف الله واقر به فانه لا يكون مؤمنا لقوله تعالى وما هم
بمؤمنين وقالت الكرامية انه يكون مؤمنا وبين وجه دلالتها عليه بان هؤلاء المنافقين لو كانوا عارفين بالله وقد اقروا به لكان يجب ان يكون
اقرارهم بذلك ايمانا لان من عرف الله واقر به لابد وان يكون مؤمنا هذا كلامه وجه الرد ظاهر من تحريرنا تقرير المص فلا تنتهض الآية حجة
عليهم اعلم ان الوقف لازم على قوله بمؤمنين لئلا يتوهم ان يخادعون صفته والنفي اذا دخل على الموصوف والصفة يصرف الى الصفة نحو ما هو بمؤمن
كاذب فيختل المعنى يخادعون الله عز وجل والذين امنوا عطف على الجلالة اي والمؤمنين الخدع بفتح الخاء وكسرها من الباب الثالث في عرف
العامة ان توهم غيرك اي توقع في وهمه خلاف ما تخفيه من المكروه او غيره من المكر وبالنظر اليه كذا في الكشاف وزاد المص قوله لتزله متعلق بقوله
توهم من الازلال وهو الاسقاط والازالة والاسم الزلة اذا زل في طين او منطق كما يوجد في بعض النسخ عما في اي لتمنعه عن مطلوبه الحاصل له
او عما هو بصدده اي او عن مطلوبه الذي لم يحصل بعد لكن يتقرب فعلى هذا يكون معنى الخدع هو الايهام المذكور مع قصد الازلال سواء حصل الازلال
بالفعل او لم يحصل الآن الظاهر ان الازلال بالفعل معتبر في معنى الخدع في عرف العامة كما قال الشريف كما يدل عليه تفسيره لاصله الذي اخذ
منه يعني قولهم خدع من باب فتح ماخوذ من قولهم اي العرب لو باد خدع الضب اذا توارى اي اختفى في جحره وقولهم ضب خادع وخدع
اذا اوهم الحارش وهو صياد الضب خالفته اقباله عليه حتى ام الحارش يده على باب جحره ثم خرج من باب آخر والمص عمم لعله وجد استعمال
الخدع فيهما واصله اي اصل الخدع بالمعنى المذكور في اللغة الاخفاء والظاهر انه يقال الخفاء لكن مراده ان الاخداع منه بمعنى الاخفاء
كما يدل عليه قوله ومنه اي من الاخداع بمعنى الاخفاء المخدع بضم الميم وفتح الدال اسم مكان من الاخداع للخزانة وفي الاساس اخفاء الشيء

في المخدع وهو الخزانة من الاخداع بمعنى الاخفاء وفي الصحاح المُخدع والمخدع مثال المصحف والمصحف الخزانة حكاه يعقوب عن الفراء قال واصله
الضم لانهم المكان والزمان والمصدر من المزيدات يكون على صيغة المفعول الا انهم كسروه استثقالا والاخداع ان لم يقيد بخبيئين في المعنى
اعلم ان الخدع والختل والكيد والمكر والحيلة والاحتيال متقاربة في المعنى ولهذا يفسر بعضها ببعض في كتب اللغة ويستعمل في عرف العامة
بالمعنى المذكور هنا وقد يستعمل في عرف الخاصة بمعنى آخر وهو ان توهم غيرك خلاف ما تريد به من المكروه وتصيبه من استشعار خوف او استحياء
من المجاهرة به وقولهم استشعار خوف واستحياء لاخراج الاستدراج اذ هو من فعل الداعي الى دعة صيغة المفاعلة يكون من اثنين بان يصدر الفعل
من كل واحد من الجانبين متعلقا بالآخر فالصيغة تقتضي ان المنافقين يخدعون الله تعالى والله تعالى يخدعهم وكذا حالهم مع المؤمنين ولا خفاء في ان
خدعهم الله تعالى بان يوهموا في علمه تعالى خلاف ما يريدون به من المكروه محال لكيف يصيبون به ولهذا قال وخداعهم مع الله تعالى ليس على ظاهره وعلله بقوله لانه
لا يخفى عليه خافية فضلا عن العلانية لم يتعرض لوجه انتفاء خدع الله تعالى اياهم كما تعرض في الكشاف حيث قال الحكيم الذي لا يفعل القبيح لا يخدع لانه مبني على اصل
فاسد للمعتزلة نعم نقول ايضا يمتنع ان ينسب الخدع الى الله تعالى حقيقة لكن لا لما ذكر بل لما يوهم ظاهره من انه انما يكون عن عجز عن المباشرة بنفسه واظهار المكتوم
اقول بل لعدم صدق تعريفه الثاني الذي هو في عرف الخاصة ولانه عطف على التعليل بل لم يقصد خديعته لانهم من اهل الكتاب عارفون بان احدا
لا يخدعه بل لا يخفى على عاقل انه تعالى لا يخدع فلا احد من العقلاء القائلين بخالقية الله تعالى يقصد مخادعة الله وان لم يكن من اهل الكتاب بل المراد بالخ
اما مخادعة رسوله بناء على حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وهو غير جائز فيما لا يؤدي الى الاشتباه او بناء على ان معاملة الرسول معاملة
الله تعالى اي المعاملة مع الرسول معاملة مع الله تعالى لا من حيث ان لفظ الجلالة اطلق على الرسول مجازا للاتفاق على انه لا يطلق على غيره اصلا لا حقيقة
ولا مجازا بل من حيث انه اي الرسول خليفة في ارضه كما قال ومن يطع الرسول فقد اطاع الله وقال ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله فالرسول
ناطق عنه باوامره ونواهيه مع عباده فالمعنى يكون في النسبة الايقاعية قال المحشي وهاهنا بحث وهو ان هذين الوجهين مبنيان على ان يخادعون ليس
بمعنى يخدعون كما يأتي من قوله ويحتمل ان يراد يخادعون يخدعون وليكن كذلك اذ لا خدع من الرسول والمؤمنين ولا مجال لان يكون الخدع من
احد الجانبين حقيقة ومن الآخر مجازا للاتحاد اللفظ فان جعل مجازا منهما لا يبقى الا احتمال الثاني الآتي اقول لا بعد في صدور الخدع من الرسول
عليه السلام متعلقا بالمنافقين حقيقة لان الله تعالى امر باخفاء حال المنافقين واجراء احكام المسلمين عليهم فيجوز ان يصدر الخدع من المؤمنين ايضا
واما ان صورة عطف على قوله اما مخادعة صنيعهم هذا يستعمل في القبيح والصنيع في المعروف مع الله من اظهار الايمان واستبطان الكفر هذا بيان صنيعهم وصنع
الله تعالى باظهر عطف على صنيعهم باجراء احكام المسلمين كالتوارث واعطاء سهم من الغنم وغير ذلك عليهم متعلق بقوله اجراء وهم عنده اخبث الكفار جملة حالية
واهل الدرك الاسفل من النار كما سبق بيانه استدراجا لهم مفعول له لصنع الله او لاجراء وهو الترقي بالتدريج ليكون الخفض اشد وافق وامتثال
الرسول عطف على صنع الله او صنيعهم المؤمنين عطف على الرسول امر الله تعالى في اخفاء حالهم متعلق بقوله امتثال واجراء حكم الاسلام عليهم كالاول
مجازاة مفعول له لامتثال او لاخفاء او لاجراء بمثل صنيعهم وجزاء سيئة سيئة مثلها صورة رفع على انها خبر ان صنع المخادعين على لفظ
التثنية فالمجاز هاهنا في المفرد لا الاسناد وقال المحشي حاصله انه هاهنا هيئة منتزعة من الجانبين ويجري بينهما شبه هيئة اخرى منتزعة من الخادع
والمخدوع والخدع فيكون استعارة تمثيلية كما حققه في على هدى ومن اقتصر على التبعية فقد اتبع العصبية اقول يريد المحشي بهذا القول التشنيع
على الشريف فانه قال في هذا المحل والحاصل ان بينهم من الجانبين معاملة شبيهة بالمخادعة فقوله تعالى يخادعون استعارة تبعية وليس هذا الباب
اعتبار هيئة مركبة من الجانبين ويجري بينهما شبيهة بهيئة اخرى مركبة من الخادع والمخدوع والخدع ليحمل الكلام على الاستعارة التمثيلية على قياس
ما مر في ختم الله على قلوبهم فلا تغفل عن كلامه واشار به الى ما ذكره فيه من ان الهيئة المركبة لا يلزم ان يكون جميع اجزائها مذكورة بالفاظها بالفعل
بل يكفي ان يكون بعض الفاظها عمدة مذكورة بالفعل وبعضها مقدرة وبعضها منوية والمحشي اشار بقوله فقد اتبع العصبية الى ان الشريف قد كان
ذهب الى ان تركب الطرفين بمعنى دلالة جزء اللفظ على جزء المعنى شرط في التمثيل على خلاف ما ذهب اليه التفتازاني فيقول التشنيع انه اتبع
التعصب السابق اذا عرفت معنى كلام الشريف وتشنيع الطاعن فاعلم ان الشريف ثقة في معرفة علم البلاغة ان يحمل كلامه على المحمل الصحيح بان يقال ان
قوله ان تركيب الطرفين شرط في التمثيل انما اعتبر بلا تكلف تقدير ولا شك ان التقدير تكلف وقد يلتزم كما التزم في ختم الله على قلوبهم
فلعل مراده هنا ان الحمل على الاستعارة التبعية كاف هنا بلا حاجة في اعتبارها الى تكلف تقديره وان امكن الحمل على الاستعارة التمثيلية وليس
مراده نفي امكان الحمل على الاستعارة التمثيلية فتأمل اعلم ان المصنف لم يتعرض للجوابين اللذين تعرض لهما صاحب الكشاف احدهما ان المخادعة
محمولة على حقيقتها لكنها ترجمة عن معتقدهم الباطل ان الله تعالى ممن يصح خداعه لجهلهم به تعالى والآخر ان يكون من قولهم اعجبني زيد وكرمه بان يكون

ذكر

ذكر الله تعالى للتوطئة لا للتعلق الخدع به تنبيها على قوة اختصاص المؤمنين بالله حتى كان الخداع بهم بمنزلة خديعته لان الاول
مع عدم مساعدة العبارة في غاية البعد ولهذا قال من قبل لانهم لم يقصدوا خديعته وقد عرفت ثمة ان احدا لا يقصد خديعة
الله تعالى مع اقراره بانه خالقه وقول من قال من ادعى الايمان بالله تعالى نفاقا لم يكن عارفا بالله تعالى غير مقبول ولان الثاني مع لزوم خلو اللفظ
عن الفائدة المعتد بها وبعده عن العبارة ان قوة الاختصاص مسلمة بالنظر الى الرسول عليه السلام دون جميع المؤمنين ويحتمل ان يراد
بيخادعون يخدعون عطف على قوله والمخادعة بين الاثنين وليس جيدا لعاملين وجوه الوار وهو اشارة الى سؤال ذكره صاحب الكشاف بقوله
فان قلت هل للاقتصار بخادعت على واحد وجه صحيح لانه بيان ليقول فانه من جانب واحد فينبغي ان يكون يخادعون ليطابق البيان المبين او
استيناف عطف على قوله بيان بذكر ما هو الغرض منه اي من يقول فالاستيناف ههنا يفيد فائدة البيان كانه قيل ما غرضهم من قولهم امنا الخ فجيب
بانهم يخادعون وهو اي الاستيناف لكونه مفيدا فائدة البيان يقتضي ايضا تناسب كونه من جانب واحد الا انه استيناد من جملة ويحتمل ان يراد وبيان
وجه العدول من مقتضى الظاهر اي الا ان يخدعون الواقع من واحد اخرج في زنة فاعل كما في عافاك الله وطارقت النعل وعاقبت اللص للمبالغة
في قوة الفعل وكماله فان الزنة لما كانت للمغالبة اي للمعارضة وبيان الغالب من المعارضين كونا ضلته فنصلته اي غلبته في رمي السهم
والفعل والواو حالية متى غولب فيه فاعله اي عورض في الفعل جرى مجرى فاعله وضاجعه مباراة كان ابلغ منه من الفعل اذا جاء بلا مقابلة
معارض ومبار عطف تفسير مستغني جواب لما اي تضمنت الزنة ذلك اي المبالغة المذكورة ويعضده اي يتقوى بالاحتمال المذكور قراءة من هو
ابو حيوة قرا يخدعون يرد على كون يخادعون بمعنى يخدعون وعلى جمهور القراءة ان خدعهم الله تعالى محال فيندفع بالجواب الاول بوجهيه بلا تغيير
وبالآخر بنوع تغيير ثم لما ورد ان يقال ان المنافقين لاي غرض اقدموا على النفاق والخداع بينه بقوله وكان غرضهم في ذلك ذكر ثلث فوائد الاولى
دفع الضرر عن انفسهم والثانية جلب المنفعة والثالثة اضرار المسلمين واشار الى الاولى بقوله ان يدفعوا عن انفسهم به ما يطرق به على سيغة
المجهول من سواهم من الكفرة قايم مقام الفاعل كالقتل والاسر يقال طرقه الزمان بنوايبه اذا اصابه بها والشيء مطروق والنوايب مطروق بها واشار
الى الثانية بقوله وان يفعل بهم ما يفعل بالمؤمنين من الاكرام والاعطاء واشار الى الثالثة بقوله وان يختلطوا بالمسلمين فيطلعوا على اسرارهم
ويذيعوها اي يشيعوها الى منابذيهم اي اعدائهم المنابذة اظهار العداوة الى غير ذلك من الاغراض والمقاصد وان كانت في نفسها المقاصد
اعلم ان صاحب الكشاف اورد هنا سؤالا واجاب حيث قال فان قلت فلو اظهر عليهم حتى لا يصلوا الى هذه الاغراض بخداعهم عنها قلت لم يظهر عليهم لما
احاط به علما من المصالح التي لو اظهر عليهم لانقلبت مفاسد واستبقاء ابليس وذريته ومتاركتهم وما هم عليه من اغواء المنافقين وتلقينهم
النفاق اشد من ذلك ولكن السبب فيه ما علمه الله تعالى من المصلحة اقول لم يتعرض المصنف لهذا السؤال لما انه سؤال عن الحكم الالهية وهي كثيرة لا يقدر
العبد على احاطتها بملاحظة من عند نفسه لكن لا بد من بيان بعضها لتطمين القلوب وصاحب الكشاف لم يتعرض لشيء منها واحال على علم الله تعالى ولا شك ان
في الستر مصالح ظاهرة منها انه تعالى ستار ولو اظهر على جميع المؤمنين لكان منافيا لكونه ستارا ومنها ان في الستر استمالة قلوبهم لتاليفهم للايمان ومنها ان
في الستر استمالة قلوب غيرهم ليتقوى بهم كلمة الله العليا ومنها ان يظهر من نسلهم مؤمنون مخلصون ومنها ان يتوهم الاعداء انهم من المسلمين فيخافوا و
يمتنعوا عن قتال المؤمنين لكثرتهم ومنها ان اظهار حالهم يؤدي الى اثارة الفتنة وقتال المسلمين بعضهم بعضا بحسب الظاهر ولهذا نهى رسول الله صلى الله
عليه وسلم عمر رضي الله عنه عن قتل ابن ابي لما روي عن جابر انه قال قال عمر الا تقتل يا نبي الله هذا الخبيث يعني عبد الله بن ابي بن سلول فقال عليه السلام لا يتحدث
الناس انه كان يقتل اصحابه يريد ان ذلك يؤدي الى نفرة الناس عن الاسلام وانه تعالى لم يعلمه ببيان حالهم حين نزل ما اعلم نبيه عليه السلام كما قال
في سورة محمد ولو نشاء لاريناكهم فلعرفتهم بسيماهم ولتعرفنهم في لحن القول قال الزجاج المعنى لو نشاء لجعلنا على المنافقين علامة تعرفهم بها
وقال انس ما خفي على رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد نزول هذه الآية شيء من المنافقين كان يعرفهم بسيماهم وقيل فكان عليه السلام بعد هذا الاشكال منافق
عنده الاعرفه بقوله الا انه لا يظهر امره الى ان يأذن الله ولو لم يتميز عنده المنافق عن غيره لما صح ان يمنع من الصلوة على جنائزهم والقيام على قبورهم
وما يخادعون الا انفسهم قرأ يخادعون بالالف نافع وابن كثير وابو عمرو ولا خفي المعنى في من القراءة من حيث انه فهم تعلق المخادعة
على انفسهم فيما بعد التعريج بكونها متعلقة بالله تعالى وبالمؤمنين مع ان المخادعة تقتضي اثنين ولا تعدد بحيث الشيء ونفسه فتوجه الاعتبار ان ذلك
الخداع هو الاول او خداع آخر جار فيما بين اثنين او مقتصر على واحد بين اولا باعتبار انه الخداع الاول ان معنى قصر تعلقها على انفسهم قصر ضررها عليهم
وبيان انه لا يتجاوز عنهم الى احد اصلا فقال والمعنى حقيقة ان دائرة الخداع اي ما يدور عليه من المضرة والمراد مصيبة ومضرته وهي في الاصل
الرزية هكذا قيل اقول هو فسرت الدائرة في سورة الفتح في قوله تعالى عليهم دائرة السوء بان الدائرة في الاصل عبارة عن الخط المحيط بالمركز

ثم استعملت في المخادعة المحيطة بمن وقع عليه الآن اكثر استعمالها في المكر وكما ان اكثر استعمال الدولة في المحبوب الذي يتداول ويكون مرة لهذا ومرة لذلك راجعة اليهم وضررها كأنه اشار الى ما ذكرناه بقوله يحيق يحيط بهم حاصله ان المخادعة مستعارة للمعاملة الكائنة بينهم وبين الله تع والمؤمنين المشبهة بمعاملة المخادعين فقصر نفع المعاملة ههنا على انفسهم بعد تعليقها بما علقت به سابقا بناء على ان ضررها عائد اليهم لا يتجاوزهم وقد يقال فلان يضار فلانا وما يضار الا نفسه ومثل هذا الاستعمال شايع في اللغات كلها جار في باب المفاعلة وغيرها فتكون العبارة الدالة على حصر تلك المعاملة او ما يخدعون الا انفسهم مجازا او كناية من انحصار ضررها فيهم يكون المعنى ان تلك المعاملة الشبيهة بمعاملة المخادعين كانت مقصورة عليهم المراد حصر ضرر اللازم لها فيهم فانهم عاملوا مع الله تع ومع المؤمنين معاملة شبيهة بالمخادعة فلا جرم ان الله تع يجازيهم بالعقاب عليها فذلك العقاب هو الضرر المقصور عليهم وان كانت المخادعة الاولى في الاول بمعنى يخادعون رسول الله والمؤمنين على احد الوجهين يكون معنى الثاني وما يخادعون رسول الله والمؤمنين وانما يخادعون انفسهم والمراد حصر الضرر كما عرفت آنفا ويجوز ان يجعل لفظ الخدع مجازا مرسلا عن ضرره مطلقا على طريقة ذكر الملزوم وارادة اللازم قال المحشي الاحسن ان يحمل على المشاكلة كما في قوله ❊ قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه ❊ قلت اطبخوا لي جبة وقميصا اقول المشاكلة نكتة لفظية والحمل على النكتة المعنوية احسن على ان المشاكلة يجامع المجاز وبين ثانيا باختيار انه خداع آخر جار بينهم وبين انفسهم التغاير الاعتباري حيث قال او انهم في ذلك اي في خدعهم الله والمؤمنين خدعوا انفسهم عليه بقوله لما غروها بذلك بخدع الله والمؤمنين كما موهوا الاباطيل والاكاذيب منها انهم خدعوا الله والمؤمنين وبهذا انخدع انفسهم وعلى هذا المعنى اندفع ما يتوهم من ان قصر مخادعتهم على انفسهم في تعليقها بما علقت به سابقا لان منع المخادعة مخادعة اخرى جارية بينهم وبين انفسهم باعتبار التغاير الاعتباري المبني على التجريد بان يجردوا عن انفسهم شخصا يخادعونهم وخدعتهم انفسهم عليه بقوله حيث حدثتهم بالاماني جمع امنية الفارغة اي الخالية عن الفايدة المترتبة عليه وعلى هذا المعنى اندفع ايضا ما يقال ان المخادعة لا تكون الا بين الاثنين ولا تعدد بين الشيء ونفسه وذلك لان التعدد يتحقق بالاعتبار اذ خدعتهم انفسهم الوجه وحملتهم على مخادعة من لا يخفى عليه خافية ولا يقدم على مثله الا مخدوع لا خافية واذا موهوا انفسهم الاباطيل والاكاذيب وخدعتهم انفسهم تتفرع عليه الاماني الخالية عن الفايدة المعتد بها فكانت معاملتهم مع انفسهم شبيهة بمعاملة المخادعين فاطلق عليه اسم المخادعة ثم اشتق منه لفظ يخادعون فكانت استعارة تبعية اقول منافاة قوله فيما سبق ولانهم لم يقصدوا خديعته فتذكر ثم تأمل وقرأ الباقون وما يخدعون ومنع القراءة اولى من الاولى لان المخادعة لا تتصور الا بين اثنين يرد على هذه القراءة ان الخدع يقتضي شخصا مغايرا للخادع فيها المخدوع ايضا ويندفع بالتجريد لكن من جانب واحد اي بان يجردوا من انفسهم شخصا يعاملونها معاملة الخادع والمخدوع فوجه الاولوية اعتبار التجريد من جانب واحد لا من الجانبين وقرئ يخدعون من خدع بتشديد الدال بمعنى خدع كقتل بمعنى قتل هكذا قيل اقول حمل التفعيل على الثلاثي انما يكون اذا لم يمكن ارادة التكثير والمبالغة وههنا يمكن ذلك ويخدعون بفتح الياء والخاء وكسر الدال المشددة بمعنى يختدعون واصله ذلك نقلت فتحة التاء الى الخاء ثم قلبت التاء دالا وادغمت ويخدعون ويخادعون على البناء للمفعول ونصب انفسهم على تقدير البناء للمفعول بنزع الخافض اي الا عن انفسهم قيل وينبغي ان يكون نصبها على قراءة يخدعون بمعنى يختدعون ايضا بنزع الخافض لانه يثبت اختدع بمعنى خدع اجيب بانه متعد ههنا كما في انتزعت الشيء اي اقلعته ولما كان جمع النفس منكورا في الآية ذكر معانيها اولا وبين المراد منها آخرا فقال والنفس ذات الشيء وحقيقته جسمانيا كان او لا كما قال الله تع حكاية عن عيسى عليه السلام تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك وحقيقة المتبادر منه ان تكون حقيقة فيهما ومجازا فيما سواهما ولهذا قال ثم قيل اي مجازا للروح حيوانيا كان او انسانيا بقوله لان نفس الحي به بيان للعلاقة وكذا الحال في سائر التعليلات وللقلب اي ثم نقل منه وقيل للعضو الصنوبري لانه محل الروح مطلقا اي منبعه هذا عند المتكلمين بناء على ان الروح جسم لطيف حال في البدن فاطلاقها عليه من باب اطلاق اسم الحال على المحل او متعلقه اي او القلب متعلق الانساني كما توهمه الفلاسفة واختاره بعض المتكلمين بناء على انه مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف بواسطة تعلقه بالقلب فيكون اطلاق النفس على القلب من باب اطلاق اسم الشيء على متعلقه وللدم لان قوامها به حتى ذهب بعض الاطباء الى ان الروح هو الدم فاطلاق النفس على الدم من باب اطلاق المسبب على السبب وللماء لفرط حاجتها اليه قال الله تع وجعلنا من الماء كل شيء حي فهذا في حكم اطلاق اسم المسبب على السبب وللرأي في قوله فلان يؤامر نفسه اي يشاور نفسه اذا تردد في وجه له رأيان لا يدري على ايهما يعتمد فاطلاقها على الرأي من باب اطلاق اسم المسبب اي او من باب اطلاق اسم المحل على الحال كما قال لانه ينبعث عنها او بطريق الاستعارة كما قال او تشبيه عطف على ينبعث ذا امر او يشير عليه فيكون رأيان كالذاتين المشيرين عليه قال الشريف كونه استعارة مبنية على المشابهة ان يهتم المقام والظهر بحسب المعنى هنا كلامه وجه كونه اتمية المؤامرة اي المشاورة انما تتعلق بالذوات المشيرة وتلائمها فيكون ترشيحا للاستعارة ووجه كونه اظهر بحسب المعنى لان اعتبار

المشابهة بين النفس والرأي الداعي اظهر من اعتبار كون النفس سببا للرأي والمراد بالانفس ههنا ذواتهم لان الاحتمال لا مقتضي للعدول عنه ويحتمل حملها على ارواحهم وآرائهم بناء على ظهور المغايرة فيهما والظاهر ان القول الاول بالنظر الى قوله والمعنى ان دائرة الخداع اي ضرر انما يكون بالذات دون الروح والرأي والقول الثاني بالنظر الى قوله او انهم في ذلك خدعوا الى آخره فتأمل وما يشعرون ليس نفي الشعور منا كنفيه في قوله تع ولا يحطمنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون لانه لبيان العذر من جهتهم وهذا لبيان عظم قبح المنافقين فانهم مع جهلهم يجهلون جهلهم كما قال ❊ جهلت ولم تعلم بانك جاهل ❊ وذلك لعمري من تمام الجهالة ❊ ونفي العلم هنا واثبته في قوله وتكتمون الحق وانتم تعلمون اذ المراد تعلمون حقيته ولا تنتفعون به ومن لم ينتفع بعلمه فهو في حكم الجاهل فهو مثل هذا النفي واثبات الجهل للمؤمنين في قوله تع انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة لتلقين العذر والاعتذار من جهتهم لا يكتسبون بذلك يكون دائرة الخداع راجعة اليهم او تخدع انفسهم او بعلم الله من صنيعهم والكل محتمل لعموم قول المص لتمادي غفلتهم والمعنى لتماديهم في الغفلة يراد الاول امتداد الغفلة فيهم وبالثاني وصولهم الى مدى الغفلة اي غايتها الاحتمال الاول ظاهر من قوله جعل لحوق وبال الخداع اي وخامته وفساده ورجوع ضرره اليهم في الظهور كالمحسوس الذي لا يخفى الا على ماؤف الحواس وفيما يشعرون اشعار بانحطاطهم عن مرتبة البهائم حيث لا يدركون اجلى المدركات فيكون ابلغ واليق بالمقام حيث ينزل المنافقون منزلة الجمادات فكيف يكونون من اهل العلم ولذا اختير وما يشعرون على ما يعلمون وفي حذف المفعول مبالغة في جهلهم والشعور الاحساس اي علم الشيء علم حس ومشاعر الانسان حواسه جمع مشعر سميت الحواس بها لكون كل حاسة محلا للشعور واصله الشعر بكسر الشين وهو العلم الدقيق المستنبط قال في الصحاح شعر بالفتح بالشيء يشعر شعرا فطن له ومنه الشاعر وسمي انه شاعر لفطنته ومنه قولهم ليت شعري اي ليت علمي وقيل الشعر علم يحصل بالحس وهو المناسب لقوله ومنه الشعار لانه ثوب يلي الشعر الذي يلي الجسد وشعار القوم في الحرب علامتهم التي بها يعرف بعضهم بعضا فهو من شعرت بالشيء بالكسر والفتح واحد الاشعار في قلوبهم مرض آخر حرف الظرف على ارادة الملابسة ليدل على الرسوخ ومعنى الاستيناف فيه كما ختم الله على قلوبهم اي لبيان موجب خداعهم فزادهم الله مرضا في الرأي في الموضعين اعلم ان المؤمن بشرى حيا والكافر ميتا والمنافق مريضا لتردده بين موافقة الظاهر ومخالفة الباطن كتردد المريض بين بقاء حياته وبين وفاته المرض حقيقة فيما في البدن كلا او بعضه فيخرج عن الاعتدال الخاص به بحسب مقتضى مزاجه ويوجب الخلل في افعاله لاختلال احواله ومجاز عطف على قوله حقيقة في الاعراض النفسانية اي الصفات العارضة لها التي هي صفة الاعراض تخل بكمالها اي بكمال النفس كالجهل البسيط وهو عدم العلم عما من شأنه ان يكون عالما وسوء العقيدة اي الجهل المركب لانه اعتقاد غير مطابق للواقع والحسد وهو ان يتمنى الحاسد زوال نعمة المحسود اليه والضغينة وهي الحقد الكامن الذي يؤدي الى فقد الانعام وحب المعاصي علل كون المرض مجازا في الاعراض النفسانية بقوله لانها اي الاعراض النفسانية مانعة عن نيل الفضائل فيه بيان لوجه الشبه بين الاعراض النفسانية وبين الامراض البدنية تمنع عن كماله وهو صدور الافعال المتعلقة به عنه من غير خلل وربما تؤدي الى زوال الحيوة المجازية الفانية كذلك الصفات العارضة المذكورة تمنع النفس عن كمالها وهو اكتساب الفضائل الدينية من معرفة الله تع وطاعته او مؤدية الى زوال الحيوة الحقيقية الابدية الحاصلة للمؤمنين في دار الآخرة واراد بالفضائل ما يوجب نفعا وثمة الكفر والخلود في النار كالجهل بالسوء العقايد والحقد وغيره واراد بما يؤدي الى زوال الحيوة الحقيقية ما لا يكون كذلك كالجهل بما يتعلق بالاعتقاد وسوء العقيدة فان الجهل بما يجب الاعتقاد به وكذا سوء الاعتقاد كفر اعلم ان المرض جهتين احديهما باعتبار الحال والاخرى باعتبار المآل الاولى اخراج البدن عن اعتداله وايجاب الخلل في افعاله والثانية تأديته الى زوال الحيوة فلما شبهت الاعراض النفسانية المذكورة بالمرض اعتبر فيها الجهتان المذكورتان بالضرورة والآية تحتملهما اي الحقيقة والمجاز ذهب صاحب الكشاف الى ان المراد به في الآية المعنى المجازي فقط وتبعه شراحه وخالفه المص حيث جوز ارادة المعنى الحقيقي ايضا ولعل هذا هو الصواب لان الانسان اذا صار مبتلى بالحسد والنفاق ومشاهدة المكروه ودوام على ذلك استمر فربما صار سببا لتغير مزاج قلبه وتألمه ووجه نعلم ان منا يع كونه معنى حقيقيا ابلغ من المعنى المجازي الذي لا يرتكب الا لكونه ابلغ من الحقيقة والى هذا اشار المص بقوله فان قلوبهم بيان للحقيقة كانت متألمة تألما حسيا تحرقا اي احتراقا على ما فات عنهم لما اشتهر ان لا كل النار والحاسد كالحطب في الاحتراق وفي بعض النسخ على ما فات فيكون من حرق اسنانه اي يحك بعضها ببعض حتى يسمع لها صوت وهو كناية عن شدة الغيظ من الرياسة يدل على ذلك قول سعد بن عبادة رضه لرسول الله صلى الله عليه وسلم في عبد الله بن ابي اعف عنه يا رسول الله واصفح فوالله لقد اعطاك الله الذي اعطاك ولقد اصطلح اهل هذه البحيرة ان يعصبوه بالعصابة فلما رد الله تع ذلك بالحق الذي اعطاكه شرق بذلك قال المحشي بعد ما قال مثل ما قلنا اخذا من كلام الامام لا يخفى ان قوله تع في قلوبهم مرض جملة مستأنفة لبيان موجب خداعهم ونفاقهم فعلى هذا

يكون حمل المرض على حقيقته غير مناسب لانا نقول منشاؤه الغفلة عما ذكرنا في تحقيق الحقيقة فلا تغفل عنه كلامه يريد به ما ذكر من قبل لان الانسان
اذا صار الى قوله التغير مزاج قلبه وتألمه ووجه قيل حصول تغير مزاج قلوب المنافقين وتألمها ووجهها غير معلوم اقول معلوم من كلام الله تعالى
حمله على الحقيقة وقال ابو الطيب الهم يخترم النفوس مخافة ويشيب ناصية الصبي ويهرم والحاصل ان انكار ما ذهب اليه المحل انكار للبديهي المعلوم
بالتجربة وحدا على ما يرون من ثبات امر الرسول واستعلاء شأنه يوما فيوما والالم بل الحد تغل المرض لغة وعرفا اعلم ان في قوله يوما
فيوما اشارة الى فائدة ايراد الجملة الفعلية اعني قوله فزادهم الله مرضا وتلك الفائدة مدلولة على التجدد بخلاف ما عطفت هي عليه اعني قوله
في قلوبهم مرض فانه دال على ثبوت المرض ورسوخه في قلوبهم كما مر لا الاشارة اليه والفاء في قوله فزادهم سببية وزاد يستعمل لازما و
متعديا الى مفعولين على ما صرح به الجوهري وقد يستعمل متعديا الى مفعول واحد فلا يرد السؤال على قوله وزادته غمهم عطف على قوله
كانت متألمة والمقصود به تفسير قوله تعالى فزادهم الله مرضا على تقدير ان حمل المرض على المعنى الحقيقي فانه قيل المناسب لقوله فان قلوبهم كانت
متألمة ان يقول هنا فزادهم الله تألمهم قلنا لما كان الغم مفضيا الى الالم عبر عنه به بما زاد في اعلاء امره امر الرسول واشادة اي
رفعه ذكره ثم بين المعنى المجازي بقوله ونفوسهم كانت مؤوفة عطف على قوله قلوبهم في قوله فان قلوبهم كانت متألمة بالكفر وسوء الاعتقاد
ومعادات النبي صلى الله عليه وسلم ونحوها وفسر قوله تعالى فزادهم الله مرضا على هذا التقدير بقوله فزادهم الله ذلك اي المذكور من الكفر وغيره بالطبع اي
بالختم على قلوبهم لانه بمعنى احداث الهيئة المانعة من قبول الايمان مرض قلبي ملائم لما في قلوبهم من المرض المجازي اي الكفر وغيره فهو اي الطبع
من جنس المزيد عليه لانه يقويه ويؤكده او زادهم الله بازدياد التكاليف عليهم قال المحشي المشهور الازدياد لازم لكنه تبع صاحب الكشاف في استعماله متعديا فانه
مضاف الى مفعوله واجيب ان الازدياد استعمل هنا متعديا على خلاف المشهور ويحتمل ان يكون كناية عن الزيادة لانه لازمه قيل فيه نظر فان المنافقين
في اجراء الاحكام كالمسلمين فكيف يكون الزيادة عليهم اقول كونه مرضا بالنظر الى قلوبهم فانهم لا يقبلون التكاليف قلبا وتكرر الوحي الى النبي عليه السلام عن الله
له على اعدائه قال المحشي حق العبارة تضعيف النعم والجوانب على امر وكان اسناد الزيادة الى الله تعالى متعلق بقوله او بازدياد التكاليف الخ وجواب
عما يرد عليه من اسناد الى الله تعالى زيادة مرضهم وهو صحيح بالنظر الى الطبع لما مر انفا دون ازدياد التكاليف في اخويه لان الزايد يجب ان يكون من جنس المزيد عليه
او ملائما له وزيادة التكاليف في اخويه ليست من جنس المزيد عليه ولا ملائمة له حتى تعد زيادتها زيادة عليها في قلوبهم من الامراض وتقرير الجواب ان المراد بالاسناد
زيادة مرضهم اليه تعالى اسناد الزيادة من حيث نفسه بل من حيث انها اي الزيادة وتذكير الضمير لكون الفاعل من نفس الكلمة واما باعتبار المرض مسبب عن فعله
وفعله مسبب اي فانهم انما ازدادوا الكفر او سوء الاعتقاد ومعاداة النبي عليه السلام ونحوها بسبب ان الله تعالى فعل الافعال المذكورة التي هي اسباب ازدياد
مرضهم فانه تعالى كلما زاد تكليفا فانكروه قلبا ازداد كفرهم وسوء اعتقادهم وكلما كرر انزال الوحي على الرسول صلعم وكلما نصره وراوه ازداد كفرهم
وسوء اعتقادهم وحسدهم فكان الله تعالى هو الذي زادهم ما ازدادوه فاسند الزيادة اليه تعالى بطريق اسناد الفعل الى المسبب له كما اسند الى غير السبب
كما قال اسنادها اي الزيادة الى السورة في قوله تعالى فزادتهم رجسا من قبيل الاسناد الى السبب لكونها اي السورة سببا لتلك الزيادة من حيث انهم اذا سمعوها
انكروها فانه قيل الظاهر من هذه الاية ان المرض هنا بمعنى الرجس فزيادته تسند في هذه الاية الى السورة دون الله تعالى فكيف التوفيق قلنا التوفيق
يظهر مما ذكران الاسناد فيهما الى السبب وفيما نحن فيه الى المسبب وكلا الاسنادين جائزان مجازا ومن باب البلاغة ويحتمل عطف على قوله والاية
تحتملهما ان يراد بالمرض معنى آخر مجازي مشبه بالحقيقي وهو ما داخل قلوبهم يشير الى ان هذا المعنى المجازي للفظ المرض ما حدث وعرض من الجبن
بالضم والخوف والخور بفتحتين الضعف فان قلوبهم كانت قوية اما بالقوة طمعهم فيما كانوا يتحدثون به ان ريح الاسلام تهب حينا ثم تسكن ولواؤه
يخفق اياما ثم يقر نضعفت حين شاهدوا ظرف لقوله داخل شوكة المسلمين في الحرب وغيره وامداد الله لهم بالملائكة في الحرب واما طرائقهم وحجتهم
في الحرب فضعفت جبنا كما قال وقذف في قلوبهم الرعب عطف على قوله شاهدوا فالظرف نشر على غير الترتيب وفسر زيادته عطف على قوله بالم
لما فسر المرض بثلثة اوجه فسر الزيادة في كل وجه بما يناسبه بتضعيفه بما زاد الرسول عليه السلام هكذا حرر في بعض الحواشي اقول لو قيل لما فسر المرض بوجهين
فسر الزيادة في كل وجه بما يناسبه لكان اوجه اذ المذكور هو الجبن والخور ولكان ان يقول نصره على الاعداء فيزداد جبنهم وتبسطا اي تبسط الاسلام
في البلاد فيزداد ضعفهم فتأمل ولهم عذاب اليم يصلح جمعا لي قلوبهم اي مولم بفتح اللام من الايلام تفسير بالمعنى الحقيقي لانه مشتق من الفعل اللازم يقال الم
اي صار ذا الم فهو اليم اي ذو الم وهو معنى المولم بعينه كوجع فهو وجيع فلما ورد انه الالم صفة المعذب فكان ينبغي ان لا يوصف العذاب فوجه بقوله
وصف العذاب للمبالغة فكان العقاب من شدته يتألم وهذا نهاية المبالغة حيث وصف العذاب بصفة المعذب فالمجاز في الاسناد كقوله
تحية بينهم ضرب وجيع فان الوجيع صفة المضروب في الحقيقة ووصف الضرب للمبالغة واول المصراع المذكور وخيل قد دلفت لهم بخيل والمراد

بالمثل

بالخيل الفرسان ودلف لازم بمعنى مشى مشيا متينا ومعنى تقدم اليه وصار متعديا بالباء اما بمعنى قربتهم او قدمتهم وقرب عسكر فرسانه
قد قربت اليهم مثلهم ضربهم الوجيع كتحيتهم ففيه تشبيه على القلب على طريقة جد جده اي على طريقة الاسناد المجازي لا على طريقة اسناد المسند الى مصدره
كما في المثال بعينه وقيل يمكن اعتبار ذلك بناء على ان العذاب هو الالم الفادح فالاسناد الى ضميره اسناد اليه اذ لفظ المصدر ليس بلازم اقول
ثم لكن لا يكون مثل المثال بعينه بما كانوا يكذبون بتخفيف الذال قراءة عاصم وحمزة والكسائي وهو اشبه بما قبله وبما بعده لان ما قبله ومن الناس
من يقول آمنا بالله وهذا كذب منهم وما بعده قوله واذا لقوا الذين قالوا آمنا الخ وهذا ايضا كذب والمعنى بسبب كذبهم اشارة الى ان الباء
سببية متعلقة بعامل الظرف وهو لهم وما مصدرية واما كلمة كان فللدلالة على الاستمرار في الازمنة كما يدل يكذبون على الاستمرار التجددي
فلا منافاة للجمع بينهما وبدله قال المحشي اشارة الى كون الباء للبدلية ثم قال كان المناسب ذكر المقابلة بدل البدلية فان المقابلة تقتضي المعاوضة و
البدلية تقتضي زوال المبدل منه وقيام البدل مقامه اقول الظاهر ان مراد المحشي بالبدل معناه اللغوي ويريد به المقابلة النحوية وانما قال بدله ولم
يقل بمقابله لئلا يتوهم التقابل الاصطلاحي لاهل المعقول فتأمل جزاء اي كان كون العذاب الاليم عوضا له اي لكذبهم وهو اي كذبهم قوله آمنا الخ
فانه اخبار باحداثهم الايمان في الماضي ولو كان انشاء كان متضمنا للاخبار بصدوره منهم وقرأ الباقون يكذبون من كذبه بالتشديد وذكر له ثلثة
اوجه الاول ان يكون من المتعدي وعلله بقوله لانهم كانوا يكذبون الرسول بقلوبهم حذف المفعول اما لرعاية الفاصلة او للتنوع اي يكذبون
جميع ما يجب تصديقه او للاختصار وللتنبيه على ان شأن هذا الجنس وهو اليهود تكذيب الرسل قاطبة بلا اختصاص لواحد منهم او لترك خطاب الرسول
بابلاغ صريح التكذيب عليه في اوائل الكتاب الحكيم قال المحشي وهذا احسن الوجوه اقول هذا الوجه انما يصح ان لو كان نزول سورة البقرة في اوائل
البعثة وترتيب القرآن على حسب ترتيب النزول او ترتيب القرآن بالوحي واذا خلوا الى شياطينهم عطف على قوله بقلوبهم بتقدير بالسنتهم اي
وبالسنتهم اذا خلوا الخ وفي بعض النسخ الى شطارهم جمع شاطر وهو من اعيا اهله خبثا ويقال لمن غلا في الضلال والثاني ان يكون من كذب اللازم
لكنه للمبالغة في الكيف بمعنى يكذبون كذبا عظيما او للكثرة في الكم من جهة كثرة المكذبين بمعنى يكذبون كذبا كثيرا من جهة كثرة الفاعلين واشار اليه
بقوله او من كذب الذي هو للمبالغة او التكثير كلمة او لمنع الخلو فيجوز الجمع مثل بين الشيء مثال المبالغة في الكيف فانه يدل على كمال الظهور الشيء وموتت
البهائم مثال الكثرة في الكم اي كثر موتها ففيه اللف على الترتيب والثالث من كذب بمعنى وقف وذكره بقوله او من كذب الوحشي اذا جرى
اي هرب شوطا ميدانا ووقف لينظر ما وراءه هل هناك صائد قال الشريف هو مجاز مأخوذ من كذب المتعدي كانه يكذب رأيه وظنه فيقف
لينظر ما وراءه ولما كثر استعماله في هذا المعنى وكان حال المنافق شبيهة به جاز ان يستعار منه لها وان كان ما تقدم اولى وعلله بقوله فان
المنافق متحير متردد اقول ظاهر التعليل يوهم ان يكون المنافق احسن حالا من الكفار المصرين على الكفر وقد سبق ان المنافقين اسوء حالا
منهم فتأمل والكذب هو الخبر اي الاخبار عن الشيء كزيد مثلا على خلاف ما هو عليه من ثبوت القيام او انتفائه او الاعلام بالشيء الذي هو
النسبة على خلاف الوجه الذي هو عليه من كونها ثابتة او منتفية وهو حرام كله قيل كانه مذهب الشافعية اذ ذكر في كتب الحنفية انه
يجوز في ثلثة مواضع في الصلح بين الناس وفي الحرب ومع امرأته لانه علل على صيغة المجهول به اي بالكذب قيل تخصيص الكذب لبيان قبحه
والا فهنا جهات يستحقون بها العذاب منها الكذب ومنها النفاق ومنها ابطال الخبر الى الكفار ومنها الخدع والاستهزاء الى غير ذلك
من الرذائل ولا يراد به انهم لا يعذبون الا بالكذب فانهم يعذبون بالنفاق اشد العذاب وفي الدرك الاسفل من النار لاستحقاق العذاب
حيث رتب عليه تيل ثبوت العذاب مع ان معنى قوله تعالى لهم عذاب اليم ثبوت العذاب لهم لان العذاب الاليم ليس ثابتا لهم وقت الاخبار به
بل في الآخرة وانما هم في هذه الدنيا لاستحقاق العذاب فقدر مثله في قوله تعالى ولهم عذاب عظيم ولما ورد ان يقال بطريق النقض
او المعارضة انه اذا كان الكذب كله حراما فكيف قال ابراهيم عليه السلام ثلث كذبات دفعه بقوله وما روي ان ابراهيم عليه السلام كذب ثلث
كذبات هي قوله اني سقيم ولم يكن سقيما وقوله بل فعله كبيرهم وقوله لملك الشام حين سأله عن سارة هذه اختي وكانت زوجته فالمراد
التعريض ففي الاول اراد سأسقم وقد علمه بامارة من النجوم او اني سقيم القلب الآن بسبب غيظي من اتخاذكم الآلهة او اني سقيم الآن
لان آخر سلامتي الموت على ما سيجيء في سورة الصافات وفي الثانية اراد انه اذا لم يقدر على دفع الضرر عن نفسه وعن غيره فكيف يصلح للالوهية
وان تعظيمه هو الحامل له على كسرها وفي الثالث انما اراد الاخوة في الدين او في الكون من اولاد آدم عليه السلام وقيل في ثالثة الثلث قوله حين
رأى كوكبا والقمر والشمس هذا ربي فقصد به الفرض والتسليم فان المستدل قد يورد قول الخصم ثم يبطله كانه يفرض الربوبية تنبيها على عدم
صلاحيته لها وقت رأيها او قاله على وجه النظر والاستدلال وذلك القول في زمان مراهقته كما سيجيء في سورة الانعام لكن لما شابه الكلام الذي

الكذب في صورته يسمى بطريق الاستعارة **اقول** الوجه الاول في القول الاول مجاز مرسل كتسمية العصير خمرا ولفي تنبيه والتعريض مشتق من العرض بمعنى الجانب فان الغرض منه جانب آخر قيل عليه التعريض من اقسام الكناية فينافي المجاز مطلقا لان في المجاز لا يصح ارادة المعنى الحقيقي وفي الكناية يصح ذلك واجيب بان المراد بالتعريض معناه اللغوي وسيجي التفصيل **واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض** اي حين قيل للمنافقين لا تفسدوا بالكفر واعانة الكفار عطف على يكذبون او عطف على يقول قال الشريف الاول اوجه يعني ان عطف اذا قيل لهم على يكذبون الذي هو خبر كان وتقديره ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون وبما كانوا اذا قيل لهم الخ اوجه والقرب من اسباب الترجيح وخلوه عن تخلل البيان والاستيناف اي قوله يخادعون الله وقوله في قلوبهم مرض وما يتعلق به اي قوله وما يخدعون وقوله فزادهم الله مرضا بين اجزاء الصلة فانه موصول ويقول صلته واذا عطف عليه واذا قيل لهم يكون من اجزا الجملة فيلزم تخلل الاجنبي بين اجزاء الصلة واما اذا عطف على يكذبون لا يلزم ذلك المحذور قال الشريف وافادته تسبب الفساد للعذاب فيدل على قبحه ووجوب الاحتراز عنه كالكذب قال المحشي في الاخير بحث فان العطف على يكذبون يقتضي ان يكون المعنى ولهم عذاب اليم لقولهم انما نحن مصلحون اذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض فيفيد تسبب القول للعذاب لا تسبب الفساد له **اقول** قوله اذا قيل لهم تفسدوا في الارض شرط لقوله قالوا انما نحن مصلحون جزاء والجزاء لا يلاحظ بدون الشرط والمقابل المعطوف عليه هو الجملة الشرطية فيكون للفساد ايضا مدخل في التسبب وقال المحشي اخذا من كلام الشريف وقد يرجح الثاني يعني عطف اذا قيل لهم على يقول وتقديره ومن الناس من يقول ومن اذا قيل لهم لا تفسدوا بكون الايات ح على نمط تعديد قبائحهم وافادتها اتصافهم بكل من تلك الاوصاف استقلالا وقصدا ودلالتها على ان لحوق العذاب الاليم بسبب كذبهم الذي هو ادنى احوالهم في كفرهم ونفاقهم فما ظنك بسائرها واما عطفه على الجملة الاسمية يعني ومن الناس من يقول بعيد وان ظن صاحب الكشاف انه اوفى بتادية هذه المعاني وذلك لعدم دلالته على اندراج هذه الصفة وما بعدها في قصة المنافقين وبيان احوالهم اذ لا يجري عليهم الضماير فيها اليهم كما يشهد به ذوق من له ادنى دربة باساليب التراكيب وما روي عن سلمان الفارسي ان اهل هذه الاية لم ياتوا بعد اشارة الى جواب ما يقال عطفه المذكور يستلزم ان يكون الذين نهوا عن الافساد في الارض هم المنافقون الذين كانوا في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ينافي ما روي عن سلمان وحاصل الجواب انما يلزم المنافات ان لو كان المراد ما يفهم من ظاهر كلامه ولكن ذكر المحشي بقوله لعله اراد به ان اهل ليس الذين كانوا في زمن رسول الله عليه السلام فقط بل وسيكون بعدهم بعد هؤلاء او بعد رسول الله عليه السلام ممن اتى الذين حالهم من النفاق وما يترتب عليه وانما احتيج الى التاويل لان الاية متصلة بما قبلها بالضمير الذي فيها ولولا ان يؤول بهذا التاويل وحمل على ظاهره لخالف رجوع الضمير المجرور في لهم الى المنافقين المذكورين في الايات السابقة فان رجوعه اليهم يدل دلالة ظاهرة على ان اهل هذه الاية قد اتوا فلا وجه لحمل ما روي على ظاهره **اقول** التاويل المذكور حسن لكن الاحسن منه فلعل مراد سلمان بقوله ان اهل هذه الاية لم ياتوا بعد ان اهل قوله تعالى واذا قيل لهم لم ياتوا بعد على التاويل المذكور بل مراده ان اهل الاية التي نزلت في حق المنافقين ليس مقصورا على الذين في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ المنافقون لا ينقطعون كما ورد في الرواية انه قيل للحسن البصري ان الناس يقولون ليس المنافقون في هذا الزمان قال يا ابن اخي لو هلك المنافقون لخفت في الطرق والفساد خروج الشيء عن الاعتدال والصلاح ضده يعرف منه ان الفساد اخراج الشيء عن الاعتدال والاصلاح ضده **اقول** ذكر الفساد والصلاح كذكر الافساد والاصلاح فالانسب ان يرجع الضمير في قوله وكلاهما الى الافساد والاصلاح دون الفساد والصلاح كما زعم المحشي يعني ان الافساد يعم كل ضار والاصلاح يعم كل نافع لان الضار والنافع متعديان لا يعمهما الفساد والصلاح اللازمان الا ان يقال وفي قوله كل ضار ونافع رمز الى ان حذف المفعول في قوله لا تفسدوا وقوله مصلحون للتعميم بكل ما في الارض من الحيوان وغيره فذكر في الارض لافادة هذا التعميم وكان من فسادهم في الارض قوله في الارض احتراز عن فسادهم في انفسهم بتهييج الحروب والفتن يقال هاج الشيء يهيج اذا ثار اي ارتفع وهاجه غيره يتعدى ويلزم والمراد ههنا اللازم لان المتعدي لا فساد لمخادعة المسلمين وممالات الكفار اي معاونتهم عليهم على المسلمين بافشاء الاسرار باخبار اسرار المسلمين اليهم فان ذلك اي مخادعتهم والممالات عليهم اشارة الى وجه كون تهييج الحروب والفتن فساد في الارض يؤدي الى فساد ما في الارض بسبب تاديته الى تهييج الحروب والفتن من الناس والدواب فانما يتقلان وطرق فانه يقطع لعلف الدواب ويدوس بالارجل وجه الاشارة ان الفساد لما كان عبارة عن خروج الشيء عن الاعتدال كان الفساد في الارض عبارة عن خروج ما فيها عنه ولما كان تهيجاته للحروب والفتن سببا لذلك الخروج كان اطلاق اسم الفساد على التهييج اطلاقا مجازيا من قبيل اطلاق اسم المسبب على السبب فمعنى لا تفسدوا لا تهيجوا الحروب والفتن المؤدية الى الفساد وقال المحشي قوله يؤدي اشارة الى ان الكلام من قبيل المجاز باعتبار المال لان حقيقة الافساد جعل الشيء فاسدا وفعلهم ليس كذلك **اقول** ما ذكره غير ملايم لتفسيره الفساد على ان المتبادر من قوله يؤدي ترتيب

السببية فالاول اولى كما لا يخفى ومنه اظهار المعاصي عطف على قوله من فسادهم فيه اشارة الى انه من فسر الفساد في الارض باظهار المعصية يراد انه منه لانه منحصر فيه والاهانة بالدين عطف على قوله اظهار المعاصي فان الاخلال بالشرايع والاعراض عنها مما يوجب الهرج اي القتل والمرج اي الاختلاط كان الثاني في الاصل بفتح الراء ويقرا بالسكون للازدواج اي للموافقة الهرج ويخل بنظام العالم لان الشرايع سنن موضوعة بين العباد فاذا تمسك الخلق بها زال العدوان وحصل الامان ولزم كل احد شانه فحقنت الدماء وسكنت الفتن فكان فيه صلاح الارض وصلاح اهلها اما اذا تركوا التمسك بالشرايع واقدم كل احد على ما يهواه لزم الهرج والمرج ويندرج فيه تحريفهم الكتاب ودعوتهم الكفار الى تكذيب المسلمين فظهر من التعليل ان اطلاق الفساد على اظهار المعصية والاهانة بالدين مجاز مرسل كما مر والقائل المفهوم من قوله تعالى واذا قيل هو الله بواسطة الرسول او الرسول من عنده او بعض المؤمنين والقائل مشافهة هو الرسول اما تبليغا او من عنده قبل ان يقطع بحالهم او بعض المؤمنين بطريق النصح وقرا الكسائي وهشام قيل مغعول قرا باشمام الضم الاول واصل قيل قول بضم القاف وكسر الواو فنقلت كسرة الواو الى القاف فسكنت الواو والكسر ما قبلها فصارت ياء وقرا الكسائي وهشام بالاشمام ليدل على انه كان في الاصل فعل بضم الفاء **قالوا انما نحن مصلحون** جواب لاذا يعني قوله قالوا ورد للناصح على سبيل المبالغة يعني قوله انما نحن مصلحون لان الجواب جملة اسمية مصدرة بانما فالمجموع للمبالغة والمعنى انه لا يصح مخاطبتنا بذلك لانه مقتضى الحال في خطابه وههنا لم يكن كذلك فان شاننا ليس الا الاصلاح اي نحن مستمرون عليه ولا يصدر منا افساد وهذا يفهم من ايرادهم الجملة الاسمية وان حالنا متمحضة عن شوائب الفساد اشارة الى ان القصر افرادي فانهم لما نهوا عن الفساد فتوهموا انه قد حكم عليهم بانهم يخلطون بالاصلاح اي يجعل المسلمون اياهم مصلحين تارة ومفسدين اخرى لاستبعادهم ان يجعلوهم مفسدين في جميع الاحوال فاجابوا بانهم مقصورون على محض الاصلاح ولا يشوبه شيء من وجوه الافساد والفساد وفاتحتهم غير مشوب بها وتوهمهم هذا بحسب زعمهم الباطل واختاروا التنبيه على ذلك لما ذكر من كون شاننا كذلك وكون حالنا كذلك امر منكشف لا ينبغي ان يشك فيه لان انما لتعليل لما ذكر ليثبت كون المعنى يصح مخاطبتنا بذلك يفيد قصر ما دخل على ما بعده فان انما اذا دخل على الموصوف يفيد قصر الموصوف على الصفة مثل انما زيد منطلق واذا دخل على الصفة يفيد قصر الصفة على الموصوف مثل وانما ينطلق زيد يسمى الاول قصر الشيء على الحكم والثاني قصر الحكم على الشيء وانما قالوا ذلك لانهم تصوروا الفساد بصورة الفساد ولكن قصدوا به الجحود والعناد بل لانهم تصوروا الفساد بصورة الصلاح من انهم اعتقدوا ان دينهم انه هو الصواب وكان سعيهم لدينهم لما في قلوبهم من المرض فقولهم انما نحن مصلحون تعريض يوهمون المسلمين انهم مصلحون في دين الاسلام وكان في خيرهم انهم مصلحون في دينهم وما يثبتون عليه كما قال تعالى افمن زين له سوء عمله فراه حسنا **اقول** في عدم تقييدهم قولهم انما نحن مصلحون بقيد في الارض ادعاء على انهم مصلحون في انفسهم وفي الارض فينبغي ان يكون ردهم كذلك فلا وجه لتقييد تبيد قوله تعالى **الا انهم هم المفسدون** بقوله في الارض **ولكن لا يشعرون** فان قيل كيف صح الفساد في المنافقين مع ان الفساد يوجد في غيرهم ايضا قلنا المراد بالفساد ههنا الفساد بالنفاق وهم كانوا مخصوصين به رد لما ادعوه من قصر انفسهم على الصلاح لما عرفت ان ابلغ رد فانهم لما بالغوا في كونهم مصلحين بولغ في كونهم مفسدين من جهات متعددة ذكر الاولى بقوله للاستيناف به اي بترك العاطف ليكون جواب سوال وهو ابلغ اذ يقصد به زيادة تمكن الحكم في ذهن السامع لوروده بعد السؤال والطلب لانه اعز من المساق بلا تعب وذكر الثانية بقوله وتصديره بحرفي التاكيد الاولى الا المنبهة على تحقق ما بعدها اي ما بعد الا فان همزة الاستفهام التي هي صيغة همزة للانكار اذا دخلت على النفي افادت تحقيقا لان انكار النفي تحقيق للاثبات ونظيره في تحقيق ما بعده قوله تعالى اليس ذلك بقادر فانه يفيد تحقيق قادريته وتقريره ولذلك اي لافادتها التحقيق لا يكاد تقع الجملة بعدها الا مصدرة بما يتلقى به القسم اي بما يجاب القسم نحو ان واللام وحرفي النفي واختها اما جملة معترضة بين المعطوف والمعطوف عليه للفظ اما مثل الا مركب من همزة وحرف النفي لافادة تحقيق ما بعدها وتركت الا واما مما ذهب بعض العلماء انهم المص فصارتا بعد التركيب حرفا لتنبيه التي من طلايع القسم جمع طليعة وهي مقدمة الجيش التي تطلع عليهم قبل الجيش استعيرت لمطلق المقدمة اي مقدمات القسم لكونها للتاكيد مثله مثاله قول الشاعر اما والله لو علم الانام لما خلقوا لما اكلوا وناموا وان المؤكدة للنسبة عطف على قوله الا وذكر الثالثة بقوله وتعريف الخبر عطف على قوله الاستيناف او تصديره فان تعريف الخبر يفيد تارة قصر المسند على المسند اليه واخرى قصر المسند اليه على المسند نحو الكرم هو التقوى والحسب هو المال اي لا كرم الا التقوى ولا حسب الا المال وهو اي قصر المسند اليه على المسند هو المناسب للمقام اعني رد دعواهم الباطلة فانهم لما قصروا انفسهم على الاصلاح قصرا فرادا قطعا لتوهم شركة صفتي الاصلاح والافساد فيهم بانه شرب ردهم ان يقصروا على الافساد قصر قلب فانه تعالى اثبت لهم ما نفوه ونفى عنهم ما اثبتوه ولا يخفى ان المناسب لهذا المعنى ان يحمل التعريف على قصر المسند اليه على المسند ويكون المعنى انهم مقصورون على الافساد لا حظ لهم في الاصلاح اصلا وقيل يجوز ان يحمل ان تعريف المفسدين على ما مر في تعريف المفلحين يعني ان المنافقين حصلت صفة المفسدين وتحققوا ما هم وتصوروا بصورتهم الحقيقية فالمنافقون هم هم لا يتجاوز

وان لم يكن سابقا فالاستيناف الى

تلك الحقيقة فيكون مؤكدا لنسبة الايجاد الذي هو اقوى من القصر في افادة المقصود وذكر الرابعة بقوله وتوسيط الفصل فانه يفيد تاكيد القصر
على الاول وتاكيد نسبة الايجاد على الثاني وعلى التقديرين يفيد بلغية الرد لما ادعوه وله فايدة اخرى اي غير افادته تاكيد القصر فانه لرد ما في
قولهم انما نحن مصلحون من التعريض للمؤمنين فان التعريض زايد على اصل دعواهم القصر على الاصلاح والمناسب ان يرد التاكيد الزايد على اصل
القصر الوارد لرد تلك الدعوى وذكر الخامسة بقوله والاستدراك عطف على قوله للاستيناف وما بعده من المعطوفات بلا يشعرون اي بلكن
لا يشعرون لكن لما كان ظهور معنى الاستدراك في لا يشعرون اتم عليه ذلك اي وجه دلالته على بلغية الرد فانه يدل على ان كونهم مفسدين قد ظهر
ظهور المحسوس لكن لا حس لهم ليدركوه اقول هذا الوجه مبني على ان يكون حذف مفعول يشعرون للاقتصار على بيان تجدد نفي الشعور وهو الادراك
بالحواس ليس لهم الحس الحيواني يرد عليه ان التحقيق فيه ان حذف مفعول يشعرون للاختصار يعني انهم يعلمون الفساد سرا ويظهرون الصلاح
وهم لا يشعرون ان حالهم تظهر عند النبي عليه السلام او المعنى ان فسادهم صلاح في دينهم وهم لا يشعرون ان ذلك فساد او لا يشعرون ان لهم عذابا
اليما في الاخرة فان قيل يرد على ما اختاره المص انه اذا نفي عنهم الشعور يثبت انه لا شعور لهم فكيف يقدرون على الافساد قلنا هذا مبالغة في جهلهم
فان الجهل المركب لا سيما في احوال النفس في غاية القباحة وخلاصة الكلام في هذا المقام ان هذا الكلام الوارد لرد قولهم انما نحن مصلحون مشتملا
على هذه الامور التي هي وجوه المبالغة وهي اي جملة الامور مفقودة في ذلك القول كان هذا ابلغ منه **واذا قيل لهم آمنوا** بالقلوب مع ايمانكم بالالسنة
من تمام النصح والارشاد فان كمال الايمان لمجموع امرين قال المحشي هذا مبني على ما عندنا فعنده ان الاعمال داخلة في كمال الايمان وقالت المعتزلة
داخلة في نفس حقيقته وخالفهما الحنفية **اقول** ان كلام المص لا يدل على الشرطية حتى يكون مبنيا على ما عندنا فعنده اذ معنى كلام المص ان الايمان هو
التصديق القلبي وكماله بمجموع امرين سواء اعتبر شطرا او شرطا ولا خلاف لاحد في كون كمال الايمان بهما الاعراض والتخلية بالحاء المعجمة
لا ينبغي وهو المعبر عنه بالافساد وهو المقصود بقوله لا تفسدوا اي بالنهي والاتيان والتحلية بالمهملة بما ينبغي وهو المعبر بالايمان المامور
وهو المطلوب بقوله آمنوا اي بالامر فان قيل لم قدم الاول على الثاني ولم يعكس قلنا لان التحلية بالفضايل لا يتيسر الا بعد التخلية عن الرذايل الحكم
ان صاحب الكشاف ذكر ههنا سؤالان بقوله فان قلت كيف يصح ان يسند قيل الى لا تفسدوا وآمنوا واسناد الفعل الى الفعل مما لا يصح ولم يذكر
المص هنا الا صريحا ولا رمزا الا انه ذكر مثله رمزا في قوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم وذكر الجواب صريحا واورد بطريق التمثيل قوله كقوله تعالى واذا قيل لهم
لم آمنوا فتذكر وداب هو التلخيص والاكتفاء بذكر شيء مرة فههنا اشار الى السؤال المورد هنا وجوابه ولهذا لم يتعرض بهما هنا **اقول** ولو قال
هنا كقوله تعالى واذا قيل لهم لا تفسدوا واذا قيل لهم آمنوا لكان اعم للايتين فكان احسن صاحب الكشاف اجاب عن السؤال المذكور بقوله قلت
الذي لا يصح هو اسناد الفعل الى معنى الفعل وهذا اسناد له الى لفظه كانه قيل واذا قيل لهم هذا القول وهذا الكلام **اقول** الظاهر ان لا فايدة
في اسناد الفعل الى اللفظ المجرد عن المعنى فلا بد من اعتبار دلالته على المعنى باعتبار لفظ الفعل الدال على المعنى بهما تكلف لا يخفى وقدم في النحاة ان
مقول القول انما يكون جملة فما ذكره من التاويل يقتضي ان يكون مفردا والقول بان الجملة وقعت موقع المفرد اقل منه تكلفا **كما آمن الناس**
الكاف اسم المثل في حيز النصب اي منصوب المحل على المصدر اي على انه صفة مصدر محذوف وما في آمنوا وما مصدرية والتقدير آمنوا ايمانا مشابها
لايمانهم فلما حذف الموصوف قامت الصفة مقامه واعربت باعرابه وسميت باسمه مجازا اي قيل في محل النصب على المصدر ولم يقل على الوصف
او كافة اي او الكاف حرف جر وما كافة مثلها في ربما فانها تكف الحرف عن العمل وتصحح دخولها على الجملة مع ان حرف الجر يختص بالاسم
ويكون للتشبيه بين مضموني الجملتين اي حققوا ايمانكم كما تحقق ايمانهم واللام في الناس للجنس قال المحشي وهو المختار ولذا قدمه على العهد
مخالفا للكشاف **اقول** على تقدير تسليم كونه مختارا يحتاج الى تكلف ولذا اخر صاحب الكشاف في المعرف بلام الجنس قد يقصد به نفس الحقيقة
من حيث هي كالمحدودات المعرفة باللام وقد يقصد به الجنس كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر ولا يصح ارادتهما ههنا لان الجنس من حيث هو
ليس بمؤمن وكذا جميع افراده وقد يقصد به بعض الافراد من حيث انه فرد منه مع قطع النظر عن اعتبار وصف فيه كما في قوله اقدام على اللئيم
وقد يقصد به بعض الافراد باعتبار وصف الكمال كما في ذلك الكتاب والثالث تقليل الجدوى لانه بمنزلة النكرة فلا يصار اليه من غير
ضرورة فتعين ان يكون المراد هو الرابع ولهذا قال والمراد به اي بالجنس الكاملون في الانسانية لا بد من صرف معنى اللام الى الجنس هذا التاويل
لافادته ان جنس الناس منحصر في المؤمنين فيكون حصرا ادعائيا يعني ان الجامعين لخواص الانسان وفضائله يستحقون ان يحصر فيهم
الجنس فانهم الكاملون العاملون بقضية العقل لا يحكم او بمقتضاه فهذا الحصر بالنظر الى كمالهم وحسن حالهم واذا لوحظ ان غير المؤمنين
كالبهائم في فقد التمييز بين الحق والباطل لا دخل رتبة منها فلا يندرجون في الناس بل هو منحصر في المؤمنين كان هذا حصرا بالنظر الى نقصان ما علمهم

المصدر

وقصورهم عن رتبة الانسانية وقد اراد هما صاحب الكشاف بقوله او للجنس اي كما آمن الكاملون في الانسانية او جعل المؤمنون كانهم الناس
على الحقيقة ومن عداهم كالبهائم في فقد التمييز بين الحق والباطل واما عبارة المص فناظرة الى الاول فقط **اقول** انما اراد المص الاول لان الحصر الادعائي
انما يعتبر بالنظر الى كمال الشيء ونقصانه لا بالنظر الى نقصان غيره بل هذا لازمه على ان الفرق بين الحصرين اعتباري والمآل واحد والمص اورد الدليل على
ما اراده بقوله فان اسم الجنس كما يستعمل لمسماه مطلقا كالنكرة اي من غير اعتبار خواص المقصودة منه كالنكرة والمعرف بلام العهد الذهني وبلام
الاستغراق يستعمل ايضا لما يستجمع المعاني المخصوصة به اي بالجنس فان لكل جنس لعمل مخصوص كالفرس للعدو والشديد والبعير لقطع المنازل البعيدة مع
ثقل الاحمال الشرب والمقصودة منه كانه عطف تفسير وانما خلق الانسان لمعرفة الله وطاعته ولها مراتب فمن ادناهما فقد يستحق تسمية الانسانية ولذلك يسلب
عن غيره اي عن غير ما يستجمع المعاني المخصوصة به والخواص المقصودة فيقال زيد ليس بانسان اذا لم يوجد فيه ما خلق لاجله ومن هذا الباب اي من نفي الجنس عما لم يوجد خواصه
المقصودة منه قوله تعالى صم بكم وهو مثل عمي ولا يسمعون ولا يبصرون فانهم ليسوا صما وبكما وعميا في الحقيقة لكن لما انتفى عنهم فوايد السمع والكلام والابصار
وثمراتها المقصودة منها سموا بذلك وسلب عنهم الشيء البصر واللسان وقد جمعهما اي استعمال اسم الجنس لمسماه مطلقا واستعماله لما يستجمع المعاني المخصوصة الشاعر قوله
ديارنا كنا وكنا نحبها • اذ الناس ناس والزمان زمان اراد بالاول مطلق الناس وبالثاني كاملين في الانسانية وكذا الزمان اذ المعنى ان جنس الناس كل من يكون
لا قصور فيهم لان جنس الزمان كل زمان كامل لا خلل فيه من القحط والشرور بل فيه الخصب والسرور وعلم من بيان ارادة الكمل الاختصاص بالمعرف بلام الجنس اذ قد يكون النكرة
ايضا **اقول** فيعلم منه وجه اخر لتقديم صاحب الكشاف العهد على الجنس اذ المعنى المقصود يحصل في العهد من اللام دون الجنس فتامل او للعهد عطف على قوله للجنس والتعريف للعهد
ان المراد به هو العهد الخارجي فلا بد ان يكون المشار اليه باللام حصة معهودة بين المتكلم والمخاطب صريحا او كناية اي غير صريح وقد يستغني عن تقدم الذكر
صريحا او غير صريح لعلم المخاطب بالقرينة نحو ركب الامير الا لم يكن في البلد الا امير واحد والآية من هذا القبيل كما بين في اثناء شرح كلام المص المراد به اي
بالناس الرسول ومن معه هم معهودون لانهم يقابلونهم في الايمان ويبغضونه عند جمهم نصب اعينهم او من آمن من اهل جلدتهم قال المحشي في الحديث
قوم من جلدتنا قال ابن الاثير اي من انفسنا وعشيرتنا فعلى هذا يبدو الاحوط عبارة الكشاف من جلدتهم احسن بانه تقصد به المبالغة وفي الحديث جلد جلدي
ودمه دمي اي فانه مني من جلدتي كابن سلام واصحابه وهم ايضا معهودون لانهم مع تلك المقابلة من ابناء جنسهم وقد غاضهم ايمانهم فهم حاضرون
في اذهانهم وان لم يتقدم ذكرهم صريحا او كناية والمعنى على التقادير آمنوا ايمانا مقرونا بالاخلاص متمحضا عن شوايب النفاق مماثلا لايمانهم قال المفهوم منه ان
القائل الآمر بالايمان هم المؤمنون لا بعض المنافقين لبعضهم فيما بينهم كما ذكره بعض المفسرين وح يجب حمل قولهم انؤمن كما آمن السفهاء على
انه مقول فيما بينهم لا في وجوه المؤمنين والا لزم كونهم مجاهرين بالكفر لا منافقين صرح به الامام في الكبير **اقول** فلا يكون قولهم ح جوابا للقائل والسوق
يقتضيه فانه القول السابق اعني قالوا انما نحن مصلحون جواب القائل فينبغي ان يكون هذا القول اعني قالوا انؤمن كما آمن السفهاء جوابا للقائل وقيل يحتمل ان
يكون ذلك في قلوبهم واظهره الله تعالى للنبي عليه السلام **اقول** يلزمه المحذور المذكور مع كونه بعيدا في نفسه وقيل ان معنى قولهم انؤمن ايمانا بالاخلاص كايمان
الذين يؤمنون بالله على وجه النفاق غاية ما في الباب ان كلامهم هنا على وجه النفاق **اقول** هذا الوجه مع بعده في نفسه لا يلائم السياق والسباق ولا يوافق
كلام المفسرين اذ صرحوا بان المراد بالناس هم المؤمنون ومراد المنافقين بالسفهاء هم المؤمنون كما يدل عليه قوله الا انهم هم السفهاء كما لا يخفى وما
ذكره بعض المفسرين ليس ببعيد مما ذكر فيجوز ان يكون بعض المنافقين منصفا يقول لبعضهم اذا دخلتم صورة المؤمنين بالايمان بالسنتكم فآمنوا بقلوبكم
مخلصين كما آمن المؤمنون المخلصون **بيت** بار ما هي ماني نداين درست نه دان • منا في جه كني بار بانس يا ما هي • واستدل به على قبول توبة الزنديق
قال المحشي هو من الثنوية وعند الفقهاء من يبطن الكفر بالاصرار عليه **اقول** هذا كلام جمالي في محل تفصيل فاستمع التفصيل وهو ان الزنديق في اللغة يطلق على
من ينفي الصانع تعالى وعلى من يثبت الشريك له وعلى من ينكر حكمته وما ذكره الجوهري في صحاحه خطا فانه قال الزنديق من الثنوية وهو معرب كما ذكره بعض
ارباب اللغة ان الزنديق هو الذي يقول للعالم اثنان احدهما خالق النور والآخر خالق الظلمة والفرق بينه وبين المرتد ان الزنديق قد لا يكون مرتدا كما اذا كان
زنديقا اصليا والمرتد قد لا يكون زنديقا كما اذا ارتد عن الاسلام وتدين بدين من الاديان الباطلة وقد يجتمعان كما اذا كان مسلما فتزندق وفي اصطلاح
اهل الشرع يطلق على ما ذكر بزيادة قيد آخر وهو ان يكون مبطنا للكفر ومعترفا بنبوة نبينا عليه السلام وهذا القيد غير معتبر في المرتد واهل الشرع اعتبر القيد
المذكور في الزنديق الاصلاحي لانه قد يكون من المشركين ومن اهل الذمة فالتعطيل المتاخرين لا دلالة فيه لان النفاق غير الزندقة لكنه مثله معنى **اقول** لا نمنع الفرق
بينهما اذ يعتبر في الزنديق كونه معترفا بنبوة نبينا عم دون المنافق وهذا الفرق بين الزنديق الاصلاحي والمنافق المطلق ولكن الزنديق والمنافق متحدان في
ابطان الكفر فوجه الاستدلال بقوله تعالى آمنوا كما آمن السفهاء الناس على قبول توبة الزنديق ان المنافقين قد امروا بالايمان اي طلب منهم الايمان فينبغي
ان يقبل منهم ذلك فانه لو لم يقبل لا يطلب لان التكليف الايمان بالمحال فلا يكلف واذا قبلت منهم التوبة يقبل من الزنديق لانهما متحدان في ابطان الكفر ومشتركان في كون المطلوب منهما الايمان

المقرون بالاخلاص والاصح عند الحنفية انما تقبل قبل الظفر به وبعده لا والمراد بقبول توبته قبولها قضاء لا قبولها عند الله تعالى لانه امر لا يعلم
وان الاقرار باللسان ايمان والا لم يفد التقييد يعني ان قوله امنوا قيد بقوله كما آمن الناس فلو لم يكن مجرد الاقرار ايمانا يكون التقييد مستدركا و
كفى قوله آمنوا بلا حاجة الى قوله كما آمن الناس واجيب بان مجرد الاقرار انما يكون ايمانا نظرا الى الظاهر واما الايمان الحقيقي المعتبر عنده تعالى فانما
هو المقرون بالاخلاص قال المحشي التفتازاني الظاهر ان المستدل به على هذا هو الكرامية وقد سبق ان الخلاف معهم فيمن تفوه بالشهادتين فارغ البال
عما يوافقه او ينافيه اما من ادعى الايمان وخالف قلبه لسانه كالمنافقين فكافر بالوفاق ولعل هذا هو السر في عدم تعرض المص للجواب قد عرفت آنفا
ان المراد بقبول توبة الزنديق قبولها قضاء لا قبولها عند الله فالمراد بكون الاقرار ايمانا كونه ايمانا قضاء وكون المستدل به على هذا الوجه
الذي ذكرناه هو الكرامية غير ظاهر فتامل وعدم تعرض المص للجواب لانه امر … رده مكابرة كما لا يخفى قالوا انؤمن كما آمن السفهاء والهمزة
فيه للانكار يعني ان ذلك لا يكون اصلا واللام في السفهاء للعهد الخارجي والمعهود الحصة المعينة من جنس السفهاء اي الناس المذكور سابقا كما قال
مشارا بها الى الناس السابق ذكره اي المعهودين او الكاملين وهذا عهد بلفظ آخر وباعتبار وصف آخر او للجنس او اللام للعهد بل التعريف
للجنس الاستغراق جنس السفهاء الداخل فيه الناس المذكورون دخولا اوليا على زعمهم وهذا اي ارادة الجنس المستغرق رد لبعض الاصوليين من بطلان
الجمعية وتعيين الجنسية او الاستغراق جنس السفهاء بوصف الجمعية كما هو قانون العربية فكانه قوله باسره مشيرا الى هذا لانه ينبئ عن التعدد والكثرة واراد
الاحتراز عن الحصة المعهودة وهي اي الجارية ذكرهم من الناس المعهودين او الكاملين مندرجون فيه اي في الجنس في لفظ السفهاء على زعمهم
اي على زعم المنافقين والا فهم عقلاء كاملون في نفس الامر والجواب عما يقال كيف يصح النفاق مع المجاهرة بقولهم انؤمن كما آمن السفهاء قد مر قريبا فتذكر
وانما سفهوهم من ضمير الفاعل المستتر راجع الى المنافقين وضمير المفعول البارز راجع الى المؤمنين اي عد المنافقون المؤمنين سفهاء او نسبوهم الى السفاهة
لان مرادهم بالسفهاء اما مطلق المؤمنين فتسفيههم لاحد امرين الاول انهم لغاية جهلهم وعمههم الصريح واخلالهم بالنظر الصحيح اعتقدوا ان ما هم فيه
هو الحق ومقتضى العقل وما عداه باطل ومن ارتكب الباطل كان سفيها فاسد الرأي وهو المراد بقوله لاعتقادهم فساد رأيهم والثاني كما للاولين الثانية
انهم كانوا في رياسة في قومهم ويسار وكان اكثر المؤمنين على خلاف حالهم فسموهم سفهاء تحقيرا لشأنهم وهو المراد بقوله او لتحقير شأنهم فان اكثر المؤمنين
كانوا فقراء في ذلك الزمان ومنهم موالي اي عبيد كصهيب وبلال هذان الوجهان يجريان على تقدير كون اللام في السفهاء للجنس والعهد الذي اشير به الى الناس
مرادا به الجنس او المعهود الذي هو الرسول ومن معه واما اذا كان اللام فيه للعهد واريد بهم من آمن من جلدتهم كابن سلام واشياعه فتسفيههم اياهم
ليس لاحد من الامرين لانتفائهما بالنظر اليهم بل لان اسلامهم لما غاظ المنافقين وكسر قوتهم قالوا ذلك على سبيل التجلد توقيا من الشماتة بهم وهو
المراد بقوله او للتجلد اظهار الجلادة وعدم المبالاة بمن آمن منهم من جلدتهم ان فسر الناس بعبد الله بن سلام واشياعه كما مر والسفه
خفة وسخافة ضعف رأي يقتضيهما اي الخفة والسخافة نقصان العقل اذ لا يصدر من كامل العقل خفة وضعف رأي والحلم يقابله
اي يقابله اذ هو بمعنى الاناءة والوقار من حلم الرجل بالضم فهو حليم اقول هو صفة من صفات الله تعالى وان فسر بتأخير العقوبة عن المستحق
لها يكون من صفات فعله وان فسر بارادة تأخير العقوبة يكون من صفات ذاته فينبغي ان يكون مقابل السفه حلم الناس الا انهم هم السفهاء
ولكن لا يعلمون رد لما ادعوا ابلغ رد هذا مستفاد من قوله تعالى الا انهم هم السفهاء يعني انه رد لتسفيههم المؤمنين الى السفه ومبالغة في تجهيلهم هذا
مستفاد من قوله ولكن لا يعلمون وقد مر بيان الرد بابلغ وجه وبين هنا مبالغة التجهيل بقوله فان الجاهل بجهله الجازم صلة للجاهل الجازم صفة
للجاهل على خلاف ما هو الواقع وهذا اي الجزم بخلاف الواقع يسمى بالجهل المركب يعني ان الجاهل بجهله كما ذكر اعظم ضلالة واتم جهالة من المتوقف المعترف
بجهله اي من الجاهل جهلا بسيطا فان جهل الاول مركب من جهلين بخلاف جهل الثاني فانه بسيط ولذا شرط في النظر عدم الاول ووجود الثاني
نظم انكس نداند ونداند كه نداند … در جهل مركب ابد الدهر بماند … انكس نداند وبداند كه نداند … هم لاشه خر خويش بمنزل برساند فانه
اي المعترف بجهل ربما يعذر عند الناس لاعترافه به وعند الله لعدم استكباره كمن اسلم في دار الحرب وجهل بالشرايع فانه معذور بخلاف من انكر و
تنفعه الآيات والنذر بخلاف الجاهل بجهله وانما فصلت تشديد الصاد مشهور تفصيل من الفاصلة كالتقفية من القافية من الفاصلة ويحتمل
التخفيف على انه من الفصل الآية بلا يعلمون اي جعل هذا فاصلتها او فصلها والتي قبلها بلا يشعرون لوجهين الاول ما ذكره بقوله لانه اي جعل
فاصلتها لا يعلمون اكثر طباقا لذكر السفه لانه جهل فذكر العلم معه يكون جمعا بين المتضادين وهو صنعة الطباق المذكور في علم البديع وانما
قال اكثر لان نفي الشعور من حيث انه يستلزم نفي العلم وان كان لا يخلو عن الطباق لذكر السفه الا ان لا يعلمون اكثر منه طباقا وهذا من المطابقة
المعنوية اذ لو كانت لفظية لقيل لا يرشدون لان الرشد مقابل السفه وهذا اي الطباق انما يتحقق اذا اعتبر السفه والعلم اما اذا اعتبر السفه

ونفي

ونفي العلم فلا يكون من الطباق المصطلح بل يكون من الطباق بمعنى المطابقة والوجه الثاني ما ذكره بقوله ولان الوقوف على امر الدين والتمييز بين
الحق والباطل مما يفتقر الى نظر وفكر ولا اخلوا اما به يتوسل به الى العلم ناسب نفي العلم عنهم فالمناسب حينئذ ذكر لا يعلمون واما النفاق وما فيه من
الفتن والفساد فانما يدرك بعلاماتها فانما يدرك بادنى تفطن وتامل فيما يشاهد بالحس من اقوالهم من المنافقين وافعالهم فالمناسب ذكر لا يشعرون
اي سلب العلم بالحس اشعارا بانهم ادنى منزلة من البهائم فان قيل لم عكس المص ترتيب الكشاف في ذكر الوجهين قلنا لان الطباق من البلاغة الثابتة
لاعجاز القرآن واذا لقوا ضمير الفاعل للمنافقين الذين آمنوا في محل النصب مفعول الفعل قالوا آمنا جزاء الشرط بيان لمعاملتهم مع المؤمنين
والكفار جواب عما يتوهم من ان هذا الكلام تكرار لقوله السابق ومن الناس من يقول آمنا حاصل الجواب ان الكلامين وان اتحدا ظاهرا لكنهما متباينان
في الغرض المسوق اليه الكلام فان هذا لبيان معاملتهم مع الفريقين وما صدرت القصة يعني قوله ومن الناس من آمنا في سياقه اي سوقه لبيان
مذهبهم انهم ليسوا بمؤمنين وتمهيد نفاقهم لتفصيل احوالهم يعني انه اذا نظر الى جزاء الشرطية الاولى اعني قوله واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا
يتوهم انه تكرار اذ قالوا آمنا عين مضمون يقول آمنا واما اذا لوحظ انه اي الجزاء هو قالوا آمنا مقيد بلقائهم المؤمنين وان الشرطية الثانية
اي واذا خلوا الى شياطينهم الى آخره معطوفة على الاولى لان كلا منهما شرطية مستقلة كالسابقتين بل انهما بمنزلة كلام واحد فظهر ان هذه
الآية سيقت لبيان معاملتهم مع الفريقين والحاصل ان توهم التكرار انما نشأ من حمل الشرطية الاولى على الاستقلال ودفع ذلك التوهم
بجعل الاولى مع الثانية في حكم كلام واحد فكانه قيل واذا لقوا الفريقين قالوا عند احدهما كذا وعند الآخر كذا فليس بتكرار قال المحشي يمكن ان يدفع التكرار
بوجه آخر وهو ان مرادهم بقولهم السابق آمنا بالله وباليوم الآخر الاخبار عن احداث الايمان وبقولهم ههنا آمنا الاخبار عن احداث الاخلاص
في الايمان وايد كلامه بكلام الامام ثم قال وما ذكرنا الانسب في قول المص فيما سيأتي انهم قصدوا بآمنا احداث الايمان لان مراده الايمان على وجه
الاخلاص فقدر اقول الجواب الذي ذكره المص جواب يقبله الطبع بلا تردد اذ لا تكلف فيه ولا بعد اصلا وفيما ذكره المحشي نوع تكلف وبعد وابعد
منه ما قيل او فيه زيادة وقيل وهي انهم ضموا الى الخداع الاستهزاء وانهم لا يتفوهون بذلك الا عند الحاجة روي ان ابن ابي واصحابه استقبلهم
نفر من الصحابة فقال لقومه انظروا كيف ارد هؤلاء السفهاء عنكم فاخذ بيد ابي بكر وقال مرحبا بالصديق سيد بني تيم وشيخ الاسلام
وثاني رسول الله في الغار الباذل نفسه وماله ثم اخذ بيد عمر فقال مرحبا بسيد بني عدي الفاروق القوي في دينه الباذل نفسه وماله لرسول الله
ثم اخذ بيد علي فقال مرحبا بابن عم رسول الله وختنه وسيد بني هاشم ما خلا رسول الله … ثم فنزلت اقول ما ذكره لا يكون سبب
النزول لقوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا اذ ليس فيما ذكره ذكر الايمان وانه صح ما كتب في بعض الكتب تتمة له فقال علي كرم الله وجهه
اتق الله يا عبد الله ولا تنافق فان المنافقين شر خلق الله فقال مهلا يا ابا الحسن … تقول هذا والله ان ايماننا كايمانكم ثم افترقوا فقال
لاصحابه كيف رأيتموني فعلت فاثنوا عليه خيرا يكون هذا سبب النزول واقول ما ذكره المص هنا من سبب النزول يخالف ما ذكره صاحب
التيسير بعض المخالفة حيث قال في تفسيره اما النزول فقد روي ان عبد الله بن ابي المنافق كان جالسا مع اصحابه المنافقين على قارعة
الطريق اذ استقبله اصحاب النبي عليه السلام فقال عبد الله لاصحابه انظروا الي وتعلموا مني كيف ارد هؤلاء السفهاء عنكم فانظروا كيف
اكلمهم فافعلوا كما افعل فقال لابي بكر رضه وكان اول من لقيه مرحبا بسيد بني تيم بن مرة القوي في دين الله صاحب رسول الله في الغار
ثاني اثنين في الغار الباذل نفسه وبنته وماله لرسول الله ثم استقبل عمر رضه فقال مرحبا بسيد بني عدي بن كعب بن مرة القوي
في دين الله الشديد الغضب على اعداء الله الباذل نفسه وماله وبنته لرسول الله ثم استقبل عليا رضه فقال مرحبا بسيد بني هاشم ما خلا
رسول الله لان الله اصطفاه وخصه من بين خلقه بالنبوة واللقاء المصادفة يقال لقيه ولاقيه اذا صادفه واستقبله هكذا
وقعت العبارة في الكشاف فاعترض عليها شارحه بان حق العبارة ان يقال تقول على لفظ الخطاب بدل قوله يقال او يقال اي اذا صادفته باراد
اي بدل اذا وبصيغة المتكلم بعده فان الفعل المسند الى ضمير المتكلم اذا فسر باي وجب تطابقهما في الاسناد الى المتكلم لان الثاني تفسير
الاول ويجوز في صدر الكلام تقول على الخطاب ويقال على البناء للمفعول وانه بكلمة اذا في مقام التفسير لذلك الفعل كان صدر الكلام في موقع الجزاء
فيجب ان يكون هو وما بعد اذا على لفظ الخطاب اذا استقبلته ولا يتجه اذا استقبلته الا بتعسف هو تقدير كون القائل نفس المخاطب
فيكون يقال بمعنى تقول واقول ذكر صاحب الكشاف بعد استقبلته قولا غريبا منه وتركه المص وما اصابك اهل اللغة فسروا التلقي
بطلب العرب ومنه القيته اذا طرحته فانك بطرحه اي برميه جعلته بحيث يلقى بصيغة المجهول اي يلقاه غيرك يريدون ان معنى المصادفة
والاستقبال يوجد في جميع استعمالات لقي واذا خلوا الى شياطينهم من خلوت بفلان واليه اذا انفردت معه في خلوة لا ثالث

معا فالمعنى اذا انفردوا مع شياطينهم وفي كلام المص اشارة الى ان الخلاء بمعنى الانفراد يستعمل بالباء والى ذكره في الصحاح الى بمعنى مع كما في قوله تع من انصاري الى الله وفي الوسيط يقال خلوت بفلان اخلو به خلوة وخلاء وخلوت معه وخلوت اليه بمعنى واحد اقول في دل ما ذكره في الوسيط تملى ان الخلا قد يستعمل بمع او من خلاك ذم اي عداك ومضى عنك فالمعنى اذا مضوا عن المؤمنين الى شياطينهم قال في الصحاح وخلاك ذم اي اعذرت وسقط عنك الذم اقول يفهم منه ان مضى ليس بمعنى حقيقيا لخلا ومنه ان من كون خلا بمعنى مضى القرون الخالية قال في الصحاح مع المواضي اقول هذا على تقدير تفسير القرن باهل زمان وقد يراد به الزمان وفي مقداره خلاف ومن خلوت به اذا سخرت منه ذكر لخلا ثلثة معان الانفراد والمضي والسخرية وما وقع في الاية ان كان بمعنى الانفراد استعماله بالى ظاهر لانه صلته وكذا اذا كان بمعنى المضي لان الذهاب متوجه الى شياطينهم اذا المعنى اذا جاوزوا المؤمنين وذهبوا الى شياطينهم واذا كان بمعنى السخرية يحتاج استعماله بالى الى توجيه ولذا قال وعدى بالى لتضمين معنى الانهاء تقديره واذا سخروا المؤمنين منهين سخريتهم الى شياطينهم مثل احمد اليك فلانا اي انهى اليك حمده والمراد بشياطينهم المذكورين في الاية الذين ماثلوا الشيطان شابهوه في تمردهم وهم المظهرون كفرهم فيكون لفظ الشياطين استعارة تصريحية للكفار المجاهرين بالكفر او كبار المنافقين فاستعير لفظ المشبه به للمشبه واضافتهم اي اضافة الشياطين اليهم اي المنافقين للمشاركة في الكفر وقرينة الاستعارة هذه الاضافة او كبار المنافقين عطف على قوله وهم المظهرون كفرهم والقائلون صغارهم وجه الاضافة ح ظاهر قال في الصحاح كل عات متمرد من الانس والجن والدواب شيطان اقول الظاهر ان اطلاق الشيطان عليهم ليس بطريق الاستعارة ح وجعل سيبويه نونه تارة في الكشاف في موضع من كتابه اصلية على انه من شطن اذا بعد فانه بعيد عن الصلاح والخير وعن رحمة الله لبعده عن طاعته ويشهد له قولهم تشيطن اي فعل فعل الشيطان فوزنه فيعال فهو منصرف واخرى في الكشاف في اخر زائدة على انه من شاط اذا بطل وهلك واحترق والكل موجود فيه ومن اسمائه السيطان الباطل وهو مؤيد للاشتقاق الثاني اي كون لفظ الشيطان مشتقا من شاط فوزنه ح فعلان فهو غير منصرف قالوا انا معكم اصله اننا حذفت الوسطى على القول الاصح اي في الدين والاعتقاد قيد للمعية خاطبوا المؤمنين بالجملة الفعلية الدالة على الحدوث والشياطين عطف على المؤمنين بالجملة الاسمية الدالة على الثبات المؤكدة صفة للجملة الاسمية بان متعلق بالمؤكدة وكانوا القبيلين يعني الكلام المنكرين منكرون او مترددون في ايمانهم دون شياطينهم ذكر المص لذلك ثلثة اوجه اشار الى الاول بقوله لانهم قصدوا بالاول دعوى احداث الايمان فلا حاجة الى التاكيد لانه كلام ابتدائي على زعمهم وانما يحتاج الى التاكيد لو كانوا في صدد رد انكار المؤمنين اقول هذا بناء على ما ذكر في سبب النزول من قصة ابي حيث قال لعلي رضي الله عنه ان ايماننا كايمانكم على ان التاكيد يستحسن بل يجب في الكلام الابتدائي اذا كان المخاطب مترددا منكرا او عليه امارة الانكار وبالثانية تحقق ثباتهم على ما كانوا عليه من الكفر والنفاق فيحتاج الى التاكيد لما صدر منهم الاقرار المنافي ظاهر الاصرار على الانكار فقصدوا رد ترددهم واشار الى الثاني بقوله ولانه لم يكن له باعث على التاكيد من عقيدة وصدق رغبة من جهتهم على تاكيده بخلاف مخاطبتهم مع الكفار فيما خاطبوا به المؤمنين كما في قوله تع ربنا اننا امنا فانه ليس في دلالة الانكار ونفي التردد من المخاطب واشار الى الثالث بقوله ولانه تع عطف على قوله باعث رواج ادعاء الكمال اي لم يكن لهم توقع رواج الدعوى اذا ادعوا الكمال في الايمان على المؤمنين متعلق بادعاء الكمال او برواجه من المهاجرين والانصار بخلاف ما قالوه من الكفار قال التفتازاني في حاشية الكشاف ان ترك التاكيد كما يكون لعدم الانكار فقد يكون لعدم الباعث والمحرك من جهة المتكلم ولعدم الرواج والقبول من جهة السامع وكذلك التاكيد كما يكون لازالة الشك ونفي الانكار من السامع فقد يكون لصدق الرغبة ووفور النشاط من المتكلم ونيل الرواج والقبول من السامع فلذا جاء امنا بالجملة الفعلية من غير تاكيد وانا معكم بالاسمية المؤكدة بان انما نحن مستهزءون تاكيد لما قبله اي لقولهم انا معكم ولما كان معنى انما نحن مستهزءون غير معنى انا معكم لم يظهر كونه مستهزءون تقريرا لموافقتهم الشياطين في الثبات على اليهودية افاد منه لازما بان جعل هذا الكلام كناية عن الاصرار والثبات على اليهودية فجعله باعتباره تاكيدا حيث قال لان المستهزئ بالشيء المستخف به مصر على خلافه فيكون اثباتا وقبولا للكفر فيكون تاكيدا لما قبله بالضرورة لان دفع نقيض الشيء تاكيد لاثباته وعكس صاحب المفتاح فاعتبر لازم الاول وهو انا توهمنا اصحاب محمد الايمان فيكون هذا اي الاستهزاء بهم تقريرا لذلك او بدل منه لا حاجة الى اخذ اللازم في احد الجانبين ويكفي تصادق الكنايات على الباطل في المستهزئ بالحق موكون الثاني او في بتادية المراد لما في الاول وهو الثبات على الباطل من بعض القصور حيث يوافقون المسلمين في بعض الامور كما لا يخفى الظاهر انه بدل الاشتمال كما في قوله اقول له ارحل لا تقيمن عندنا

والا

والا لكن في السر وللاعلان مسلما وان قال البعض لا فاضل ان الظاهر انه بمنزلة بدل الكل مع اعترافه بان ارباب البيان لا يقولون ذلك في الجمل التي لا محل لها اقول يريد ببعض الافاضل سعد الله والدين التفتازاني والحال انه دفع عدم كون ارباب البيان قائلين بذلك في الجملة التي لا محل لها في الوضع الذي اعترف بان في حاشية الكشاف بقوله يعنون بالا يخفى له حالا يكون خبرا او صفة او حالا وان كان في موقع المفعول فكان المحشي نظر اول كلام ذلك الفاضل ولم ينظر عقيبه على ان المتبادر هو بدل الكل من قول المص اعني قول لان من حقر الاسلام فقد عظم الكفر وان ذلك الفاضل لم يرجح بكون الجملة بدل الاشتمال بل جعلها بمنزلة بدل الكل او استئنافا فهو اوجه الاوجه لكثرة الفائدة وقوة المحرك للسؤال فكانه الشياطين قالوا لهم اي المنافقين لما قالوا انا معكم ان صح ذلك اي قولكم انا معكم فما لكم توافقون المؤمنين بانكم تشهدون مشاهدهم وتدخلون مساجدهم وتحجون وتغزون معهم وتدعون الايمان فاجابوا بذلك ثم الاوجه الثلثة بيان لترك العاطف بين الجملتين في المحكي من كلامهم لا ما تركه في حكايته فللموافقة فيما هو بمنزلة الكلام واحد فتركا لعطف لكمال الاتصال والاستهزاء السخرية والاستخفاف لان استهزأ بمعنى سخر واستفعاله بمعناه كما قال يقال هزئت واستهزأت بمعنى واحد كاجبت واستجبت واصله الخفة من الهزء وهو القتل السريع والموت على المكان يقال هزأ فلان اذا مات على مكانه وعن بعض العرب مشيت فلغبت فظننت لاهزأن على مكاني وناقته تهزأ به اي تسرع وتخف وفي الكل خفة الله يستهزئ بهم لما ورد ان يقال كيف يقال له ورد قوله تع الله يستهزئ بهم ان الاستهزاء بمعنى السخرية لا يخلو عن تلبيس وهو ظاهر وكذا لا يخلو عن جهل لقول موسى عم اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين في جواب تتخذنا هزوا وكل من واحد منها التلبيس والجهل مستحيل من الله تع احتيج الى التاويل فذكر المص اربعة اوجه مدار الاولين على اعتبار الاستهزاء في جانب المستهزئ بهم وجعل المذكور جزاءه على الاول وارجاع وباله عليهم على الثاني ومدار الاخيرين على اعتبار الاستهزاء المذكور في جانب المستهزئ وجعله مجازا عن انزال الغرض منه بهم على الاول وعن المعاملة معهم معاملة المستهزئ على الثاني فذكر الاول بقوله يجازيهم على استهزائهم اي الله يجازي المنافقين على استهزائهم المؤمنين وحاصل الوجه الاول انه ما جعل وصفا له ومسندا اليه تع ليس الاستهزاء انفسه بل المجازاة عليه لانه سمي استهزاء ثم بين وقوع تسمية جزاء الشيء باسمه في الاستعمال بقوله سمي جزاء الاستهزاء باسمه كما سمي جزاء السيئة سيئة كما في قوله تع وجزاء سيئة سيئة مثلها ثم بين وجه ذلك الاستعمال بقوله اما لمقابلة اللفظ اي لقصد مقابلته باللفظ الذي اتى به مع اختلاف المعنى المقصود فيكون مشاكلة فاندفع ما قيل انه في توجيه المشاكلة بالمقابلة في اللفظ بحث لان المقابلة في اللفظ انما يحصل بعد استعماله ويجوز المجاز لا بد وان يكون قبل الاستعمال فالازم جواز الاستعمال قبل حصول وجه له فان منشاه الغفلة عن التفرقة بين الاستعمال وقصده ومثل هذا التقرير خلاف الاصل اذ معنى كلام المص عبر عن الجزاء باسم الاستهزاء اداما لوقوع اللفظ الذي يعبر به عن الجزاء بمقابلة الاستهزاء او صحبته وان اختلفا معنى ثم بين وجها اخر للاستعمال المذكور بقوله او لكونه مماثلا له اي الاصل الفعل في القدر يعني اما لكون الجزاء مشابها لاصل الفعل في المقدار اذ جزاء الذنب بقدره لا بعشر امثاله عبر عن الجزاء باسم المشبه به فيكون لفظ يستهزئ استعارة تبعية وذكر الثاني بقوله او يرجع عطف على يجازيهم وهو من الارجاع ويجوز ان يقرأ من الثلاثي من الرجع المتعدي لا الرجوع اللازم وبال وخامة الاستهزاء الصادر عنهم للمؤمنين عليهم حاصل الوجه الثاني ان ما جعل وصفا له تع ليس الاستهزاء نفسه بل ارجاع وبال استهزائهم فذلك الارجاع مشبه بالاستهزاء من حيث ان كل واحد منهما فعل يقصد به الحاق الوخامة على الغير فاستعير اسم المشبه به على المشبه ثم اشتق عنه يستهزئ فيكون الباري تع كالمستهزئ بهم في قصد ورود ما يترتب على الاستهزاء منه تع فيكون يستهزئ استعارة تبعية ايضا لكن بوجه يغاير وجه الاول لان المشبه في الوجه الاول جزاء الاستهزاء ووجه الشبه المساواة في القدر والمشبه في هذا الوجه الثاني ارجاع وبال الاستهزاء ووجه الشبه لحاق الوبال على الغير فبطل ما قيل ان العطف بأو في قوله او يرجع ليس بشيء لان المحرز في المعطوفين واحد اللهم الا ان يحمل الاول على الجزاء الاخروي والثاني على الدنيوي لما تحققت من الفرق البين بينهما وذكر الثالث بقوله او ينزل عطف على ما سبق من يجازيهم او يرجع بهم الحقارة والهوان الذي هو لازم الاستهزاء والغرض منه فبينهما سببية في التصور وسببية في الوجود فيكون لفظ يستهزئ به مجازا مرسلا وذكر الرابع بقوله او يعاملهم معاملة المستهزئ يعني ان الله يستهزئ بهم انه تعالى يعاملهم معاملة المستهزئ اما في الدنيا فباجراء احكام المؤمنين عليهم او استدراجهم بالامهال والزيادة في النعمة على التمادي على متعلقة بالاستدراج في الطغيان فيكون استعارة تمثيلية حيث شبه صورة صنع الله تع معهم بصورة صنع الهازئ مع المهزوء به واما في الاخرة عطف على قوله اما في الدنيا فبان يفتح لهم وهو اسناد الفتح اليه تع اما حقيقة او مجاز وهم في النار جملة حالية بابا الى الجنة فيسرعون نحوه لدخول الجنة فاذا صاروا اليه وقربوا منه سد عليهم الباب وذلك قوله تع فاليوم الذين امنوا من الكفار يضحكون على الارائك ينظرون قال بعض المتاخرين وعلى هذا يكون التجوز في اسناد الاستهزاء الى الله تع

اقول لا ريب لاكثر العلماء وفيه كلام التفصيل وفيما ذكرنا يظهر ان المستهزئ هو الله تع والمومنون يتضاحكون وانما استونف
اشارة الى السوال الذي ذكره صاحب الكشاف بقوله فان قلت كيف ابتدئ قوله الله يستهزئ بهم ولم يعطف على الكلام قبله فمعنى قول
المص انما استونف هذا الكلام بتصدير اسم الله تع ولم يعطف على ما قبله بل اورد على انه كلام ابتدائي وحاصل الجواب ان ذلك لنكتتين
اشار الى الاول بقوله ليدل على ان الله تع تولى مجازاتهم اي المنافقين ولم يحوج المومنين ان يعارضوهم بمقابلة استهزائهم ففيه تعظيم
شان المومنين قال المحشي وانما لم يحمل على ان الله تع هو الذي تولى مجازاتهم كما قال في الكشاف لان قصد التخصيص بما بنى على المبتدا المظهر المؤخر
مما ينكره كثير من علماء البيان ولم يدل عليه دليل يفيد الاطمينان ولان تخصيص الاستهزاء بالله تع ونفيه من المومنين يقتضي ظاهرا اتحاد معنى
الاستهزائين وليس كذلك بل استهزاء الله تع بهم انزال الهوان والاستهزاء المومنين بحرد السخرية ومن اختار الحصر احتاج الى التكلف في التوجيه
اقول اول كلامه يفيد ان المص اصاب بترك قول صاحب الكشاف هو الذي وآخر كلامه يفيد ان صاحب الكشاف اخطا اذ احتاج الى التكلف وتركه
لوجهين ولقائل ان شراح الكشاف صرحوا بان يستهزئ على الله مفيد للاختصاص على ما يصرح به المص في هذا الكتاب من غير تفرقة بين كونه منكرا
او معرفا مظهرا او مضمرا والحاصل انه مذهب صاحب الكشاف واما عند صاحب المفتاح فلا يفيد الا التقوي وقيل هو من خواص اسم الله تع وبه
يندفع الوجه الاول عن صاحب الكشاف واورد شراح الكشاف سوالا وجوابا يندفع به الوجه الثاني ايضا واشار الى الثانية بقوله وان استهزاءهم
لا يوبه لا يبالى ولا يلتفت اليه في مقابلة ما يفعل الله بهم لصدوره عمن يضمحل علمهم وقدرتهم في جنب علمه وقدرته بخلاف استهزاء المومنين
فانه مماثل لاستهزاء المنافقين غير زايد ولعله لم يقل اشارة الى جواب سوال ذكره صاحب الكشاف بقوله فان قلت فهلا قيل الله مستهزئ بهم
ليكون مطابقا لقوله انما نحن مستهزؤن الله يستهزئ بهم يكون الخبر لها مطابق تعليل للنفي قولهم انما نحن مستهزؤن ايماء تعليل للنفي وهو
عدم القول بانه الاستهزاء اقول صلة الايماء الى في العبارة الخفية ان يقول الى ان الاستهزاء يحدث حالا فحالا لكون الخبر فعلا بها
ويتجدد حينا بعد حين لكون الفعل مضارعا دالا على الزمان المستقبل الذي يتقلب الحال شيئا فشيئا وهكذا كانت نكايات الله
جمع نكاية والنكاية في العدو ان تصيبهم ببلية بقتل ونحوه والمراد هنا العقوبات فيهم اي تستمر استمرار التجدد كما قال
او لا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين وما كانوا يخلون في اكثر اوقاتهم عن تهتك استار وتكشف اسرار ويمدهم في طغيانهم يعمهون
اما متعلق بيمدهم وح يكون يعمهون حالا من مفعول يمدهم او من فاعل الطغيان واما متعلق بيعمهون قدم عليه لرعاية
الفاصلة وح يتعين ان يكون حالا من الاول من مد الجيش وامده اذا زاده وقواه بالحاق ما يقويه ومنه من مد بمعنى زاد وقوى ومددت
السراج والارض اذا استصلحتهما بالزيت وهو دهن الزيتون والسماد بالفتح السرقين والرماد فالمعنى زدت فيهما ما يزداد
به قوتهما لا من المد في العمر بمعنى الامهال كما ذهبت اليه المعتزلة عليه بوجهين ذكر الاول بقوله فانه يتعدى باللام كاملى يعني ان المد بمعنى
باللام يقال مد له اي امهله كان الاملاء بمعنى الامهال ويعدى باللام يقال املي له اي امهله والحذف والايصال الذي هو سياق خلاف
الاصل لا يصار اليه الا لدليل وذكر الثاني بقوله ويدل عليه قراءة ابن كثير ويمدهم بضم الياء من الامداد بمعنى اعطاء المدد اذ لم يستعمل
امد من المد بمعنى الامهال فمنع القراءة دلت على ان القراءة بالفتح ايضا من المدد ثم ان هذا الاسناد مبقى على ظاهره عندنا والمعتزلة
لما تعذر عليهم اجراء الكلام على ظاهره لان زيادتهم في الطغيان ليست باصلح في حقهم فلا يجوز اسناده الى الله تع ولان الله تع ذمهم على هذا
الطغيان فلو كان المدد فيه فعلا له تع كيف يذمهم عليه قالوا في جوابه كما ذكر الشريف في توجيهه اربعة اوجه مدار الاول كون يمدهم من المد بمعنى الزيادة
والتقوية وكون طغيانهم متعلقا بيمدهم على التقوية والحاصل ان المدد ههنا هو ما تزايد من الدنس والظلمة بسبب خذلان الله تع اياهم
لاصرارهم على الكفر فالمسند هو المدد مجاز لغوي واسناده اليه تع مجاز عقلي من قبيل اسناد الفعل الى سببه البعيد فاشار الى الاول بقوله
لما منعهم الله تع الطافه التي يمنحها بعطيها المومنين من الهداية والتوفيق والعصمة وخذلهم عطف على منعهم والخذلان ترك العون
بسبب كفرهم متعلق بمنعهم واصرارهم بالجر عطف على كفرهم وكذا قوله وسدهم مضاف الى الفاعل طريق التوفيق مفعول سدهم على انفسهم متعلق به
تزايدت بسببه بسبب كل واحد من المنع والخذلان او بسبب كل واحد من الامور المذكورة قلوبهم فاعل تزايدت رينا وظلمة
تميز له تزايد منصوب على نزع الخافض قلوب المومنين اي كتزايد قلوبهم انشراحا ونورا تميز له ايضا واشار الى الثاني بقوله او مكن
الشيطان عطف على قوله منعهم من اغوائهم فزادهم فاعله ضمير الشيطان طغيانا تميز فلا مجاز في المفرد في هذا الوجه اذ ليس المراد بالمدد الطغيان
ما تزايد من الرين وانما المجاز في الاسناد واسند جواب لما الثانية وكذلك في الاولى الى الله تع اسناد الفعل الى المسبب على صيغة اسم الفاعل وافعاله

الطغيان اليهم عطف على قوله مكن او منعهم بيان للقرينة الاسناد المجازي في الوجهين لئلا يتوهم ان اسناد الفعل اليه تع على الحقيقة لا
على المجاز ومصداق ذلك اي ما يصدق كون الاضافة اليهم قرينة المجاز انه لما اسند المد الى الشياطين اطلق الغي ولم يقيد بالاضافة
حيث قيل في غيهم بل قال واخوانهم يمدونهم في الغي فلا يصح ان يضاف اليه تع حقيقة والحاصل ان تزايد الطغيان امر حادث لا بد له من محدث
والمعتزلة لا يجوزون ان يكون المحدث هو الله تع والشيطان لا يقدر على غير الاغواء فتعين ان يكون المحدث هو العبد عندهم ولما ذكر
الوجهين الاولين اراد الشروع في الثالث ومداره كون اصل يمدهم يمد لهم في المد في العمر وكون كل واحد من قوله في طغيانهم ويعمهون حالا
من ضمير يمدهم اما على الترادف والثاني حال من ضمير الاول على التداخل فقال وقيل اصله عطف على جملة قوله لما منعهم وجوابه يمد لهم بمعنى امهلهم ويمدهم
في اعمارهم ولما كان المد في العمر فعل الله تع حقيقة واعتبر في فعله تع عند المعتزلة امران الاول كونه معللا بالاغراض والثاني كونه على وفق مصالح
العباد اشار الى اعتبارهما ههنا بقوله كي يتنبهوا ويطيعوا ثم كان الحال قيدا للعامل مقارنا معتبرا بمضمونه في الوجود اعتبر زيادة كل واحد
من طغيانهم وعمههم بحسب ازدياد عمرهم اشار اليه بقوله فما زادوا الا طغيانا وعمها لكنه مستفاد من المقام لا من نظم القرآن ولما كان تعدية المد بمعنى
الامهال باللام ولا لام ههنا وجهه بقوله فحذفت اللام وعدي الفعل بنفسه ان جعل من قبيل الحذف والايصال وقد عرفت جوابه من قبل كما في
قوله تع واختار موسى قومه ولما ذكر الثالث لاذان يشرع في الرابع ومداره كون يمدهم من المد كما في الاول وكون طغيانهم متعلقا بيعمهون
وهو خبر لمبتدأ محذوف ولما انقطع قوله تع في طغيانهم عن التعلق بيمدهم اعتبر انه فعل الله تع حقيقة فقال او التقدير يمدهم واعترفيه
الامران المذكوران اشار الى ذلك بقوله استصلاحا ثم اشار الى تقديره في الكلام من الحذف بقوله وهم مع ذلك يعمهون في طغيانهم اي كان الظاهر
ان يكون قوله في طغيانهم متعلقا بيمدهم فالمعتزلة صرفوا الكلام عن ظاهره وجعلوا قوله في طغيانهم متعلقا بيعمهون وجعلوا يعمهون
خبر مبتدأ محذوف والجملة مستانفة لبيان عدم انتفاعهم يعني ان الله تع يقويهم ويزيدهم في المال والولد وصحة البدن طالبا اصلاحهم ولم
يجعلوا اصلاحا ولا فلاحا بل هم مع ذلك الاحسان يعمهون في الطغيان اذ ذلك سبب للطغيان في كثير من الناس ولهذا قيل ما ينبغي العبد ان
يفرح بطول العمر ولا بكثرة المال والولد والصحة وروي انه تع قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج اني من نعمتي على امتك اني قصرت اعمارهم
كيلا يكثر ذنوبهم واقللت اموالهم كيلا يشتد في القيامة حسابهم واخرت زمانهم كيلا يطول في القبور حبسهم والطغيان مصدر بالضم والكسر
كالغفران واللقيان فانهما مصدران بمعنى اللقاء التجاوز للحد خبره في العصيان والمراد به الاعمال والغلو بالرفع عطف على قوله تجاوز في الكفر
والمراد به الاعتقادات واصله اي معنى الطغيان تجاوز الشيء عن مكانه اي هذا المعنى المطلق قال الله تع انا لما طغى الماء حملناكم ثم استعمل في
المقيد كتجاوز الحد في العتو والعمه في البصيرة كالعمى في البصر وهو التحير في الامر يقال رجل عامه وعمه وجمعه عمه بضم العين
وتشديد الميم وارض عمها اي الظاهر انه من توصيف المحل بوصف من حل فيه لا منار بها والمنار علم الطريق قال قائله روبة اول الشعر
ومهمه اطرافه في مهمه اي رب مفازة لا تنتهي سعة بل اطرافها متصلة بمفازة اخرى اعمى الهدى بالجاهلين العمه اي خفي المنار بالقياس
الى من لا دراية له في المسالك جعل الشاعر خفاء العلم عمى بطريق الاستعارة وقيل اعمى صفة من عمي عليه الامر بمعنى التبس الى ملتبس الهداية على
من يجهل طرقها وقيل اعمى فعل ماض اي اخفى طرق الاهتداء اولئك مرفوع المحل على انه مبتدا اي المنافقون الذين وهو مع صلته خبر اشتروا
حركت الواو لالتقاء الساكنين واختير الضم للفرق بين واو الجمع والواو الاصلية فان الاصلية تكسر كواو لو في نحو لو استقاموا قيل حركت بمثل حركة
الياء المحذوفة قبلها فان الاصل اشتريوا وقيل الضمة في الواو اخف اذ هي من جنسها الضلالة فيه ستة اوجه الكفر والشك والهلاك والفرقة
والدنيا والنار بالهدى اي الايمان واليقين والعلم والطاعة والاخرة والجنة قال الشريف قيل اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى الاية
تعليل لاستحقاقهم الاستهزاء الابلغ والمد في الطغيان على سبيل الاستيناف او جملة مقررة لقوله ويمدهم في طغيانهم اختاروا اي استبدلوا
به قال المحشي كان الاحسن والاليق بالطلبة ان يقول استبدلوا به او اختاروا عليه بالعكس استعمالا او مكان الواو اقول في كلام المص لف ونشر
غير مرتب وموافقة لما في الكشاف على ان كون المراد استبدلوا يحتاج الى التاويل اذ ما كانوا على الهدى حتى يستبدلوا به واستعمال الواو بمعنى او شايع
وفي اختيار الواو اشارة الى ان جمع بين المعنيين جائز واصله اي اصل الاشتراء في عرف اهل اللغة بذل الثمن لتحصيل ما يطلب من الاعيان اذ لو كان
من المنافع يسمى استيجارا فان كان احد العوضين ناقدا تعين ذلك فكان او ذهبا تعين ثمنا لان الشرطية من حيث انه لا يطلب لعينه عرض
للتعليل ان يكون ثمنا فاعل تعين وبذله اشتراء لان كونه بذل الثمن ظاهر والا وان لم يكن احد العوضين ناقدا بان يكونا ناقدين كما في
الصرف وغير ناقدين كما في بيع السلعة بالسلعة فاي العوضين تصورته بصورة الثمن بان تدخل عليه الباء التي هي في الاصل الدخول على

الوسائل والثمن وسيلة لحصول المبيع ووصول اقول هذا انما يكون في البيع باللفظ لا في البيع بالتعاطي اذ لا لفظ فيه فباذله مشتر واخذه
بايع لوجود بذل الثمن من جانب الباذل واعطاء العين من جانب الآخذ ولذلك اي لاجل ان كل واحد من العوضين فيما لم يكن احد العوضين
ناضا يصح ان يسمى بايعا ومشتريا عدت الكلمتان اي البيع والشراء من الاضداد كالجون للابيض والاسود والقرء للطهر والحيض
ثم استعير الاشتراء للاعراض عما هو حاصل في يده محصلا به غيره الظرفان الاخيران راجعان الى ما سواء كان ذلك الغير من المعاني والاعيان و
هذا بمقابلة قوله السابق لتحصيل ما يطلب من الاعيان ومن ارجع الضمير المستتر في كان الى الغير وما عابه سبيل البدل لم يصب لان هذا المجاز باعتبار العموم
في الجانبين كما سيذكره بقوله ثم اتسع فيه الخ واياما كان فالاستعارة في اشتروا تبعية ومبناها من استعارة لفظ الاشتراء للاعراض المذكور قول
الشاعر قيل هو ابو النجم يصف نفسه بقوله اخذت بالجمة رأسا ازعرا الجمة بالضم وتشديد الميم مجتمع شعر الرأس والمراد الموضع الذي ينبت عليه الشعر
فالباء للمقابلة او البدلية والازعر الاقرع والمراد قليل الشعر وبالثنايا الواضحات الدردرا اي اخذت بالثنايا وهي اربعة اثنتان في مقدم
الفم ثنتان فوقانيتان وثنتان تحتانيتان والدردر بعض اللاليين منابت اسنان الصبي والمراد بالاسنان الساقطة الباقية الاصول
وبالطويل العمر عمرا جيدرا اي اخذت به والمراد العمر الطويل بان يكون العمر من الطويل او عطف بيان له والجيدر بالجيم والذال المعجمة القصير كما اشترى
المسلم اذ تنصرا ومعنى البيتين اني هرمت بعد الشباب فتبدلت بالشعر الطويل راسا قليل الشعر وبالاسنان الواضحة منابت الاسنان او الاسنان
الساقطات الباقيات اصولها وبالعمر الطويل الذي مضى عمرا قصيرا باقيا وحال هذا الاستبدال كحال مسلم استبدل بالاسلام النصرانية واختارها عليه
فيجوز ان يكون اللام للجنس ويحتمل ان يكون للعهد تلميحا الى قصة جبلة بن الايهم وحاصلها انه كان رجلا نصرانيا من غسان وكان آخر ملك من ملوك
غسان فقدم الى امير المؤمنين عمر رضه واسلم ثم سار الى مكة فطاف فوطئ ازاره رجل من بني فزارة فلطم جبلة فهشم بها انفه وكسر ثناياه
فمضى الفزاري المظلوم الى عمر رضه فشكا منه فحكم عمر اما بالعفو او القصاص فقال جبلة اتقتص مني وانا ملك وهو سوقي فقال عمر رضه شملك
واياه الاسلام فلا تفاضل بينكما الا في العاقبة فاستمهل جبلة الى الغد ليتروى في امره فهرب الى الروم وتنصر ثم ندم من غير اقلاع وقال
في ذلك تنصرت بعد الحق عارا بلطمة * ولم يك فيها لو صبرت لها ضرر * وادركني فيها لجاج حمية * فبعت لها العين الصحيحة بالعور * فياليت
امي لم تلدني وليتني * صبرت على القول الذي قال لي عمر والاستشهاد بقوله كما اشترى المسلم اذ تنصرا فان المسلم المتنصر قد اعرض عما في يده من الاسلام محصلا النصرانية
ثم اتسع فيه فاستعمل في معنى اعم مما ذكر اي الرغبة عن الشيء اي الاعراض عنه سواء كان في يده اولا او معنى او عينا طمعا في غيره مطلقا و
لما ذكر المعنيين المجازيين وكان كل واحد منهما محتملا ههنا اراد تطبيق الآية الكريمة بهما على وجه يندفع به الاشكال الذي يرد عليها وهو انهم
لم يكونوا على هدى فكيف اشتروا الضلالة به واما تطبيقها على الاول فبقوله والمعنى انهم اخلوا بالهدى الذي جعل الله لهم بالفطرة التي فطر
الناس عليها محصلين الضلالة التي ذهبوا اليها الخ حاصل هذا الوجه ان المراد بالهدى الهدى الذي جبلوا عليه كانوا على هذا الهدى
بلا مرية ثم استبدلوا به الضلالة فلا تجوز في ثبوت الهدى بهذا المعنى لهم بل في اطلاق لفظ الهدى عليه فان لفظ الهدى مجاز مرسل
فيه من قبيل ذكر السبب وارادة المسبب لان تلك الفطرة سبب للهدى فلما كانوا على الهدى بالمعنى المذكور وانهم اخلوا به وحصلوا الضلالة
بدله صح ان يقال انهم اشتروا الضلالة بالهدى فظهر اندفاع الاشكال واما تطبيقها على الثاني فبقوله او اختاروا الضلالة واستحبوها
على الهدى يعني ان الاشتراء ليس بمعنى الاستبدال حتى يجب كونهم على هدى بل بمعنى الاختيار والترجيح والاعراض عن آخر سواء كان في يده اولا فلم
انه يقتضي كونهم على هدى فظهر اندفاع الاشكال به ايضا فافهم فما ربحت تجارتهم اي فما ربحوا في تجارتهم بل خسروا فان الذم المقصود
فيه ابلغ والمقام يقتضيه فيراد وهذه الجملة عطف على جملة اشتروا فتكون من تتمة الصلة ترشيح للمجاز الترشيح في اللغة بمعنى التربية
والتربية وفي اصطلاح البلغاء ايراد صفة او تفريع كلام يلائم المعنى الحقيقي وهو في الاستعارة كثير وقد يوجد في المجاز المرسل نحو لفلان يد طولى
اي قدرة كاملة والفرق بينه وبين الاستعارة التخييلية مع ان كلا منهما اثبات لوازم المستعار منه وملايماته للمستعار له ان الترشيح
انما يكون بعد تمام الاستعارة بقرينتها والتخييلية في المكنية قرينة لها فلا تكون ترشيحا مع كونها ملائمة للمستعار منه فالتخييل لا يكون ترشيحا
وان كان ملائما للمستعار منه لانه قرينة المكنية وانما يعد ترشيحا ما زاد عليه من ملايماته وبين وجه كون قوله تعالى فما ربحت تجارتهم ترشيحا بقوله لما استعمل
الاشتراء في معاملتهم والمراد بمعاملتهم استبدال الضلالة بالهدى او اختيارها عليه كما استعمل الاشتراء فيها بطريق الاستعارة التبعية اتبعه ما
يشاكله اي ما يلائم الاشتراء الحقيقي ويناسبه تمثيلا لخسارهم علة لقوله اتبعه اي اتبعه تصويرا لخسارهم اي فاتهم من فوائد الهدى بصورة خسار
التجارة في معاملتهم معاينة ولم يقل تمثيلا لعدم ربحهم مع ان المناسب لقوله تعالى فما ربحت تجارتهم اشارة الى ان قوله فما ربحت تجارتهم يراد به الخسران وكونه

في اشتمال الاستعارة الترشيح ولما رأيت النسر عز ابن داية * وعشش في وكريه جاش له صدري النسر طاير ابيض وعز بمعنى غلب
وابن داية كنية الغراب كني به لانه يقع على داية البعير وياكل منها ومن فقاره فكانها تغذوه كالام وعشش بمعنى اتخذ عشا وعش
الطائر موضعه الذي يجمعه من دقاق العيدان وغيرها للتفريخ فيه وعشش عطف على عز وضميره راجع الى النسر وضمير وكريه الى ابن
داية والمراد بتعشيشه في وكريه حلوله ونزوله فيهما وجاش من جاشت القدر اي غلت والمراد الاضطراب فالشاعر استعار
للشيب اسم النسر وللشعر الاسود اسم ابن داية اي الغراب والقرينة قوله جاش له صدري ورشح الاستعارتين بذكر التعشيش والوكرين وهما
للغراب وكران للشتاء والصيف والمراد جانب الراس واللحية او الرأس واللحية او كران مستعاران لهما وذلك لا ينافي كونهما ترشيحا لان الترشيح
قد يكون باقيا على حقيقته تابعا للاستعارة ولا يقصد به الا تقويتها وقد يكون مستعارا من ملايم المستعار منه لملايم المستعار له كما
في البيت فان لفظ الوكرين استعير فيه من معناه الحقيقي للفودين او للحية والرأس ولفظ التعشيش للحلول والنزول فهما مع كونهما استعارتين
ترشيح لتينك الاستعارتين لا باعتبار المعنى المقصود بهما بل باعتبار لفظهما ومعناهما الاصلي والتجارة طلب الربح بالبيع والشراء
هذا تعريف بالنظر الى العلة الغائية صريحا وبالنظر الى المادة والصورة والفاعل ضمنا ولا ينافي تعريف من قال التجارة تعاطي الانتفاع
بالبيع والشراء للربح والربح الفضل على رأس المال الربح اثر التجارة ولذا اخر تعريفه عن تعريف التجارة ولذلك الكون
الربح هو الفضل سمي الربح شفا بالكسر وهو الفضل ولما ورد ان يقال كيف اسند الخسران الى التجارة وهو لا يقوم بها بل باربابها وهم
التجار دفعه بقوله والاسناد مبتدا والضمير اما راجع الى الربح اي اسناد الربح الى التجارة نفيا واثباتا واما راجع الى الخسار في
قوله تمثيلا لخسارهم فانه عدم الربح وان كان اعم من الخسران اذ قد يوجد في البيع بطريق التولية بلا ربح وخسران الا انه خص بالخسران
بمعونة المقام وقرينة الكلام او عدم الربح وان كان اعم بحسب مفهومه لكنه مساو بالنظر الى خصوص المادة اي المعاملة في الدين
لان من ترك الحق واختار الباطل فهو خاسر ومن ترك الباطل واختار الحق فهو رابح وهو لا ربا بها جملة حالية على الاتساع خبر
اي على التجوز خلاصته انه اسناد مجازي لتلبسها اي لملابسة التجارة التي هي فاعل مجازي بالفاعل اي التاجر هذا على تقدير ان كان
في الاسناد المجازي مشابهة الفاعل المجازي بالفاعل الحقيقي في ملابسة الفعل اتفقوا على تلبسه مطلقا او لتشابهها اي التجارة اياه اي الفاعل
الحقيقي من حيث انها سبب الربح والخسران فيكون من قبيل الاسناد الى السبب بناء على تقدير ان يعتبر الشرط المذكور وما كانوا مهتدين ذهب
الجمهور الى انه عطف على ما ربحت تجارتهم وفيه ثلثة اقاويل احدها وما كانوا مهتدين في اشتراء الضلالة والثاني ان التاجر قد لا يربح ويكون
على هدى في تجارته ونفى الله تعالى الامرين عنهم مبالغة في ذمهم والثالث ما ذكره المص من انهم ما كانوا مهتدين لطرق التجارة يريد دفع ما يرد انه
عدم اهتدائهم قد عطف على انتفاء ربح تجارتهم بالواو ورتبهما بالفاء على اشتراء الضلالة بالهدى فما وجه الجمع بينهما مع ذلك الترتيب على عدم الاهتداء
فهم من استبدال الضلالة بالهدى فيكون تكرارا لما مضى وحاصل الدفع ان وجه الجمع بينهما كون الثاني ايضا ترشيحا للاستعارة من حيث ان كل واحد
منهما مما يلايم المستعار منه وهو الاشتراء الحقيقي والمراد به عدم اهتدائهم في الدين فيكون تكرارا فقوله لطرق التجارة اشارة الى وجه الجمع بينهما ودفع
التكرار واما وجه ترتيبهما بالفاء على ما ذكر فلكونهما لازمين له وبين وجه لزومهما بقوله فان المقصود منها اي من التجارة امران احدهما سلامة
رأس المال والآخر الربح الحاصل منه وهؤلاء اي المنافقون قد اضاعوا الطلبتين بكسر اللام ما طلبته من شيء اي المطلوبين لان رأس مالهم كان الفطرة
السليمة عن دنس الكفر وسوء الاعتقاد والعقل الصرف اي الخالص عن شوائب الوهم ودواعي الهوى فلما اعتقدوا هذه الضلالات بطل استعدادهم
الذي كان لهم بتلك الفطرة عن اصله واختل عقلهم ولم يبق لهم اصل الذي به التكليف فخرجوا عن السلوك الى طرق النجاة فهذا هو اضاعة الطلبة الاولى
ويلزم منها اضاعة الطلبة الثانية بين ذلك بقوله ولم يبق لهم رأس مال يتوسلون به حتى يسلكون طريق التجارة الى ادراك الحق اي العلوم والمعارف
المطابقة للواقع ونيل الكمال بحسب القوة النظرية والعملية فبقوا خاسرين آيسين عن الربح الحقيقي والفضل الابدي فمن اضاع ما تيسر للطلبتين
يلزمه ان يكون فاقدا للاهتداء لطرق التجارة كما قال فاقدين للاصل اي الشريف بعد تقرير الايراد ودفعه ولكن عطفه على اشتروا الضلالة بالهدى اولى وقيل يجوز
ان يكون حالا من فاعل اشتروا او ربحت اي ضمير تجارتهم مثلهم كمثل الذي استوقد اي اشعل نارا لما جاء بحقيقة حالهم عقبها بضرب المثل يعني بين بقوله
ومن الناس من يقول آمنا بالله الى ههنا حقيقة اوصاف المنافقين عقب ذلك تلك الحقيقة المفصلة بذكر المثل زيادة في التوضيح والتقرير فانه اي ضرب المثل
اوقع في القلب اي اشد وقوعا وتمكنا فيه واقمع اي اشد قهرا للخصم الالد اي الشديد الخصومة لانه يريك المتخيل محققا والمعقول محسوسا ولامر ما اي لامر
عظيم وهو ما ذكره اكثر الله تعالى في كتبه الامثال وفشت في كلام الانبياء والحكماء دخل المص عبارة الكشاف واصل المثل في اللغة بمعنى النظير

بكسر الميم وسكون الثاء ومثل بفتحتين ومثيل كفعيل كشبه وشبه وشبيه الكلام ادفا اي بمعنى النظير الا ان الشبه بفتحتين يجي
ايضا بمعنى المشابهة ثم للتراخي في الزمان للقول السائر اي ثم نقل من معناه اللغوي الى معنى آخر عرفي اي الى القول الفاشي ويعتبر فيه
مع الفشو ان يكون تشبيها تمثيليا على الاستعارة واشار الى المناسبة بينهما المصحح للنقل بقوله الممثل مضربه اي الموضع الذي ضرب فيه ثانيا
بمورده الموضع الذي ورد فيه اولا فالمورد الحالة الاصلية والمضرب الحالة المشبهة بها فان قيل لفظ المثل انما اطلق على اللفظ والمناسبة
التي هي المماثلة ليست الا بين المعنيين قلنا هو من قبيل تسمية الدال باسم المدلول ولا يضرب الا ما فيه غرابة من بعض الوجوه اي وجه كان ولذلك
اي لاجل انه لا يضرب الا ما فيه غرابة حوفظ عليه وحمي من التغيير ولو غير لربما انتفى لدلالة على تلك الغرابة والاظهر ما في المفتاح ان ذلك من
جهة ان المثل استعارة فيجب ان يكون هذا اللفظ الدال على المشبه به بعينه لان لفظ المستعار يجب ان يكون كذلك فان وقع تغيير لم يكن مثلا بل
ماخوذا منه واشار اليه كما اذا قيل في الصيف ضيعت اللبن بفتح التاء والاصل كسر التاء وانما قلنا والاظهر اذ لا تزاحم في الاسباب الا ان الثاني
اقرب الى الفهم ولان هذا يمكن ان يرجع اليه باعتبار ان مبنى الاستعارة اشتمال الغرابة ثم استعير لفظ المثل من معناه العرفي لكل حال وقصة
او صفة لا مطلقا بل اذا كانت لها شان وفيها غرابة صفة لكل واحد مما تقدم على سبيل البدل وهذا اشارة الى الجامع المصحح للاستعارة يعني
كلا انه للمثل مفهوم لغوي وهو النظير ثم مفهوم عرفي وهو القول السائر ثم معنى مجازي وهو الحال الغريبة المستعير المثل لها لعلاقة
الغرابة فان القول لا يكون سائرا الا اذا كان فيه غرابة مثل قوله تعالى مثل الجنة التي وعد المتقون اي فيما قصصنا عليك من العجائب قصة الجنة
ثم بيان عجايبها بقوله فيها انهار من ماء غير آسن وقوله تعالى ولله المثل الاعلى اي الوصف الذي له شان من العظمة والجلال والمعنى ان معنى مثلهم كمثل
الذي الاية حالهم العجيبة الشان كحال من استوقد نارا مثل قوله تعالى مثلهم في التورية الاية والذي بمعنى الذين جواب عما يقال كيف مثلت الجماعة
بالواحد قيل الاوجه لهذا السوال بعد القول بان المقصود تشبيه الحال بالحال كما في قوله تعالى مثل الذين حملوا التورية ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل
اسفارا فانه تمثيل لحال الجماعة بحال الواحد وفي قوله تعالى ينظرون اليك نظر المغشي عليه فانه تشبيه نظر الجماعة بنظر الواحد واجيب بان الاصل هو
المطابقة بين الحالين والحق ان السوال ههنا رجوع ضمير الجمع الى الذي كما هو الظاهر من كلام المصنف فان رجوع ضمير الجمع الى المفرد لا بد له من تاويل
وذكر له ثلث تاويلات الاول ان يكون الذي بمعنى الذين اي على الحذف للتخفيف فصح به مقابلة قوله او قصد به جنس المستوقدين لا عطفا
فان ذلك الا على الحذف كما في قوله تعالى وخضتم كالذي خاضوا الا انتهاء دبه انما يتم ان كان ضمير الفاعل في خاضوا عبارة عن الذي ويكون الغ
ويكون المعنى وخضتم مشبهين بالذين خاضوا او خضتم خوضا مثل خوض الذين خاضوا واما ان كان الضمير الراجع الى الذي محذوفا والتقدير
وخضتم خوضا مثل الخوض الذي خاضوه فتوحيد الذي على القياس فان قيل لو وضع الذي موضع الذين لقيل استوقدوا كالذي خاضوا فلما
لفظ الذي مفرد وان كان معناه جمعا فتوحيد الضمير انما هو بالنظر الى لفظه قول اعتبار اللفظ في احدى الآيتين واعتبار المعنى في الاخرى
يحتاج الى مرجح فما مال ان جعل اي الذي مرجع الضمير في بنورهم لا المنافقون وذلك بان يجعل ذهب الله بنورهم جواب لما واذا كان ضمير نورهم
للمنافقين يكون جواب لما محذوفا تقديره خمدت ناره ويكون جملة ذهب الله بنورهم استينافا في البيان وجه الشبه بين حال المنافقين و
حال من استوقد نارا فلا حاجة الى التاويل وانما جاز ذلك اي وضع الذي موضع الذين حتى جاز ارجاع ضمير الجمع اليه اذا كان الموصوف
جمعا كما في الذين ولم يجز وضع القايم موضع القائمين حتى لم يجز ارجاع ضمير الجمع اليه لانه اي الذي غير مقصود بالوصف بل المقصود
بالوصف الجملة التي هي صلته يعني اذا قلنا مثلا جاني الرجل الذي قام كان المقصود الاصلي توصيف الاسم بالجملة فوجب اعتبار الملايمة
بينهما ولا وجه لاعتبارها بين الاسم وبين الذي ويستوي فيه هو والذين بخلاف القايم فانه مقصود بالوصف فيجب اعتبار الملايمة بينه
وبين موصوفه وهو وصلته وسيلة الى وصف المعرفة بها بالجملة فيتوقف كون الجملة صفة لها عليه والمطابقة للموصوف انما يجب بين
الوصف وموصوفه لا فيما بينه وبين ما هو وسيلة الى الوصف ولانه اي الذي ليس باسم تام في افادة المعنى بدون صلته هذا فرق آخر
بين الذي وبين القايم بل كالجزء منه لان تمامه بصلته ولما كان هذا التعليل يستلزم ان لا يجمع فرع عليه قوله فحقه بالفاء ان لا يجمع
اذ الجمعية من خواص الاسم التام كما لا يجمع اخواتها من الموصولات نحو من وما ويستوي بالنصب عطف على قوله ان لا يجمع اي وان يستوي فيه
الواحد والجمع كما يستويان في اخواتها فلما ورد ان الذين جمع المصحح فكيف يصح قوله فحقه ان لا يجمع دفعه بقوله وليس الذين جمعه المصحح لانه
مخصوص باولي العلم والذي عام فلم يجر على سنن الجمع المتمكنة بخلاف الذين واللتين فانهما جاريان على سنن المثنيات المتمكنة لفظا و
معنى بل ذو زيادة في اللفظ زيدت لزيادة المعنى وهي الاختصاص بمعنى الجمعية والكثرة المفقودين في الذي بخلاف القايم فانه لا يتناول

الا المفرد الواحد واذا لحقه الواو والنون او الياء والنون دل على الجمعية فكان جمعا حقيقة فلو وضع موضع لفظ مفرده لاختل المقصود
ولذلك اي لعدم كونه جمعا مصححا جاء ملتبسا بالياء ابدا في الرفع والنصب والجر ولو كان جمعا مصححا لكان بالواو في حال الرفع على اللغة الفصيحة
احتراز عن لغة عقيل وبني كنانة التي عليها التنزيل حيث ورد فيه بالياء في جميع موارده ولكونه علة لقوله استحق ستطالا بصلته اي
لكون الذي يعد طويلا بصلته استحق التخفيف بحذف النون الظاهر ان هذه الجملة استيناف جوابا عما يرد على قوله والذي بمعنى الذين فكان
قيل فما بال حذف نونه ولذلك اي لاستحقاقه التخفيف بولغ فيه اي في التخفيف فحذف ياؤه فقيل الذ بكسر الذال ثم كسرته فقيل الذ بسكون الذال ثم
اقتصر على اللام بحذف الذال واللام الاخرى في قيل الضارب والمضروب في اسماء الفاعلين والمفعولين هذا مخالف لمختار جمهور النحاة
ان اللام المعدودة من الموصولات ليست مخففة من الذي بل هي اسم براسه لكنها لما شابهت حرف التعريف في الصورة التزم ان يكون مدخولها اسما
مسبوكا من الجملة الفعلية فهي اسم في صورة الحرف وصلتها فعل في صورة الاسم فلهذا اظهر اعرابها في صلتها ولم يقدر في محلها ولما فرغ عن التاويل
الاول شرع في الثاني بقوله او قصد به جنس المستوقدين فيعم الواحد والجماعة وشرع في الثالث بقوله او الفوج الذي استوقد واي يقدر
له موصوف مفرد لفظا جمع معنى والفرق بين هذين الوجهين ان مرجع الضمير على الاول نفس الذي لكن باعتبار كونه بمعنى جنس المستوقدين
وعلى الثاني الفوج الموصوف بالذي فانه مفرد اللفظ مجموع المعنى فافراد الضمير في استوقد وجمع في بنورهم باعتبار ما فيه من الجهتين
والاستيقاد مصدر استوقد طلب الوقود بالضم لانه مصدر وقدت النار والسين في تفعيله كانه عطف تفسير له احترز عن الطلب عن الغير
وهو اي الوقود سطوع النار مصدر سطع الغبار والرائحة والصبح بمعنى ارتفع وارتفاع لهبها فيه عطف تفسير واشتقاق النار قيل النار
مشتقة من النور وقيل النور مشتق من النار وكلام المصنف دل على ان النور مشتق من النار من مشتقة من نار ينور نورا اذا نفر اي فر
لان فيها حركة واضطرابا فاشتقاق النور من النار بناء على المناسبة اللغوية فان الحركة والاضطراب يوجد في النار اولا وبالذات
وفي نور ثانيا وبالعرض ومعنى حركة النور مع انه من الاعراض والانتقال عليها محال حركته بتبعية موضعه فلما اضاءت ما حوله عطف
على الصلة اعني استوقد والموضع موضع التعقيب والاضاءة فرط الانارة والضوء والنور قد يستعملان بمعنى ويفرق بينهما بان الضوء اقوى
كما وقع في قوله تعالى وجعل الشمس ضياء والقمر نورا وقريب منه قول الحكماء ان الضوء ما يكون للشيء من ذاته والنور من غيره ما النار حول المستوقد يعني ان
الفعل مسند الى ضمير النار وضمير حوله راجع الى المستوقد ان جعلتها اي الاضاءة متعدية يعني ان جعلت اضاء هنا متعديا يكون ما حوله مفعولا
به اي جعلت النار ما حول المستوقد مضيئا والا اي وان لم تجعلها لازمة بل جعلها متعدية امكن ان تكون الاضاءة مسندة الى ما والمعنى صارت
الاماكن التي حوله مضيئة بالنار والتانيث مبتدأ اي تانيث الفعل وان كان لفظ ما مذكرا باعتبار المعنى لان ما حوله اشياء واماكن فهي
بمعنى الجماعة او الى ضمير النار عطف على قوله الى ما فما موصولة ايضا كما يقول وما موصولة في معنى الامكنة فالمعنى صارت النار مضيئة في
الاماكن التي حوله نصب على الظرف اي المستقر فان ما مع صلته مفعول فيه لاضاءت فان قيل يلزم ان يكون للمكان مكان قلنا يجوز ان يكون لكل
ظرف ظرف له قال الشريف وكان ينبغي ان يصرح على الاخير بكلمة في لان حذفها في لفظ مكان انما كان لكثرة استعماله والكثرة في الموصول الذي عبر به
عن الامكنة فيحمل على الشذوذ نحو عسل الطريق الثعلب وذهبت الشام او مزيدة اي ما مزيدة للتحسين وحوله ظرف لغو والحاصل ان ههنا
اربعة اوجه فما على الاول مفعول به وعلى الثاني فاعل وعلى الثالث مفعول فيه وعلى الرابع زايدة وقال المحشي ههنا وجه خامس وهو ان
تكون موصوفة والظرف صفتها فالمعنى مكانا حوله فان قيل اضاءت النار حول المستوقد يقتضي دورانها حوله وهو خلاف الواقع قلنا
المراد دوران ضوئها فانه جعل بمنزلة دورانها وتاليف الحول اي تركيب الحروف الحول على هذا الترتيب للدوران والطواف وقيل للعام حول
لانه يدور ومنه حال الشيء واستحال اي تغير وحال الانسان وهي عوارضه تتغير عليه والحوالة من اسم من حال عليه بدينه ذهب الله بنورهم جواب
لما قال المحشي فان قيل جواب لما يجب ان يكون مسببا عما دخل لما تقرر انه لوجود الثاني لوجود الاول والاضاءة ليست سببا لاذهاب الله تعالى قلنا قد
يستعمل مجازا لمجرد الظرفية كاذا ولو جعل النار على نار لا يرضاها الله تعالى سواء كانت حقيقية كنار الغواة وقطاع الطريق حيث يوقدونها
ليتوصلوا بالاستضاءة الى بعض المعاصي فيطفئها الله او مجازية كنار الفتنة والعداوة للاسلام فان مدة اشتعالها قليلة فعلى هذا يظهر السببية
في المذكور والمحذوف قوله وعلى الاخير ان الغرض من التمثيل ابراز المعقول في صورة المحسوس ليكون شاهدا وعلى هذا التقدير يفوت
الغرض منه اعلم ان الظاهر ان يجعل ذهب الله بنورهم جوابا لما لكن فيه ثلث موانع الاول لفظي وهو افراد الضمير في استوقد وجمعه في بنورهم والثاني
معنوي وهو ان مقتضى الظاهر ان يقال بنارهم مكان بنورهم والثالث معنوي ايضا وهو ان مقتضى الظاهر ذهب الله بضوئهم واما اسناد الاذهاب

الذي توقد لما نعم عندنا فاشار الى الجواب عن الاول بقوله والضمير للذي وجمعه للحمل على المعنى كما مر من التأويلات الثلث واشار الى الجواب عن الثاني
بقوله وعلى هذا اي على تقدير كونه جواب لما انما قال بنورهم ولم يقل بنارهم مع انه مقتضى الظاهر اذ الزائل انما يكون هو الى ولا دخان لكان لانه
اي النور المراد منها دون لانه المانع انه مقتضى واشار الى الجواب عن الثالث بقوله الآتي ولذلك عدل عن الضوء الى ولما كان في الظاهر هذه
الموانع وان كانت مدفوعة جاز الصرف عن الظاهر ولذا جوز وجهين آخرين ذكر الاول بقوله او استيناف عطف على قوله جواب لما اجيب
صفة استيناف اعتراض قائم مقام فاعل اجيب سائل يقول ما بالهم اي المنافقين شبهت حالهم بحال مستوقد انطفأت ناره يعني ان له حالين
الاولى انطفاء ناره بالكلية بحيث لا يبقى لها اثر والثانية انطفاؤها بحيث يبقى لها اثر ففي اي حال شبه المنافقون بالمستوقد فكانه قيل في
الاولى ذهب الله بنورهم الآية فان المبالغات التي فيه تفيد عدم بقاء الاثر كما سيظهر فيكون هذا الاستيناف مما يكون السؤال فيه عن تعيين
امر غير سبب الحكم وهو وجه الشبه بقول المص ما بالهم شبهت الخ يصح حمله على كل واحد من السؤالين والظاهر ان يكون قوله ذهب الله بنورهم جوابا
لما اذ ذهاب النور يناسب الايقاد فلا ضرورة تقتضي ارتكاب الحذف والتقدير الآتي للحمل على الاستيناف وان استلزم الحذف وهو عين الفائدة لو
جازة اللفظ مع افادة المعنى يظهر حال المشبه بوجهين يوجبان الابلغية احدهما الاجمال والتفصيل والاخرى التصريح بالمبالغة في شأنه بلا اكتفاء
على الانفهام من المبالغة في المشبه به ضمنا وذكر الثاني بقوله او بدل من جملة التمثيل يعني قوله تعالى مثلهم الى قوله ما حوله فان الغرض منه بيان حال المنافق
من ظهور نورهم حالا واخفائه بالمرة مآلا والظاهر ان هذا اوفى بتادية الغرض من ذلك فلا يرد اعتراض صاحب الكشاف حيث قال وفي جعله بدلا
عن جملة التمثيل على الاحتمال البعيد فوات المعنى الذي حذف جواب لما لاجله بالادعاء ان ذهب الله بنورهم ابلغ من ذلك الا ان يكون لحالة العنفر
للابدال في شيء على سبيل البيان اشارة الى ان الاول في حكم الساقط بالكلية بل البدل بمنزلة عطف البيان للايضاح والتفريع في قوله بنورهم
على الوجهين اي الاستيناف والبدل للمنافقين لا للذي والجواب لما محذوف تقديره انطفأت كما في قوله تعالى فلما ذهبوا به اي تقديره
فعلوا ما فعلوا بيوسف من الاذى ثم لما اقتضى الحذف قرينة تجوزه وداعيا يرجحه على الاثبات الذي هو الاصل وكان ذكر الداعي اهم في نظر البلاغة
وان كان مقتضى الظاهر العكس قدمه فقال للايجاز متعلق بقوله والجواب محذوف والايجاز قد يقصد لذاته وقد يقصد لتوقف نفس السامع
كل مذهب ممكن ثم قال وامن الالتباس لوجود الدال على المحذوف فان لما يقتضي جوابا وفي ذهب الله ما يمنع عن كونه جوابا لانه لو كان جوابا لكان حق
قوله بنورهم راجعا الى ما يرجع اليه ضمير استوقد وحوله فينبغي ان يكون مفردا مثلهما فلما جمع ظهر انه ليس جوابا فتعين انطفأت ونحوه وايضا
سياق التمثيل لذم المنافقين بانهم بعدما انتفعوا بضياء كلمة الشهادة وقعوا في ظلمات النفاق فلا بد من اعتبار الخمود والانطفاء ليصح
التشبيه ويحصل الغرض واسناد الاذهاب الى الله على تقدير رجوع الضمير الى المنافقين حقيقة بلا خفاء فانه جزاء فعلهم واما على تقدير رجوعه
الى الذي استوقد فلا يخلو اما ان يكون حقيقة او مجازا وعلى الثاني اما ان يعتبر فاعل حقيقي لو اسند اليه الفعل لكان حقيقة وقد نقل عنه الى
الفاعل المجازي اولا وعلى الاول اما ان يكون الفاعل محققا او متوهما فاشار الى الاول بقوله اما لان الكل من الحوادث التي من هذا القبيل
بفعله تعالى وهو الخالق وان بعض الحوادث الصادرة عن غيره تعالى كالضرب والقتل يسند الى ذلك الغير بطريق الحقيقة الذي ترتب عليه الآثار والاحكام كذا قال
المحشي اقول هذا النقض اجمال السيد صريحا فالاحسن ان يقال ان الحوادث كلها سواء كان لكسب العبد مدخل في وجودها اولا تخلق الله تعالى ومما يسند الى العبد
بطريق الكسب المباشرة وترتب الآثار والاحكام بهذا الاعتبار والى الثاني بقوله او لان الاطفاء حصل بسبب خفي هو والى الثالث بقوله او امر سماوي
كريح او مطر والى الرابع بقوله او للمبالغة كما في قولهم اقدمني بلدك حق لي عليك فكما لا اقدام هناك بل القدوم وانما ذكر الاقدام للمبالغة فكذا
لا اطفاء ولا اذهاب هنا بل الطفوء والذهاب وانما اسنده اليه تعالى للمبالغة لان الفعل الصادر عن الملك القوي لا يكون الا قويا وعلى هذا يكون باعتبار الاسناد
اليه تعالى كالوجه الاول حقيقيا لكن النكتة ههنا غير النكتة هناك ولتغاير الجهة جاز العطف باو وفي لا يطلب له فاعل حقيقي وهذا مذهب
الشيخ عبد القاهر ولذلك اي لقصد المبالغة عدى الفعل بالباء دون الهمزة مع ان الهمزة اشد تأثيرا في افادة معنى التعدية لما فيها اي الباء من معنى
الاستمساك فان الفرق بين اذهبه وذهب به ان معنى الاول ازاله وجعله ذاهبا ومعنى الثاني استصحبه ومضى معه ذهب السلطان بماله فيكون
المعنى اخذ الله نورهم وامسكه عن الرجوع اما الاخذ فظاهر واما الامساك فلما يقتضيه المصاحبة واللصوق وما اخذه اي الله تعالى وامسكه فلا مرسل
له فظهر انه ذهب به ابلغ من اذهبه لذلك ولقصد المبالغة والاخذ كليا والامساك عدل عن الضوء الذي هو مقتضى اللفظ والظاهر الى النور فانه
لو قيل في ذهب الله بضوئهم ليطابق قوله فلما اضاءت احتمل ذهابه بما في الضوء هو اقوى من الزيادة بيان ما وبقاء والغرض ازالة النور عنهم
رأسا فلذلك عدل عن ذكر الضوء الى النور الا ترى كيف قرره وكرره واكده بقوله وتركهم في ظلمات لا يبصرون فانه عطف على ذهب فتذكر الظلمة التي هي عدم

النور

النور وانطماسه اي بالكلية وعند بعض المتكلمين عرض ينافي النور فهو وجودية وجمعها عطف على قوله فذكر المراد بها انها ظلمة شديدة كأنها
متراكمة ونكرها عطف عليه ايضا والنور شرط لرؤية الالوان سواء كانت الظلمة وجودية او عدمية فلا يتجه ان يقال العدم لا يكون مانعا ووصفها
بانها ظلمة خالصة لا يترائى فيها شبحان اي لا يرى كل واحد من الشبحين الآخر فيه اشارة الى ان قوله تعالى لا يبصرون صفة لقوله ظلمات بحذف العائد
وهو فيها او في كل ما ذكر من الوجوه مبالغة في ذهاب نورهم رأسا وقوله لا يبصرون من قبيل تنزيل اللازم وقطع النظر عن مفعوله المتروك وقصد الى نفس الفعل
كأنه قيل ليس لهم ابصار اصلا وترك اي هذا اللفظ مطلقا بمعنى طرح وخلى وله مفعول واحد فضمن معنى صير فجرى مجرى افعال القلوب كقوله وتركهم في ظلمات
اي كائنين فيه يعني ان ترك في الآية متعد الى مفعولين باعتبار التضمين احدهما الضمير والآخر في ظلمات اذ التقدير صيرهم مستقرين في ظلمات وقوله لا يبصرون
اما مفعول بعد مفعول الذي في الحقيقة خبر بعد خبر واما حال وانما اعتبر التضمين ولم يترك ترك على اصله ولم يجعل في ظلمات ولا يبصرون حالين متداخلين
او مترادفين لان التقرير والتأكيد بالتضمين اتم وقول الشاعر وهو عنترة بن شداد فتركته جزر السباع ينشنه ويقضمن حسن بنانه والمعصم
وفي رواية من بين قلة رأسه والمعصم جزر السباع اللحم الذي تأكله يقال بالتحريك بمعنى المفعول لانها تجزره بانيابها جزر القصاب بالحديد والنوش
بالفتح التناول السهل والقضم الاكل بمقدم الاسنان والمعصم موضع السوار من اليد والمعنى قتلته فجعلته طعمة للسباع حتى تناولته بمقدم
اسنانها والبيت يحتمل كون ترك بمعنى صير لان جزر السباع معرفة لا يحتمل الحال بخلاف ما في الآية كذا قال التفتازاني والشريف في حاشيتهما على الكشاف قال
بعض المتأخرين وقول الشاعر فتركته جزر السباع ينشنه يحتمل الوجهين لان جزر السباع وان كان معرفة يحتمل الحال كما انه يسبني في قوله ولقد امر على اللئيم
يسبني يحتمل الصفة وان كان اللئيم معرفة اقول المعرفة لا تقع حالا اصلا اذ شرطها ان تكون نكرة كما صرح به ابن الحاجب في الكافية وارسلها العراك ومررت
به وحده ونحوه متأول وما اورده من المثال غير مطابق لان اللئيم تحلى باللام ولذا يعرفه كما مر في غير المغضوب عليهم والظلمة يعني ان الظلمة بالمعنى
المذكور سابقا مأخوذة من قولهم ما ظلمك ان تفعل كذا اي ما منعك يعني انها منقولة من الظلمة بمعنى المنع لانها تسد البصر وتمنع الرؤية ان
كان الظلمة وجودية فالمنع ظاهر وان كانت عدمية فالمنع لعدم وجود شرط الرؤية كما مر قريبا وظلماتهم يعني ان الآية تستدعي ان تكون
للمنافقين ظلمات متعددة مجتمعة سواء جعل ضمير نورهم وتركهم راجعا الى المنافقين او المستوقدين اما على الاول فظاهر واما على الثاني
فلانهم شبهوا بمن ترك في الظلمات ظلمة الليل وظلمة الغمام وظلمة اطاطته ظلمة الكفر وظلمة النفاق الاضافة فيهما من قبيل اضافة المشبه
الى المشبه به كلجين الماء وظلمة يوم القيامة من الاضافة اضافة الشيء الى زمانه ولما كان فيه نوع خفاء بينها بالآية اعني قوله تعالى يوم ترى المؤمنين
والمؤمنات يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم جعل المص لفظ يوم واقع في الآية بدلا من لفظ يوم واقع في قوله وظلمة يوم القيامة تبيينا
انه في ذلك اليوم ظلمة وتنبيها على ان ظلمة ذلك اليوم ليست عامة والمص صرح ان المثل المذكور عام ولذا بين الظلمات بوجه يدخل فيه
المنافقون وغيرهم حيث قال او ظلمة الضلال وظلمة سخط الله وظلمة العقاب السرمدي اذ يدخل فيه الكافر الحربي والمرتد ايضا او ظلمة
شديدة كأنها ظلمة متراكمة وهذا عام لكل من سلب عنه انوار الارادة اقول لما كان الغرض من التمثيل تشبيه المعقول بالمحسوس ينبغي ان يراد بالاضاءة
ايمانهم بالسنتهم وبالظلمات الواقعة قبل الغيبة ومن الظلمات الشديدة المجتمعة عليهم من احوالهم الخبيثة كما اشرنا اليها قريبا ومفعول لا يبصرون
من قبيل المطروح المتروك فكان الفعل غير متعد فقد ذكرنا معناه في موضع بيانه والآية مثل غير مخصوص بالمنافقين ضربه الله لمن آتاه اعطاه ضربا
نوعا من الهدى كالعلم المنجي فاضاعه من قبيل تشبيه المركب بالمركب وهو تشبيه المجموع بالمجموع مع قطع النظر عن مشابهة الافراد بالافراد ولم يتوصل
الى نعيم الابد كالعالم مثلا اذا لم يعمل بموجبه فبقي متحيرا في امره متحسرا على فوت ذلك الهدى تقريرا وتوضيحا مفعول له لقوله ضرب لما تضمنت الآية
الاولى يعني اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى الآية والتقرير والتوضيح لمستفيد من تشبيه المعقول بالمحسوس وتصويره بصورة الامر المشاهد
كما اشير اليه سابقا ويدخل تحت عمومه هؤلاء المنافقون فان قيل ضمير مثلهم راجع الى المنافقين قطعا ويقينا فاين العموم ليدخل تحته المنافقون
والطائفتان الاخريان قلنا ضمير مثلهم يرجع الى المنافقين من حيث تغييرهم الضلالة بالهدى وخسرانهم في معاملتهم فيستفاد العموم اما
من دلالة النص كما في قوله تعالى ولا تقل لهما اف اذ يفهم منه النهي عن الايذاء ويدخل تحت المنصوص عليه كذا يفهم من التمثيل زيادة حال من اضاع
الهدى ويدخل تحت المنصوص عليه او من اشارته فان المراد بالمثل الذي بمعنى الحال اضاعة الهدى وعدم التوصل الى الكمال فانهم اضاعوا
ما نطقت به السنتهم من الحق والايمان باستبطان الكفر اذا لقوا الذين آمنوا واظهاره حين خلوا الى شياطينهم كما نقل في النص ومن آثر
الضلالة عطف على هؤلاء على الهدى متعلق بآثر المجعول له بالفطرة صفة الهدى والمراد به من لم يؤمن من اول الامر او ارتد عن دينه
بعدما آمن اي ويدخل تحت عمومه من لم يؤمن رأسا او آمن ثم ارتد ونحن صح له عطف عليه ايضا اي ويدخل تحت عمومه من حصل وتم له الاحوال

الارادة حتى اشرق عليه انوار الارادة لكن لم يهج لبعد احوال المحبة فادعى احوال المحبة وهى الاستهلاك فى الرب فاذهب الله عنه ما اشرق عليه
من نور الارادة لكونه من الكاذبين الاحوال هى المواهب الفايضة على العبد من ربه اما اثر العمل الصالح او نازلة من الله احسانا محضا
وانما سميت احوالا لتحولها وعدم استقرارها والمقام مقاما لثبوته واستقراره او مثل لايمانهم عطف على قوله مثل ضربه الله اى تشبيه مخصوص
بالمنافقين كاحوال الظلام من حيث انه يعرض عليهم هذا الى اخره بيان لوجه الشبه بين ايمانهم والنار المذكورة بحقن الدماء والبار للتعدية
اى المنع من ان يسفك وسلامة الاموال والاولاد عطف على بدخول الباء ومشاركة المسلمين فى المغانم والاحكام اى المتعلقة باهل الاسلام
بالنار متعلق بمثل يعنى ان الاية من قبيل التشبيه المفرق حيث شبه ايمان المنافقين بالنار الموقدة للاستضاءة بها فان قيل المنافقون
من اهل المدينة ودماؤهم كانت محقونة واموالهم مصونة واولادهم سالمين لكونهم من اهل الذمة قبل اظهار الاسلام فلم يفد اظهاره الحقن
والسلامة بحيث شبه اظهاره بالنار الموصوفة قلنا المراد الحقن والسلامة مالا ايضا كما اذا ذهبوا الى دار الحرب فاستولى عليها المسلمون
اقول التمثيل لايمانهم من حيث مجموع الامور المذكورة والمجموع لا يتحقق فى اهل الذمة فلا وجه للسؤال المذكور وخمودها باخره عطف على لايمانهم
وانطماس نوره الضمير لايمانهم باهلاكهم متعلق بذهاب البار سببية وافتضاحهم عطف على اهلاكهم بما طفاء الله تع عطف على قوله
بالنار اياها اى النار واذهاب نورها يعنى ان الاية مثال فى تشبيه ذهاب اثر ايمانهم باطفاء الله نور النار من حيث اشتراكهما فى حرمان صاحبها عن
الانتفاع بما ينتفع به اعلم ان هذا الوجه الذى جعله المص وجها واحدا جعله صاحب الكشاف وجهين حاصل الوجه الاول انهم انتفعوا بهذه
الكلمة مدة حيوتهم القليلة ثم قطعه الله تع بالموت فوقعوا فى تلك الظلمات وحاصل الوجه الثانى انهم استضاءوا بها مدة ثم اطلع الله تع
على اسرارهم فوقعوا فى ظلمات انكشاف الاسرار والافتضاح والاتسام بسمة النفاق وانما جعلها المص كذلك قصدا للمبالغة فى بيان سوء
صنيعهم وخامة عاقبة امرهم اذ يكون حاصل التمثيل ح بيان انهم قصدوا باظهار الايمان المنفعة الدنيوية فترتب عليه المضار الدنيوية
والاخروية جميعا اما الاولى فبافتضاحهم حيث يترتب عليه مضرة الاتسام بسمة النفاق والافتضاح بين المؤمنين وتعييرهم اياهم
واما الثانية فباهلاكهم حيث يترتب عليهم فقدان النور يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم ويترتب بقائهم
فى العقاب السرمد ومعنى كونهم فى الدرك الاسفل من النار اقول ذيل المص تلخيص ما فى الكشاف بل تدقيق المرام فى كل المقام لكن الله بسط الكلام
فى بيان احوال المنافقين فالتفصيل فى تفسير والتوضيح فى بيان قبح حالهم انسب فيما ذكره صاحب الكشاف فى بيان سوء صنيعهم بالنسبة
الى الاخرة اولا لانه اشد تنكيلا وبالنسبة الى الدنيا ثانيا لانه اظهر حالا وموافق للقولين الصادرين عن السلف الصالحين احدهما
ما قيل ان مثل المنافقين فى كفرهم وخداعهم كمثل رجل اوقد نارا فى ليلة مظلمة فى مفازة واستضاء بها واستدفا ورأى ما حوله واتقى
ما حذر وخاف وامن فبينا هو كذلك اذ طفئت ناره فبقى ظلمة خائفا متحيرا فكذلك المنافقون اذا اظهروا كلمة الايمان واستناروا بنورها واعتزوا
بعزها فامنوا بسببها فناكحوا المسلمين ووارثوا وقاسموا الغنائم وامنوا على اموالهم واولادهم فاذا ماتوا عادوا الى الخوف والظلمة وبقوا
فى العذاب والنقمة والقول الاخر ان فى ضرب المثل للمنافقين بمستوقد النار ثلث حكم الاول ان المستضىء بالنار يستضىء بنور غيره فاذا ذهب ذلك
بقى فى الظلمة فانهم لما اقروا بالايمان من غير اعتقاد قلوبهم فكان ايمانهم كالمستعار وان النور فى خارجه دون داخله كالسراج الموضوع
فوق بيت فان خارجه مستضىء وداخله مظلم الثانية ان النار تحتاج فى دوامها الى مادة كالحطب لتدوم فكذلك الايمان يحتاج الى مادة الا
ليدوم الثالثة ان الظلمة الحادثة بعد الضوء اشد على الانسان من ظلمة لم يجد قبلها ضياء فالمنافقون اسوء حالا واشد افتضاحا من سائر الكفرة
صم جمع الاصم النعت عن الصمم واصله الانسداد يقال قناة صماء اذا لم يكن مجوفة ودرع اصم اى مصمت وصممت القارورة اذا اسددتها فالاصم من انسدت
خروق مسامعه والاصم النعت جمعه الصم وكذا كل افعل كان نعتا تاما سوخلقة اى جبلة جمعه فعل ومثل البكم والعمى وان كانا لهما فعلى الا فاعل يجمع
كالارنب والابطح والاعاجم وان كان نعتا تاما موافقة فعلى الفعلى كالاعجف والعجفى والاحمق والحمقى بكم البكم هو الخرس وهو افة فى اللسان
لا يتمكن معها ان يعتمد على مواضع الحروف وقيل الابكم هو الذى يولد اخرس وقيل انه المسلوب الفؤاد الذى لا يعى شيئا ولا يفهمه وقيل من يجمع بين الخرس
وذهاب الفؤاد عمى من العمى الاعمى فى العين وجمعه العمى والعمى فى القلب وجمعه العمون قال تع بل هم منها عمون والعمى الخفاء ايضا والتعمية الاخفاء
ومنه المعمى ورفع هذه الكلمات باضمار كلمة هم وكما سد واسامعهم الظاهر انه جمع سمع بكسر الميم الاولى على انه اسم الة السمع وهى الاذن التى هى ويجوز
ان يكون جمع سمع بفتح الميم وهو موضع السمع يراد به القوة السامعة لا الادراك بالسمع عن الاصاخة الى الحق بعن الاصغاء اليه وابوا ان ينطقوا
من الانطاق به السنتهم مفعول ينطقوا ويتبصروا الايات بابصارهم الجملة عطف على جملة ان ينطقوا جعلوا جواب لما كانما ايفت

من الافة تعالى ايف الزرع على ما لم يسم فاعله اى صارت ذات افة واصابتها افة فهى مأوفة ومأوفه الات شعورهم ان كان جمع شعر بكسر الميم او
محال شعورهم ان كان جمع مشعر بفتحها وانتفت قواهم من جملتها القوة الناطقة والفصاحة فى عدم اقتصاره على المشاعر كما ذكر فى الكشاف
لانه يشعر بان الناطقة من الحواس والمشاعر ولهذا صرح الى التغليب فالمص عطف العام على الخاص اقول او اكتفى بالعام لصحة ولانه كان
قواهم سليمة الا انهم شبهوا بمن ايفت قواه لعدم ترتب الفايدة عليها كقولهم اذا سمعوا خيرا ذكرت به بالخير وان ذكرت بسوء عندهم
اذنوا اى اصغوا اليه من اذن له اذنا اذا استمع اصم عن الشىء الذى لا اريد اى انا اصم عن الا اريده فهو افعل صفة مشبهة عدى بعن لتضمين معنى
الذهول والغفلة او الاعراض واسمع خلق الله حين اريد بهم تفصيل استشهد بهما على جواز اطلاق الاصم على من سلمت حاسة سمعه تشبيها له بمن
اختلت حاسته واطلاقها اى اطلاق هذه الالفاظ وهى صم بكم عمى عليهم اى المنافقين على طريقة التمثيل اى التشبيه فيكون لفظ المشبه مستعملا فى
معناه الحقيقى لا الاستعارة التى هى قسم من المجاز اى فى شرطها اى الاستعارة ان يطوى ذكر المستعار له بان لا يكون مذكورا اصلا لا لفظا كما فى قولك زيد
اسد على حذف المبتدا ولا منويا كما فى قوله تع حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر فان قوله من الفجر بيان للخيط الابيض فلا
يكون استعارة وكون الخيط الاسود اخر ظلمة الليل مذكور نية فلا يكون استعارة ايضا فالاستعارة يكون معناه مرادا بلفظ المستعار منه
فيكون لفظ المشبه به مستعارا للمشبه بحيث يمكن متعلق بقوله ان يطوى حمل الكلام على المستعار منه اى المشبه به لولا القرينة متعلق
بقوله يمكن اى لولا القرينة الدالة على ان المراد بلفظ المستعار منه معناه المجازى الذى هو المعنى المستعار له يمكن حمل الكلام على المعنى
الاصلى وهو معنى المستعار منه قيل اذا عدمت القرينة وجب حمل اللفظ على معناه الحقيقى فينبغى ان يقال بحيث يجب قوله يمكن واجيب
بان المراد بالامكان الامكان العام فلا ينافى الوجوب فقوله بحيث يمكن حمل الكلام على المستعار منه انه لا يمتنع حمله عليه كما امتنع ذلك عند
وجود القرينة وعبر عن الوجوب بعدم الامتناع اكتفاء بادنى المرتبة وهذا اى تعبير المص اولى من قول صاحب الكشاف فى الاستعارة انما تطلق
حيث يطوى ذكر المستعار له ويجعل الكلام خلوا عنه صالحا لان يراد به المنقول عنه والمنقول اليه لولا دلالة الحال او فحوى الكلام لما يرد عليه
ان القرينة اذا عدمت لم يصلح اللفظ للمعنى المجازى ويحتاج فى دفعه الى التكلف ذكره شارحه فان قيل ما ذكر من ان الاستعارة انما تطلق
حيث يطوى ذكر الشىء بالكلية كما ذكرت انما يصح فى الاستعارة التصريحية نحو رايت اسدا يرمى وفى المكنية كاظفار المنية نشبت بفلان فان المستعار
له هو المنية قد ذكر قلنا ذكر المنية ههنا ذكر للسبع بطريق الكناية اذ المعتبر فى الكناية هو المكنى عنه لا المكنى به فالمستعار لفظ السبع وهو مذكور
بطريق الكناية والمستعار له هو الموت مطوى كما اذا قلت اظفار السبع واردت المنية كقول زهير على وزن حين لدى اسد شاكى السلاح اى
حديد من الشوكة وهى حدة السلاح واصل شاك شايك قلبت العين الى مكان اللام وقد يحذف فيقال زيد شاك السلاح برفع الكاف مقذف
كثير اللحم كانه قذف باللحم اوالذى رمى به كثيرا في الوقائع وله لبد جمع لبدة وهى الشعر المتراكب بين كتفى الاسد اظفاره اظفار الاسد براثنه والبراثن
جمع برثن وهى من السباع والطير كالاصابع من الانسان والمخلب كظفر الانسان لم تقلم قلمها كناية عن الضعف يقال فلان مقلوم الاظفار اى
ضعيف فالاسد ههنا استعارة حيث طوى ذكر المشبه ولولا القرينة وهى قوله شاكى السلاح لتعين حمل الكلام على المشبه به وذكر اللبد وعدم قلم الاظفار
ترشيح الاستعارة لانها من ملايمات المستعار منه وهو الاسد حقيقة وذكر شوكة السلاح والقذف الى الوقائع تجريد لها من حيث انهما يلايمان
المستعار له وهو الرجل الشجاع ومن ثمه اى من اجل ان شرط الاستعارة طى ذكر المستعار له ترى المفلقين اى الاتين بالعجايب والفلق بالكسر
هو الامر العجيب السحرة اى البلغاء يضربون يعرضون عن توهم التشبيه من ابهامه صفحا اى اعراضا تاما كما قال ابو التمام الطائى يشير بالتفصيل الى
انه منهم ويصعد بمعنى الماضى حتى يظن الجهول اللام توطئة القسم دخلت على الماضى بتقدير قد ويروى يظن للستعار الصعود للعلو فى المرتبة
وبنى عليه ما يبنى على العلو فى المكان من ظن الجهول بان له حاجة الى السماء واختار صيغة الجهول قصدا الى زيادة المبالغة فى المدح بان ظن
كونه محتاجا انما يصدر عن المتناهى فى الجهل اذ العاقل يعرف ان الله تعالى اغناه عن غيره فلا حاجة له فى السماء فلا يظن به ذلك الظن ويندفع
ما توهم ان فى البيت تقصيرا فى وصف علوه حيث اثبت هذا الظن لكامل الجهل عادم الاشياء وههنا اى فى صم بكم عمى هذا عطف على قوله
اذ من شرطها ان يطوى لفظا ومعنى وههنا لم يوجد شرط الاستعارة وان طوى ذكره لحذف المبتدا لفظا لكنه فى حكم المنطوق به اذ المقدر كالملفوظ
ونظيره اى نظير قوله تع صم بكم عمى فى كون المشبه مستعملا فى معناه الحقيقى وكون الكلام محمولا على التشبيه لا على الاستعارة اسد خبر مبتداء محذوف اى انت
على يجوز تعلق حرف الجر بالعلم الجامد اذا كان فى معناه رائحة معنى الفعل كالاسد والنعامة فانهما اشتهرا فى معنى الشجاعة والجبن فجاز تعلق
على فى بها وفى الحروب نعامة البيت لعمران بن حطان يهجو الحجاج فتخاء مسترخية الجناحين وهى صفة لازمة للنعامة تنفر اى النعامة

اوات من صفير الصافر من صفر الطاير والصايد فيه اختلاف بين علماء البيان ولا حاجة الى ذكره في تحقيق الآية قيل ان المذكورات ههنا مشتقات
والاستعارة فيها تبعية تصريحية فالمستعار في الحقيقة مصادرها والمستعار له احوال قوابهم فالمقدر اعني هم ليس مستعار له والمستعار ليس
بمقدر فلا يكون شي منها نظير اسد على اجيب بان تشبيه ذوات المنافقين بذوات الاشخاص الصم مثلا متفرع على تشبيه حالهم بالصم فالقصد الى
اثبات الفرع اقوى وابلغ كان المشابهة بين الحالين تعدت الى الذاتين فحمل الآية على هذا التشبيه رعاية للمبالغة في اثبات الآفة
هذا اى التفسير بقوله لما سدوا اسماعهم الخ يعني ان عدم حمل قوله تعالى صم بكم عمي على الحقيقة من حيث كونهم قادرين على السماع والنطق والابصار
وحمله على تشبيههم بمن ايفت مشاعرهم وانتقصت قوابهم اذا جعلت الضمير يعني هم في قوله تعالى بنورهم للمنافقين بناء على ان الآية اى صم بكم عمي فذلكة
التمثيل المذكور بقوله مثلهم كمثل الذي استوقد نارا ونتيجة عطف تفسيري لها فيكون قوله صم بكم عمي من اوصاف المنافقين ايضا وان جعلته اى الضمير للمستوقدين
لا حاجة الى حمل الكلام على التشبيه البليغ فمعنى الآية قوله تعالى صم بكم عمي على حقيقتها بان يوجد فيهم حقيقة الصم والبكم باختلال آلاتها والمعنى انهم لما اوقدوا
نارا ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات هائلة ادهشتهم بحيث اختلت حواسهم وانتقضت قواهم فان الخوف المفرط ربما يفضي الى فوت القوى كما ان
الهم المفرط يفضي الى سرعة الشيب شهد به التجربة والكتب الطبية وقد مر نظيره في تفسير قوله تعالى في قلوبهم مرض اقول انكار وقوعه مكابرة لكن وقوعها نادر
اذ قلما يقع ان يكون شخص اصم وابكم واعمى من الخوف ووقوع المرض من الخوف والهم وسرعة الشيب اكثر وقوعا وحمل الآية على ما هو نادر الوقوع بعيد جدا و
تلك تها قرئت بالنصب على الحال من مفعول تركهم قال في التيسير وقرأ عبد الله بن مسعود صما بكما عميا وللنصب ثلثة اوجه احدها وتركهم صما بكما عميا والثاني على الذم
والثالث على الحال والصم اصله صلابة من اكتناز الاجزاء اى من امتلائها وعدم تخلخلها ومنه قيل حجر اصم وقناة صماء اى غير مجوفة وصمام القارورة
بالكسر سدادها والكل ماخوذ من الصم وسمي به اى بالصم فقدان حاسة السمع لان سببه اى سبب ذلك الفقدان ان يكون باطن الصماخ مكتنزا مملوا لا تجويف فيه يشتمل
على هواء يسمع الصوت بتموجه فان الهواء المكيف بكيفية الصوت اذا وصل الى الصماخ بالتموج يخلق الله تعالى ادراك الصوت اقول انحصار فقدان
حاسة السمع فيه ممنوع اذ قد يكون مما ذكر ومن غيره كما صرح به في الموجز واما سوء مزاج في العصب واكثره من البرد والبكم الخرس وقد فصلنا من
قبل والعمى عدم البصر عما من شانه ان يبصر وقد يقال لعدم البصيرة فالعمي من الاولين فهم لا يرجعون هذا الفعل اما ان يعتبر تعلقه بمفعول او
حرف جر او لا اي ينزل منزلة اللازم بالنظر اليه كما انه لازم في نفسه ويجعل كناية عن التحير وعلى الاول اما ان يكون صلته الى بان يراد به الرجوع الى ما كانوا
فيه او عن بان يراد به الرجوع عما هم فيه فاشار الى الاول بقوله لا يعودون الى الهدى الذي باعوه وضيعوه والى الثاني بقوله او عن الضلالة التي
اشتروها والى الثالث بقوله او فهم متحيرون وبين تحيرهم لا يدرون فهذا استيناف لبيان تحيرهم ايتقدمون او يتاخرون والى حيث ابتدأوا
منه وهو الاسلام كيف يرجعون فهم على الاولين راجع الى المنافقين وعلى الثالث الذي استوقدوا ما ظاهر قوله والفاء للدلالة على ان اتصافهم بالاحكام
السابقة اي الصم بكم عمي بسبب تحيرهم واحتباسهم فيدل على انه مختص بالذي استوقد ولم يتعرض لحال المنافقين لظهوره بسببية ويحتمل ان يكون قوله لتحيرهم ناظرا
الى حال المستوقدين واحتباسهم الى حال المنافقين او كصيب من السماء كلمة من لابتداء الغاية متعلقة بصيب لانه صفة مشبهة بمعنى نازل في محل النصب او
جر على انه صفة صيب عطف على الذي استوقد هكذا وقعت العبارة في النسخ والظاهر ان تكون هكذا عطف على كمثل الذي استوقد فلا بد او لا من بيان
صحتها وثانيا من بيان وجه العدول عن الظاهر اما الاول فبان يقال ان قوله عطف خبر مبتدأ حذف اعتمادا على فهم السامع وقرينة المقام فالمعطوف
ليس مجموع او كصيب لظهور انه ليس معطوفا الكصيب للزوم زيادة الكاف فيتعين ان يكون لفظ كصيب فقط على ان تكون الآية من قبيل عطف المفردات
على المفردات فالكاف في كصيب في موضع المحل معطوف على الكاف في كمثل والمثل المقدر على المثل المذكور والصيب على الذي استوقد لكن باعتبار تقدير ذوي
كما صرح به واما الثاني فلان الاول افاد كمال الارتباط بين الجملتين فان الارتباط بين المفردات يقتضي الارتباط بينهما بلا عكس والثاني الاشارة الى
رجحان ما ذهب اليه صاحب المفتاح مخالفا لصاحب الكشاف من وجوب اعتبار المثل في النظم ولذا قال اى كمثل ذوي صيب فانه مؤيد لما ذكرنا لقوله يجعلون
اصابعهم تعليل لتقدير ذوي اذ لا بد للضماير الثلث المذكورة فيه مما ترجع اليه لا شك ان مرجع الضمير يتحقق بتقدير ذوي وذكر كمثل معه لكمال الملائمة
بين المعطوفين فلا يرد ان تشبيه الحال بالحال لا يقتضي التقدير واو في الاصل للتساوي بين الشيئين في الشك في النسبة المتعلقة بهما هذا مبني على ما
اشتهر عندهم ان او للشك الا ان التحقيق انها لاحد الامرين والشك هو المتبادر الى الفهم من اطلاقها في الخبر مثل جاء زيد او عمرو وان كان يحتمل التشكيك والابهام
على السامع ثم اتسع فيها اى في او فاطلق للتساوي في غير الحال الشك في المثال الاول اذ تستحسن المجالسة مستفاد من الامر وما التساوي فيه فستفاد من او
ووجوب العصيان في المثال الثاني وانما قال ووجوب العصيان بناء على ان النهي عن الاطاعة مآله الامر بالعصيان كانه قيل اعص هذا او ذاك
فانهما متساويان في وجوب العصيان اقول ظاهر كلامه يدل على ان او في اصل وضعها للتساوي في الشك ثم استعمل مجازا للتساوي من غير شك هذا خلاف

ماصرح به

ماصرح به النحاة وارباب اللغة فان النحاة قالوا ان او لاحد الامرين او الامور في الخبر وللتخيير والاباحة في الانشاء وقال صاحب مختار الصحاح او
حرف عطف اذا دخل الخبر دل على الشك والابهام واذا دخل الامر والنهي دل على التخيير والاباحة فالشك كقولك رأيت زيدا او عمرا والابهام كقوله تعالى وانا
او اياكم لعلى هدى والتخيير كقولك كل السمك او اشرب اللبن اى لا تجمع بينهما والاباحة كقولك جالس الحسن او ابن سيرين ومن ذلك اى مما اطلق للتساوي من غير
شك قوله او كصيب من السماء فانها استعملت لتساوي كل واحد من حالتي المستوقدين واصحاب الصيب في صحة تشبيه حال المنافقين ومعناه ان قصة
المنافقين شبيهة بهاتين القصتين هذا توطئة لقوله وانهما سواء في صحة التشبيه بهما قال المحشي انه هو المفهوم من او اقول قال في التيسير بعد ذكر استعمالات
او ويحتمل ان يكون للتخيير اى ان شئتم فاجعلوا مثل المنافقين كمثل المستوقد نارا وان شئتم فاجعلوا مثلهم كمثل اصحاب الصيب ويجوز ان يكون بمعنى
الواو اى وكصيب ويجوز ان يكون بمعنى بل ويجوز ان يكون للتفصيل ففي الآية وجوه وقال المحشي واما قوله وانت مخير في التمثيل بهما وبايهما شئت فبيان
لكون التسوية ههنا بطريق الاباحة لا التخيير فان القوم فرقوا بينهما بان المراد في التخيير احد الامرين فلا يجوز الجمع بينهما بخلاف الاباحة اقول قد عرفت ان
التخيير والاباحة انما يكونان في الانشاء والآية ليست منه فتامل والصيب اصله صيوب فاعل بقلب الواو ياء لاجتماعهما وسبق احدهما بالسكون وادغم
الياء في الياء كما في سيد فيعل من الصوب وهو النزول فالصيب هو النازل يقال للمطر المستتر فيه راجع الى الصيب للمطر والسحاب قال في مختار الصحاح الصوب
نزول من اول المطر وبابه قال والصيب السحاب هو ذو الصوت اقول نقل المصنف كلام المحشي في الموضعين وقال الشماخ وسحم دان صادق رعد صيب
اوله عفا آية نسج الجنوب مع الصبا عفا اى درس الآي جمع آية وهي العلامة والضمير للمنزل للجنبة ونسج الجنوب والصبا هبوبهما شبه اختلافهما بنسج الحائك
فجعل احديهما بمنزلة السدى والاخرى بمنزلة اللحمة والاسحم السحاب الاسود والمطر الاسود والداني القريب من الارض والصادق المطر
الوافي بالوعد قال المحشي والمتبادر من ظاهر عبارة المص كون ما في البيت محتملا للكل من المطر والسحاب ويحتمل ان يكون ناظرا الى السحاب وجعله لغوية
ولظهور ان الدنو وصدق الوعد للسحاب دون المطر اقول لا يجب كون الاحتمالان متساويين فكون المراد من الصيب السحاب ظاهر وارادة المطر جائز
ايضا لان اتصافه بالدنو وصدق الوعد باعتبار محله وهو السحاب كما ان اطلاق الصيب على النازل على السحاب باعتبار حاله وهو المطر فانهم
وفي الآية يحتملهما اى لفظ الصيب الذي في الآية يحتمل ان يراد به المطر والسحاب وتنكيره لانه اريد نوع من المطر شديد يدل على الشدة اختيار صيغة
الصفة المشبهة قال المحشي ان ظاهر قوله وفي الآية يحتملهما يدل على انه في الآية يحتمل المطر والسحاب بالسوية لكن قوله لانه اريد الخ يدل على رجحان
ارادة السحاب اقول يرد على ما ذكرنا آنفا وتعريف السماء اشارة الى سؤال وجواب ذكرهما صاحب الكشاف حاصل السؤال ان الصيب انما يكون
من السماء فما الفايدة في ذكر من السماء وحاصل الجواب ان الفائدة في ذكر من السماء معرفة وتلك الفائدة هي المبالغة في صيبه اهل النفاق فان
المراد بالسماء الآفاق اذ اللام فيه للاستغراق والمص بين الفايدة المذكورة بقوله للدلالة على ان الغمام مطبق بهم فاعل من الاطباق يقال سحاب
مطبق اى اخذ بآفاق السماء كلها اما اذا اريد بالصيب اي السحاب فظاهر واما اذا اريد به المطر فلانه لا يخلو عن السحاب فاذا انصب المطر من جميع الآفاق
فقد وجد فيها السحاب بالضرورة فان قيل اللام الاستغراقية انما تفيد شمول افراد ما دخلت هي عليه لا شمول اجزائه فما وجه قوله عرف السماء ليدل على ان
الغيم مطبق وان الصيب نازل من الآفاق كلها قلنا اشار المص الى جوابه بقوله فان كل افق منها يسمى سماء اى بمجاز فالتعميم لكون افق بمعنى سماء
لانه المركي منه في ذلك الموضع افقه كما ان كل طبقة منها سماء على طريق تسمية كل جزء من الاجزاء المتشابهة باسم الكل واستدل على ما ذكره بقوله قال
ومن بعد ارض بيننا وسماء اوله فاوه لذكراها اذا ما ذكرتها اوه كلمة توجع يستعمل مع اللام ومن بمعنى توجع لذكر الجنبة ومن بعد ما بيني وبينها
من قطعة ارض وقطعة سمائها فالمراد بالارض بعضها وبالسماء بعضها ولذلك نكرهما ليدل على الفردية ولو عرفهما لدل على ان جميع قطع الارض والآفاق
السماء حال بينه وبينها وذلك غير متصور ولما صح اطلاق السماء على كل ناحية وافق منها جيء بها في الآية معرفة باللام ليفيد العموم ولو نكر لجاز ان
يكون الصيب من بعض الآفاق دون بعض فيفوت المبالغة ايد خبر بعد خبر لقوله وتعريف السماء فالظاهر ان اتى على صيغة المجهول ليطابق المبتدأ في عدم
التعرض بالفاعل اى قوي بتعريف السماء الدال على عموم الآفاق ما في صيب من المبالغة من ثلث جهات الاوليان ذاتيتان والثالثة عرضية من جهة الامر
الى المادة والصيب يدل ان كل واحد منها تدل على المبالغة مادته الاولى وهي ذوات الحروف التي يتركب هو منها وهي الصاد التي هي من المستعلية المطبقة
والياء المشددة والباء التي هي من الشديدة وقوة صيغة المادة تنبئ عن المبالغة في مدلول الكلمة ومادته الثانية هي ما اخذ منه الصيغة وهو الصوب
فانه شدة نزول المطر ومن جهة البناء اى الصورة فان فيعلا صفة مشبهة دالة على الثبوت بخلاف لصائب فانه يدل على الحدوث ومن التنكير
العارض له للتعظيم والتهويل لما كان في صيب مبالغة من جهة الجهات بولغ فيه ايضا باعتبار ما يجاوره وينضم اليه فقرن بقوله من السماء معرفة دالة
على انه مطبق نازل من السماء كلها وهذا على تقدير ان يراد بالسماء الافق وقيل المراد بالسماء السحاب تسمية لكونه في جهة العلو لان السماء اسم من

انشبيه فالاول اولى كما لا يخفى ومنه اظهار المعاصي عطف على قوله من فساد مم فيه اشارة الى ان من قسم الفساد في الارض باظهار المعصية
يراد انه منه لانه منحصر فيه والاهانة بالدين عطف على قوله اظهار المعاصي فان الاخلال بالشرايع والاعراض عنها مما يوجب الهرج اى القتل والمرج
اى الاختلاط كان الثاني في الاصل بفتح الراء ويقرا بالسكون للازدواج من سما يسمو اى ارتفع فالسماء كل ما ارتفع وعلاك يتعين ان يراد
بالصيب المطر فاللام على هذا القول للتعريف للماهية دون الاستغراق اذ ليس للسحاب افراد يعتد بها المراد عمومها فيه في صيب ظلمات جمع ظلمة ورعد
عطف عليها وكذا قوله وبرق ان اريد بالصيب المطر فظلماته الاضافة في هذه العبارة اضافة لادنى ملابسة لانها بمعنى في ظلمة تكاثفه غلظه
بتتابع القطر فان تقارب القطرات يقتضي قلة الهواء المتخلل المستنير بنور القمر وساير الكواكب وظلمة غمامه تغشى الغمام وان لم يكن حاصلا
في المطر الا ان ظلمة حاصلة فيه فصح ان يقال المطر فيه ظلمات ظلمة تكاثفه وظلمة غمامه مع ظلمة الليل لم يقل في ظلمة الليل لانها ليست في السحاب بل الامر
بالعكس لكنها باعتبار انضمامها اليهما اى الظلمتين تجعل في السحاب اما تغليبا او على انه كلمة في استعارة للملابسة التي تعم الكل والليل لم يذكر
لكنه اعتبر بحسب المقام لانه مقام المبالغة ولان قوله تعالى كل ما اضاء لهم مشوا فيه يدل عليه وجعلا اى جعل المطر مكانا للرعد والبرق مع ان مكانهما السحاب
لانهما في اعلاه ومنحدره على صيغة المفعول اى مصبه بالفتحتين وهو السحاب حال كونهما ملتبسين على صيغة التثنية به بالمطر يعني انهما جعلا
كانهما في المطر بناء على استعارة في للملابسة الشبيهة بملابسة الظرفية فاستعمل فيهما كلمتها وقيل المراد ان المطر كما ينزل من اسفل السحاب ينزل
من اعلاه ايضا فهو شامل للفضاء الذي فيه الغيم فهما في جزء من المطر متصل بالسحاب وان اريد به بالصيب السحاب فظلماته سحمته اى سواده و
تطبيقه اى كونه بعضه فوق بعض مع ظلمة الليل وقد مر بيانه قال المحشي عز زاده يعتبر بناء على ما مر من الوجه الراجح ظلمات حصلت من احاطة الغمام
بافاق السماء على التمام فان كل افق اذا انشر بسحاب تراكم الظلمات بلا ارتياب اقول قوله تعالى من السماء قيد للصيب اما بكونه مفعولا وصفة
فيكون ما ذكره المحشي داخلا في قول المص سحمه لانه يراد به احاطة مطبقا مع قطع النظر عن تطبيقه اى عن كونه بعضه فوق بعض فاطباقه ظلمة
شديدة والتطبيق ظلمة اخرى وظلمة الليل ظلمة اخرى فيتحقق الظلمات ولو صح ما ذكره المحشي يلزم انه يكون كافيا في تحقق الظلمات وارتفاعها
اى ارتفاع ظلمات وارتفاع تلك الالفاظ وهي ظلمات ورعد وبرق بالظرف وهو فيه وفاقا فانه قيل في الارتفاع وجه آخر وان يكون ظلمات مبتدا
موخرا والظرف خبره مقدما نحو في الدار رجل فكيف يصح قوله وارتفاعها بالظرف وفاقا قلنا المراد انه لا يجوز فيه الارتفاع بالابتداء بل المراد الاتفاق
في جواز اعمال الظرف اما عند الاخفش فظاهر فانه لم يشترط الاعتماد واما عند سيبويه فلوجود الشرط لانه معتمد على موصوف وهو صيب لانه اى الظرف
صفة والرعد صوت يسمع من السحاب وانما يكون في الصيف في الديار المعتدلة دون الشتاء او البلدان الباردة الرطبة وكذا البرق والمشهور
ان سببه انما قال ذلك لان فيه روايات قيل انه ملك ينعق بالغيث كما ينعق الراعي بغنمه فسمي الصوت باسم ذلك الملك وقيل ريح تختنق تحت
السماء تتحرك ويظهر منها صوت وقيل اجزاء دخانية مع ترابية ترتفع من الارض وتحبس في السحاب تخرقه والمشهور ما ذكره المص ان
سببه اضطراب اجرام السحاب واصطكاكها اذا حدتها الريح اى ساقتها من الحدو وهو السوق من الارتعاد وهو الاضطراب قيل معناه ان
الرعد مشتق من الارتعاد فان المجرد قد يرد الى المزيد اذا كان المزيد اعرف بالمعنى الذي اعتبر في الاشتقاق كالوجه من المواجهة وقيل كلمة من
هنا اتصالية كما في قوله عم انت مني بمنزلة هرون من موسى اى بينهما جنس حديثهما الاشتقاق من الرعد والبرق ما يلمع من السحاب من برق
برقا وفيه ثلثة اقاويل احدها انه ضرب الملك الذي هو الرعد السحاب بمخراق من حديد والثاني انه ضرب بسوط من نور والثالث هو المشهور انه المتولد
من اصطكاك الاجرام وكلاهما مصدر من رعد يرعد من باب نصر والبرق مصدر من برق يبرق منه ايضا في الاصل لكنه هنا جعلا اسمين ولذلك اى لكونهما
مصدرين لم يجمعا وان كان الجمع اشد مناسبة لظلمات واكثر مبالغة من الافراد الا انه روعي الاصل بناء على انهما نوعان وجمع ظلمات لانها انواع
ونكر هذه الالفاظ الثلثة لان المراد بها الانواع فان قيل ذكر في الكشاف وجها آخر وهو ان يراد بهما المعنيان المصدريان كانه قيل وارعاد وابراق ولم
يذكر المص مع انه المعنى الاصلي قلنا لانه حقيقة مهجورة فلا يتبادر اللفظ اليه عند الاطلاق وقد انكر الا صمعي ارعد وابرق اعلم ان المشهور
في الرعد والبرق هو قول الفلاسفة وذلك ظاهر يدركه العقل والتجربة ولكن العبرة في امثالها بقول الانبياء عليهم السلام ولعل
وقوعهما في الصيف والديار الحارة لحكمة فان الخالق الحكيم خلق العالم بوجه يكون مغلطة للذين يعتمدون على عقولهم كالطبيب والمنجم
وروى عن الترمذي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال اقبلت يهود الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا اخبرنا عن الرعد ما هو قال ملك من الملائكة
موكل بالسحاب معه مخاريق من نار يسوق بها حيث شاء الله قالوا فما هو الصوت الذي نسمع قال زجره حتى ينتهي حيث امر قالوا صدقت
يجعلون اصابعهم في اذانهم الضمير في ثلثة مواضع لاصحاب الصيب وهو هذا الضمير وما بعده من الضماير المجرورة كلها راجعة الى اصحاب الصيب الا انها

اردت بناء على ان المراد بالمرجع اليه اللفظ او حكمه لفظه وان حذف لفظه جواب عما يقال من انه كيف رجع الضماير الثلث مع ان المذكور قبلها انما هو
لفظ صيب وهو مفرد وتقرير الجواب ان الضماير المذكورة راجعة الى اصحاب الصيب لما مر من ان تقدير الكلام كمثل ذوي صيب فحذف المضاف واقيم الصيب
مقامه لكن معناه باق فالضماير راجعة اليه لانه يجوز ان يعول ويعتمد عليه ويعتبر به كما عول حسان في تذكير ضمير يصفق في قوله يصف ملوك ال غسان
يسقون من ورد البريص عليهم الموصول مع صلته مفعول اول ليسقون والبريص موضع بالشام وقيل شعبة من نهر بردى ثم عليهم متعلق بمحذوف
نصب على الحالية من فاعل ورد وتعدية ورد بعلى مع ذكر المفعول لتضمين معنى النزول كانه قال ورد البريص نازلا عليهم ضيفا لهم بردى يصفق بالرحيق
السلسل بردى نهر دمشق وهو مفعول ثان والتصفيق التحويل من اناء الى آخر للتصفية والجملة الفعلية حال من المضاف المقدر وهو ماء بردى
والرحيق الشراب الخالص الذي لا غش فيه قوله بالرحيق حال من فاعل يصفق اى يصفق ممزوجا به والباء في بالرحيق للمصاحبة والسلسل السهل
الانحدار حيث ذكر بالتشديد من التذكير الضمير في يصفق لرجوعه الى الماء المحذوف لان المعنى ماء بردى ولو رعي حاله للفظ القائم مقامه
لانث الضمير لان الغير يردى للتانيث والجملة اى يجعلون الى الاستيناف ولذا لم تعطف على ما قبلها فكانه لما ذكر ما يوذن بالشدة والهول
فان الصيب مع اعتبار تنكيره يدل على نوع شديد وكذا يدل عليه باعتبار مادته وباعتبار اصله وباعتبار صيغته وباعتبار اطباقه وباعتبار ما في ظلمات
ورعد وبرق من الكثرة او التهويل فكانه ذكر ابتلاء اصحاب الصيب بمثل هذه الشدة والهول توجه السوال قيل فكيف حالهم مع ذلك الموذن بالشدة
والهول فاجيب بها اى بالجملة فان قيل هذا الجواب لا يطابق السوال عن حالهم مع ما ذكر مما يوذن بالشدة لانه يتبين حالهم مع الصواعق ولا يتبين حالهم
مع ما ذكر مما يوذن بالشدة لان الصواعق ليست مما ذكر قلنا بل هي منه لان الصاعقة كما صرح به قصفة رعد اى شدة صوته ينزل معها قطعة من
نار فكانه قيل يجعلون اصابعهم في اذانهم من اجل شدة صوت الرعد وانقضاء قطعة من النار معها فتبين حالهم مع ما ذكر غاية ما عبر عنه بعبارة
تدل على كمال الشدة والهول من حيث انها تدل على كون الرعد قاصفا اى شديد الصوت بحيث ينزل القطعة نارا محرقة مهلكة وانما اطلق الاصابع موضع
الانامل يعني انه التي تجعل في الاذان هي رؤس الاصابع فالظاهر ان يقال يجعلون اناملهم في اذانهم وانما ذكر الاصابع موضع الانامل للمبالغة في الدلالة
على قوة الباعث الذي حملهم على الجعل المذكور وهي السر في اطلاق الآذان موضع الاصمخة هكذا قيل اقول الظاهر ان ذكر الاصابع موضع الانامل
بانهم يبالغون في سد اصمختهم فوق العادة وان ذكر الآذان في مثل هذا الموضع شايع في استعمال الناس الا ترى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال لبلال اجعل اصبعيك في اذنيك والقرآن نازل على وفق استعمال الناس وهذا هو السر في عدم تخصيص ما هو متعين لسد الآذان من الاصابع
اعني السبابة ولا حاجة الى التطويل الذي ذكره صاحب الكشاف من السوال والجواب والله اعلم بالصواب من الصواعق جمع صاعقة متعلق بيجعلون
اى من اجلها يجعلون وتسمى من هذه اجلية وتحقيق الكلام ان من للابتداء لكن المتعلقات هنا على سبيل العلية لان العلة مبدا المعلول فاذا دخلت
لام الاجل كقولهم سقاه من العيمة هي شهوة اللبن بحيث لا يصبر عنه والمراد بها العطش والصاعقة قصفة رعد هي شدة صوته تنقض معه شقة من
نار وقد يراد بها معنى النار وهي غير مناسبة هنا الا بتشبيه الآن غلبت عليه املكته من الصعق وهو شدة الصوت وفي الاساس قيل عليهم
الدهر افناهم وقد تطلق اى الصاعقة على كل هائل مسموع او مشاهد وخصت هنا بالسموع بقرينة الجعل المذكور وبقرينة العطف على قوله تطلق في
صعقته الصاعقة اذا املكته بالاحراق او شدة الصوت بيانه لاستعمالها بحسب الشمول للمسموع والمشاهد وقرئ من الصواقع وهو ليس بقلب
من الصواعق بل هو لغة براسها لاستوا كلا البنائين في التصرف في اشتقاق الالفاظ ولو كانت قلب الصواعق لاكتفى بالتصرف في الصواعق كما
هو شان المقلوبات مع اصولها فيقال تصرف لاستوا البنائين صقع الديك اى صاح وخطيب مصقع قال المحشي بكسر الميم مجهر بكسر الميم ايضا وهو الذي
من عادته يجهر بكلامه اقول ذكر في الديباجة في قول المص مصاقع الخطباء المصاقع جمع مصقع اى بليغ مجهر خطبته وصعقته الصاعقة وهو لغة في صعقته
اى في الاصل وهي الآن بكسرهم اما صفة لقصفة الرعد فان الموصوف مونث فالتانيث او للرعد اى او صفة له والتاء للمبالغة كما في الرواية
في مبالغة الراوي قال المحشي قد عرفت في فاتحة الكتاب ان بناء المبالغة في غير صيغتها نادر فالاحسن ان يكون للنقل من الوصفية الى الاسمية اقول
النذرة لا تنافي الوقوع كما في الرواية فانه ليس من صيغة المبالغة والتاء فيه للمبالغة ولفظ الصاعقة وان لم يكن صيغة مبالغة لكن في معناها
المبالغة ولا احتمال للحمل عليها او مصدر كالعافية والكاذبة فالتاء من نفس الكلمة حذر الموت الحذر الخوف الباعث على التحفظ والتيقظ
نصب على العلة اى على انه مفعول له لقوله يجعلون بعد تعليله بقوله من الصواعق وكل منهما باعث متقدم على الفعل لا غرض موقوف عليه والكلام في
كون المفعول معرفة نوع خفاء استشهد بقول حاتم الطائي فقال كقوله واغفر عوراء الكريم ادخاره اخره واعرض عن شتم اللئيم تكرما
اى ستر كلمة قبيحة صادرة من الكريم ادخارا اياه لوقت حاجتي واصفح عن سب اللئيم تعززا لانه ليكفي له والاستشهاد في قوله ادخاره فانه معرفة

بالاضافة كحذر الموت والمعنى جعلهم اصابعهم في اذانهم لاجل الصواعق واقع لاجل الحذر من الموت المتوقع لشدة الصوت والموت
زوال الحيوة قال بعض من تصدى لتحشية الكتاب اى زوالها عما من شانه ان يكون حيا فيكون بينهما تقابل العدم والملكة وقيل انه صفة
وجودية كالحيوة فيكون بينهما تقابل التضاد **اقول** زوال الشى انما يكون بعد وجوده فلا حاجة الى ان يقال عما من شانه ان يكون حيا
فلا نقصان في كلام المص وقيل عرض يضادها اى موجود ضد الحيوة لقوله تع خلق الموت والحيوة فان الخلق هو الايجاد وذلك يقتضى
وجود متعلقه ورد بان الخلق بمعنى التقدير والاعدام مقدرة فالتقدير لا يقتضى الوجود وان المراد بخلق الموت احداث تقابل
الحيوة بعد ما لم يكن متصفا به وذلك لا يقتضى وجود الوصف قيل اعدام الملكات مخلوقة لما لها من شائبة التحقيق اجيب بان ذلك اذا كان
الخلق بمعنى الاحداث واما اذا كان بمعنى الايجاد فلا فتامل **والله محيط بالكافرين** لا يفوتونه اى لا يتخلصون عنه كما لا يفوت
المحاط به المحيط في الكشاف كما لا يفوت المحاط به المحيط به لفظ به الاول مرفوع المحل على انه مفعول ما لم يسم فاعله للمحاط والضمير فيه
والجار والمجرور يعود الى اللام فيه ولفظ به الثانى ليس مرفوع المحل بل صلة للمحيط فيه ضمير فاعل له عائد الى اللام وضمير به الثانى يعود الى
المحاط به والمص ترك به الثانى لانه غير ضرورى ولا عادة عنا لا التباس للتكلف ثم ان مراده بيان انها استعارة تبعية لامتناع حقيقة محيط
بالكافرين حقيقة فشبه شمول قدرة الله تع اياهم وعدم تاتيهم عنها باحاطة المحيط بما احاط به في امتناع الفوت ثم استعمل لفظ
الاحاطة في شمول المذكور واشتق منه لفظ محيط فيكون الاستعارة في الاحاطة وبتبعيتها في محيط وان شبهت حاله تع معهم بحال المحيط
مع المحاط اى شبهت هيئة منتزعة من عدة امور باخرى مثلها كان هناك استعارة تمثيلية لا تصرف في شى من الفاظ مفرداتها الا انه لم يصرح
منها الا بلفظ هو العمدة في الهيئة المشبه بها اعنى الاحاطة والبواقى من الالفاظ منوية في الارادة لا يخلصهم الخداع والحيل كانه اشارة الى
ما سياتى في تحقيق التمثيل الثانى من قوله واعانهم المخالط بالكفر والخداع المعول من حيث انه لا يرد من اقدار الله شيئا ولا يخلص مما يريد بهم
من المضار والجملة اعتراضية لا محل لها من الاعراب قالوا اعتراضية لا عاطفة ولا حالية اعلم ان صاحب الكشاف ذهب الى ان كلا من الجمل
الثلث اعنى يجعلون ويكاد وكلما اضاء استيناف مستقل منشا الاول رعد والاخرين برق فيكون والله محيط بالكافرين اعتراضا
في اخر الكلام فيخالف مختار الجمهور حيث خصوا الجملة الاعتراضية بما يكون في اثناء الكلام الواحد او بين كلامين متصلين معنى ولذا اى
لكون ما ذهب اليه صاحب الكشاف مخالفا لمختار الجمهور عدل عنه المص حيث جعل منشا الاول ذكر الصيب والامور الثلثة كما مر تفصيله ومنشا
الثانى الصواعق ومنشا الثالث برقها كما سياتى تحقيقه فيحصل تمام ذكر الاتصال معنى فيكون والله محيط بالكافرين واقعا بين كلامين
متصلين معنى ونكتة منع الجملة الاعتراضية التنبيه على ان الحذر من الموت لا يغنيه وفائدة وضع الكافرين موضع الضمير الدلالة على
ان اصحاب الصيب كفار لينظر استحقاقهم شدة الامر كما في قوله تع كمثل ريح فيها صر اصابت حرث قوم ظلموا انفسهم **يكاد** يقرب **البرق يخطف**
يختلس **ابصارهم** استيناف ثان ناش من الصواعق فانها كما عرفت لا تعرى عن مقدمة الرعد والبرق فتستلزمهما عادة لكن لما ذكر
سورة شدة الرعد بوضعهم الاصابع في الاذان علم حالهم مع تلك الصواعق المقرونة بالرعد وقد بقى الاشتباه بالنظر الى البرق فتوجه سائل
ان يقول ما حالهم مع تلك الصواعق كما قال كانه جواب لمن يقول ما حالهم من تلك الصواعق المقرونة بالبرق فقيل يكاد البرق اى برقها
الصواعق على ان اللام للعهد او عوض عن المضاف اليه فيحصل الارتباط بين السؤال والجواب فلا يرد السؤال بان الجواب المبين لحالهم مع
البرق كيف يطابق السؤال عن حالهم مع الصواعق **اقول** هذا الاستيناف يرجع الى ان يكون السؤال بان يقال ما حالهم مع البرق كما ذهب
اليه صاحب الكشاف ولم يختره المص لئلا تقع الجملة الاعتراضية في اخر الكلام كما عرفت انفا لكن في توجيه السؤال والجواب نوع تكلف كما لا يخفى
وكاد من افعال المقاربة وضعت لمقاربة الخبر من الوجود اى لقرب حصول خبره منها الوقوع فيفيد ان اتصاف اسمه بخبره قرب من
الوقوع في الحال لعروض سببه غير العلة التامة فان وجود مجرد السبب يفيد قرب وجود المسبب بخلاف العلة التامة فان وجودها مستلزم
وجود المعلول لكنه لم يوجد لكن اما لفقدان شرط او لعروض مانع ولما ذكر كاد ذكر بتقريبه عسى فقال وعسى موضوعة لرجائه
اى لرجاء مضمون خبره مطلقا اى قريبا او بعد مدة ولم يقل وعسى من افعال المقاربة مع ان النحاة عدوها منها كانه اختار مذهب
الفاضل الاسترابادى من انه للطمع واذا كان كاد موضوعة لمقاربة الخبر بالمعنى المذكور فهى خبر محض ليس فيها شائبة الانشاء ولذلك
اى لكون كاد خبرا محضا جاءت متصرفة على صيغة اسم المفعول اى تتم فيها كسائر الافعال الموضوعة للاخبار اى تثنى وتجمع وتذكر وتؤنث
بخلاف عسى حيث لم يتصرف فيه لتضمنه معنى الحرف اعنى لعل وهو انشاء الطمع والانشاءات في الاغلب من معانى الحروف لا تتصرف فيها

وكونها في معناها وخبرها اى خبر كاد مشروط فيه ان يكون فعلا مضارعا دون الماضى والاسم تنبيها على انه اى الخبر هو المقصود بالقرب
من الحال لان الماضى فانه لانه لا يدل على قرب الحصول والاسم لا يدل على التجدد وقرب الحصول انما يكون في المتجدد ومن غرائب متعلق بقوله
مضارعا اى مشروط فيه ايضا ان يكون خبرها غير مقترن بان لانه دليل الاستقبال كالسين وسوف لتوكيد القرب بالدلالة على الحال فان
المضارع اذا جرد عن علامة الاستقبال كان ظاهرا في الحال وان احتمل الاستقبال فينا سب كاد لانها لتقريب الفعل من الحال فان قيل
الدلالة على الحال ينافى تاكيد القرب من الحال قلنا المراد بالدلالة في الجملة وهى لا يقتضى الحصول فلا ينافى القرب من الحال وقد تدخل ان
عليه اى على خبر كاد حملا لها اى كاد على عسى فان الاصل في المضارع الواقع خبر العسى ان يكون مصدرا بان لانها علم الاستقبال فاستعملت
مع عسى الدالة على الفعل المستقبل على وجه الرجاء ليكون دلالتها على الغرض المقصود منها اظهر وقد تدخل على خبر كاد تشبيها لها بعسى كما
في قول الشاعر ربع عفاه الدهر طولا فانمحى قد كاد من طول البلى ان يمحصا كلم كاد مشترك فيها راجع الى الربع وان يمحصا خبرها كما تحمل
مثل خبر عسى كما يحمل عسى عليها اى كاد بالحذف بحذف ان عن خبرها اى عسى كما في قول الشاعر عسى الكرب الذى امسيت فيه يكون وراءه
فرج قريب ففيه حذف ان عن خبر عسى تشبيها لها بكاد وعسى في اصل معنى المقاربة وهو توقع حصول ما لم يحصل والخطف الاخذ
بسرعة ومنه تسمى الطاير المخصوص خطافا لسرعة طيرانه وقرئ يخطف بكسر الطاء من الثانى والاول من الرابع ويخطف على انه يختطف نقلت
فتحة التاء الى الخاء ثم ادغمت في الطاء ايضا قراءة ابن مسعود ويخطف بكسر الخاء لالتقاء الساكنين اذ الاصل يختطف فاذا اسكن التاء
للادغام اجتمع الساكنان فكسر الخاء لان الكسر اصل في تحريك الساكن واتباع الياء الخ عطف على كسر الخاء في قوله بكسر الخاء ومنع القراءة
مروية عنه ويخطف على البناء للفاعل فيكون متعديا فلذلك نصب ابصارهم **كلما** اى متى **اضاء لهم** جاء ما يعنى لهم اى البرق **مشوا فيه**
الضمير راجع الى البرق بتقدير المضافين اى مطرح نوره **واذا اظلم عليهم قاموا** وقفوا متحيرين استيناف ثالث كانه قيل ما يفعلون
في تارتى خفوق لمعان البرق وخفيته وانطفائه فاجيب كلما اضاء اما متعد والمفعول محذوف بمعنى كلما نور لهم البرق
ممشى اى موضع مشى اخذوه والضمير المستتر راجع الى الفاعل المحذوف والبارز الى ممشى او لازم بمعنى كلما لمع لهم مشوا في مطرح نوره لتتبع لقوله
فيه بتقدير المضافين وكذلك اظلم فانه جاء متعديا ما لم يتعرض لكونه لازما الظهوره كما صرح به صاحب الكشاف منقولا من ظلم الليل فالهمزة
للتعدية لكن نقل الجوهرى عن الفراء كون ظلم بالكسر بمعنى اظلم فلا نقل فيه ويشهد له اى لمجيء اظلم متعديا قراءة اظلم على البناء للمفعول
قيل هذه القراءة لا تدل على كون اظلم متعديا لجواز ان يكون ويكون عليهم قايما مقام فاعله كقوله غير المغضوب عليهم اجيب بانه عليهم يقابل
لهم في اضاء لهم فان جعلا مستقرين لم يصح عليهم ان يقوم مقام الفاعل اصلا وان جعلا صلتين للفعلين على تضمين معنى النفع والضر
صح لان يقوم مقام الفاعل المحقق دون المضمن فيه وعلى تقدير صلوحه لذلك فعطف اذا اظلم على كلما اضاء مع كونهما معا جوابا للسؤال
عما يصنعون في تارتى خفوق البرق وخفيته يقتضى ان يكون اظلم مسندا الى ضمير البرق كاضاء على معنى كلما نفعهم البرق باضاءته واذا
ضرهم باظلامه واختفائه دهشوا ومبنى البلاغة على رعاية المناسبة وبه يندفع احتمال الاخر في رد الشهادة وهو ان يكون اظلم من
من قبيل ما اضمر فيه المصدر المقصود مثل ان يقال المتوقع القعود وقد قعد اى فعل القعود الذى ينتظر وقوعه كما تقرر في موضعه
فان قيل اما غير الاسلوب لم يعتبر مقابلة المناسبة لان اظلم البرق غير معقول فيحتاج الى ارتكاب التجوز عن اختفائه وهو خلاف الاصل
قلنا الابلغية تقاوم مخالفة الاصل على ان مرتكب الوجهين ايضا يتبين ايضا اذ المعنى على الاول اذا اظلم البرق عليهم الممشى وعلى الثانى
اذا اظلم عليهم في نفسه وظاهر ان البرق لا يتصف حقيقة بكونه مظلما سواء جعل متعديا او لازما وقد يجاب ايضا بان بناء الفعل للمفعول
من المتعدى بنفسه اكثر فالحمل عليه اولى كذا افاده الشريف في حواشى الكشاف وقول ابى تمام عطف على قوله قراءة اظلم يصف بنته بقوله هما اظلما
حالى ثمت اجليا ظلاميهما عن وجه امرد اشيب قبله قوله احاولت ارشادى فعقلى مرشدى ام استكنت تاديبى فدهرى مؤدبى
والهمزة للانكار والخطاب للعاذلة وام استمت عطف على قوله احاولت والاستيام افتعال من السوم ومعناه التكلف في الطلب يخاطب
المراة اللائمة ويقول لها منكرا عليها احاولت ارشادى ولستيامها تاديبه ثم انه ادعى انه استرشد وتادب من العقل والدهر توجه
لسائل ان يقول كيف شدك عقلك وادبك دهرك فقال مجيبا له هما اى العقل والدهر اظلما حالى اراد بهما ما يتوارد عليه من المتقابلين
كالخير والشر والغنى والفقر والصحة والمرض والعسر واليسر والمقصود التعميم يعنى ان العقل والدهر اظلما على جميع احوالى وتكدر عيشى وتركز
اشتياقى وكنت مستقادا لما يقتضيه عقلى ودهرى حتى وصلت بذلك اوج الكمال وزال عنى ما قاسيت قبل ذلك من كدورات ازمنة

وثمّ حرف عطف طبقها التاء كما في قوله فقضيت ثمة اجليا اى كشفا ظلامهما عنى وقوله عن وجد امرد اشيب من قبيل التجريد حيث نزع وجرد
عن نفسه شخصا امرد في السن واشيب في التجربة والمعنى اجليا ظلاميهما عن وجهي وانا شاب في السن شيخ اشيب في تجربة الامور اواشيب غير
اوان لمقاساة الشدايد فانه اى ابا التمام وان كان من المحدثين قال السيد التفتازاني والشريف الجرجاني الشعراء على اربع طبقات الجاهلية
اى الذين لم يدركوا زمان الاسلام فضلا عن ان يسلموا كامرئ القيس وزهير وطرفة والمخضرمون الذين ادركوا الجاهلية والاسلام كالحطيئة
كحسان ولبيد والمتقدمون من اهل الاسلام كالفرزدق وجرير وذي الرمة وهولاء كلهم يستشهد في اللغة باشعارهم والمحدثون من
اهل الاسلام الذين نشاوا بعد الصدر الاول من المسلمين كابى تمام والبحترى وابى الطيب لا يستشهد بكلامهم الا انه يجعل ما يقوله بمنزلة
ما يروونه ولذا قال لكنه من علماء العربية فلا يبعد ان يجعل ما يقوله بمنزلة ما يرويه دافاقال ولا يبعد اشارة الى ضعف الجعل المذكور ولذا
قال الشريف واعترض عليه بان قبول الرواية مبنى على الضبط والوثوق واعتبار القول والاعتماد عليه مبني على معرفة الاوضاع اللغوية والاحاطة
بقوانينها ومن البين ان اتقان الرواية لا يستلزم اتقان الدراية فلا يلزم من تصديق العلماء اياه فيما جمعه في الحماسة من اشعار من يستشهد
باقوالهم ان يكون جميع ما في شعره مسموعا منهم او مستنبطا من القوانين الماخوذة من استعمالاتهم وقال المحشي الحق ان القول
لا يعادل الرواية فان القائل حال التاليف متوزع الخاطر مشغول بطلب المعاني وبعد وجدانها يلتفت الى كيفية التاليف فيها
فكثيرا ما يعرض له السهو والنسيان واين هذا عن مجرد النقل المصروف فيه الهمة الى تصحيح الوضع فقط اقول ما ذكره وان دل على الفرق
بين الرواية والدراية يدل ايضا على ان لا يستشهد بشعر شاعر اصلا لكثرة عروض السهو والنسيان على ان الفرق بين المتقدمين والمتاخرين
بعد الاتحاد في البلاغة تحكم فتامل واما قال مع الاضاءة كلما الدال على تكرر الفعل عند وجود الشرط ومع الاظلام اذا وليس فيه الدلالة على تكرر
الفعل لانهم اى القوم حراص على المشي لو توقعهم في الظلمات مدهوشين والخلاص فمهما تمكنوا صادفوا وجدوا عنه المشي فرصة وهي
في الاصل الشرب والنوبة يقال جاءت فرصتك من البئر وهنا بمعنى النهزة اى انتهزوها واغتنموها ولا كذلك التوقف لانه تركبونه للوقوف
ومعنى قاموا وقفوا بقرينة وقوعه في مقابلة مشوا ومنه قامت السوق اذا ركدت اى كسدت وقد مر في قوله تعالى يقيمون الصلوة
استعماله بمعنى نفقت وراجت فهو من الاضداد وقام الماء جمد صرح به في كتب اللغة والاحتمال ان يكون بمعنى سكن على طريق كلام
الريح والسفينة **ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم** قد مر وجه افراد السمع وجمع الابصار في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم و
على سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة اى لو شاء ان يذهب بسمعهم بقصيف الرعد بشدة صوته وابصارهم بوميض البرق ولمعانه
قال المحشي قيل الغرض من هذا التقدير بيان الربط المعنوي لهذه الجملة الاستينافية لظهور انها عطف على كلما اضاء لهم مشوا فيه وورد
بعدم ظهور كونها جوابا للسوال الذي كان قوله كلما اضاء لهم جوابا عنه ثم قال اقول الترديد تام لان العطف لا يقتضي استقلال
المعطوف في حكم المعطوف عليه لجواز ان يكون الربط بينهما بان يكون الثاني من تتمة الاول ويكونا مشتركين في حكم واحد كما في قولنا
السكنجبين خل وعسل والرمان حلو وحامض فوجب ان يضم اليه عدم كون المعطوف من تتمة المعطوف عليه ايضا فالوجه في توجيه الربط بحيث
يتخلص عن الخبط ان يقال هذه الجملة ينبغي ان تكون معترضة على راي صاحب الكشاف كجملة والله محيط بالكافرين واما على راي الجمهور
فاما معطوفة على الاستينافية الاولى اعني يجعلون اصابعهم وظاهر ان المعطوفة صالحة للجوابية على كان المعطوف عليها جوابا عنه
واما حال عن ضمير قاموا بتقدير وهم لو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم اقول فيه تطويل بلا طائل وتفصيل بلا ارتضيه المقنن ولا المتفقه
كلامه لا احسن ان يقال ان هذه الجملة على الاستينافية الخ فيه اى كلما اضاء لهم الخ للقرب وكلمة لو مستعملة للربط وليست على معناها
الاصلي من انتفاء الشيء لانتفاء غيره فتكون من تتمة الثالثة وحاصل الجواب المعنى انهم مشوا تارة وقاموا تارة ولو شاء الله لجمع لهم
واعلم لذهب بها لحذف المفعول وجواز ان يذهب لها لولا الجواب اى لو ذهب بسمعهم اعلم اى المفعول ولقد تكاثر حذف في شاء واراد
ونحوهما اذا وقعت في حيز الشرط لولالة الجواب حتى لا يكاد يذكر المفعول الا في الشيء المستغرب فانه لا يكتفى فيه بدلالة الجواب بل يصرح
بذكر المفعول ليتقرر في ذهن السامع ولا يذهب الى غيره كقوله اى البحترى يرثي ابنه ويصف تعبه بشدة الحزن والقبر عليه ولو
شئت ان ابكى دما لبكيته عليه ولكن ساحة الصبر اوسع نصب دما باعتبار تضمين البكاء معنى الصب فتعلق فعل المشية ببكاء
الدم غريب فلا بد من ذكر المفعول صريحا بخلاف تعلق مشية الله تعالى باذهاب السمع والبصر فانه لا غرابة فيه فلو قيل ولو شئت ان ابكى تكيته دما
لاحتمل ان يكون المراد لو شئت ان ابكى الدمع لبكيت الدم بدله كما قال ابو الطيب ولم يبق مني الشوق غير تفكري فلو شئت ان ابكي بكيت تفكرا

واعترض التفتازاني على هذا الاستدلال بان فى الكلام مفعول المشية دون البكاء فلو قيل لو شئت بكيت دما واكتفى بقرينة الجواب
لم يحتمل سوى لو شئت ان ابكي دما لبكيته واجاب الشريف بانك اذا قلت لو شئت لبكيت دما جاز ان يتوهم ان تقدرك الى
تعلق المشية ببكاء الدمع على مجرى العادة وان ما ذكرته من بكاء الدم واقع بدلا من غير قصد اليه كانك قلت لو شئت ان ابكي دمعا
لبكيت دما الا انك اعتمدت في حذف المفعول بذكر البكاء في الجواب واعتمدت في تعيين متعلقه بالمعتاد فهذا وان كان مرجوحا
بناء على ان تقييد البكاء في الجواب بالدم يدل دلالة ظاهرة على انه المراد لكنه محتمل فاذا ابرزت المفعول زال الاحتمال وصار الكلام نصا فيما
قصدته فمن قال ان قولك لو شئت لبكيت دما لا يحتمل سوى لو شئت ان ابكي دما لبكيته فقد كابر وقال المحشي فيه بحث لان المذكور في
جواب لو هو البكاء المتعلق بالدم فاخذ البكاء من المذكور فيه وترك متعلقه والاعتماد في تعيينه بالمعتاد خروج عن الانصاف وطائفه
للحق الظاهر والحق ان المعترض ليس هو المكابر لا شك للناظر في كلام الشريف انه صرح بان هناك جواز توهم خلاف المراد وان
ذلك مرجوح والتوهم المرجوح احتمال وانكار كونه احتمالا مكابرة ثم قال المحشي بل الصواب في الجواب ان يقال لا نزاع في ان كلام في مفعول
المشية لكنه قد يكون مطلقا عن القيد كما في بيت ابي الحسن فيتبادر منه المعتاد وقد يكون مقيدا بقيد هو منشا الغرابة فاذا
حذف اعتمادا على ذكره في الجواب ولم يذكر لم يكن المفعول الذي تعلق فعل المشية به غريب مذكورا لانتفاء المقيد بانتفائه
فيلتبس المفعول المقيد بما يفيد الغرابة بمفعول مطلق عنه ومراد به المعتاد ولو من حروف الشرط وظاهرها الدلالة على انتفاء الاول
لانتفاء الثاني هذا عند ابن الحاجب وعند الجمهور بالعكس اعلم ان معرفة كلام المص في هذا المقام موقوفة على معرفة انتاج القياس
الاستثنائي ومالم ينتج في الصورتين ولا ينتج في الصورتين والصورتان المنتجان احديهما قضية شرطية ووضع المقدم ينتج
عين التالي نحو لو كانت النار موجودة فالحرارة موجودة لكن النار موجودة فالنتيجة الحرارة موجودة والاخرى قضية شرطية
ورفع التالي ينتج رفع المقدم نحو لو كانت النار موجودة فالحرارة موجودة لكن الحرارة ليست بموجودة فالنتيجة النار ليست بموجودة
والصورتان الغير المنتجتين احديهما قضية شرطية ورفع المقدم نحو لو كانت النار موجودة فالحرارة موجودة لكن النار ليست
بموجودة لا ينتج رفع الحرارة لجواز وجودها بملزوم آخر كالحركة لان الحرارة لازم اعم ولو كان لولا انتفاء الثاني لانتفاء الاول
للزوم الانتاج وليس كذلك والاخرى قضية شرطية ووضع التالي نحو لو كانت النار موجودة فالحرارة موجودة لكن الحرارة موجودة
لا ينتج عين المقدم لجواز وجود الحرارة بملزوم آخر كما عرفت انفا فاختار المص من مذهب ابن الحاجب انه ضرورة انتفاء الملزوم
عند انتفاء اللازم فان انتفاء الحرارة يستلزم انتفاء النار بخلاف العكس اى انتفاء اللازم غير ضروري عند انتفاء الملزوم لجواز وجود
اللازم بملزوم آخر كالحرارة فانها توجد عند انتفاء النار فافهم وقرئ لاذهب باسماعهم بزيادة الباء كقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم
الى التهلكة لا وجه لترك ذكر الجلالة في هذه القراءة ولم تذكر وجه ايراد الجمع في باسماعهم وفائدة هذه الشرطية ومن قوله تعالى ولو شاء
الله الخ ابداء المانع لاذهاب سمعهم وابصارهم مع قيام ما يقتضيه وهو عدم مشية الله تعالى قال بعض
المتاخرين ولا دلالة فيه على وجود ما يقتضي الاذهاب المذكور ولا على ان تاثير الاسباب مشروط بمشية الله تعالى واما ان الكل واقع بقدرته فالتنبيه
عليه بقوله تعالى ان الله على كل شيء قدير والجواب عنه ان المحشين لهذا الكتاب قد حققوا المحل وفسروا المقتضي بالسبب وهو الرعد القاصف
والبرق الخاطف ولا شك في السببية في نفسه وصرحوا في تعليل الثاني اذ بيان الحكم في مادة بيان له في ساير المواد لان العلة مشتركة
وفي تعليل الثاني لان المشية مرادفة للارادة وهي صفة شانها ترجيح احد طرفي المقدور من الفعل والترك على الآخر فذكر المشية مستلزم
لذكر القدرة فبعد تحقق المرام لا وجه لمثل هذا الايراد والثاني في التنبيه على امرين الاول على ان تاثير الاسباب في مسبباتها مشروط
بمشية الله تعالى والثاني ان وجودها ووجود المسببات مرتبطا باسبابها بطريق جري العادة واقع بقدرته تعالى لا بالايجاب وقوله
ان الله على كل شيء قدير كالتصريح به اى بما نبه عليه بالشرطية من ان وجود المسببات واقع بقدرته تعالى وانما قال كالتصريح ولم
يقل تصريح بناء على ان ما نبه عليه بما قبله اخص مما يدل عليه هذه الآية اذ هي شاملة لجميع المقدورات ويدخل فيه القدرة على اذهاب السمع
والابصار بل هذا كاثبات الشيء بالبرهان والتقرير له والا لزم يعطف على ما قبله يعني ان قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير لما قبله بناء على ان القادر
على الكل لا بد ان يكون قادرا على البعض والشيء يختص بالموجود يعني ان لفظ الشيء عند الاشاعرة يطلق على الموجود فقط فكل شيء
عندهم موجود وكل موجود شيء فالشيء عندهم تساوق اى تساوي الوجود واما الترادف فغير ثابت خلافا للمعتزلة فان بعضهم عممه
مطلقا وبعضهم عممه

للمعدوم الممكن بناء على القول بكونه ثابتا حال العدم وكون الثبوت اعم من الوجود والنزاع هنا بناء على اللغة بمعنى ان لفظ الشيء
هل يطلق على المستحيل ام لا واستدل المص على ان لفظ الشيء انما يختص بالموجود بقوله لانه في الاصل مصدر شاء انه صيغة المصدر
ولا عبرة لاحتمال الاشتراك الغير الناشي من الدليل اطلق بمعنى شاء تارة فيكون المصدر بمعنى الفاعل اي مريد وظاهر ان ما قام به المشية
يجب ان يكون موجودا فدل الدليل على كون الشيء مختصا بالموجود ويدل الدليل ان الشيء اذا اطلق على الباري معناه شاء كما قال وحينئذ
يتناول الباري ليس المراد انه معناه في هذه الاية بل في اية اخرى كما قال قل اي شيء اكبر شهادة قل الله قيل في سورة الانعام في تلك الاية
اراد قل اي شهيد اكبر شهادة ذكر العام للمبالغة وانه لم يجيبوا قل الله اكبر شهادة ليوافق السؤال او بمعنى شيء على وزن بيع اخرى اي تارة
اخرى فيكون المصدر بمعنى المفعول قال المحشي يرد عليه ان استعمال الشيء في المعنيين انما يصح اذا اريد به معناه المصدري ولم يبق
ذلك بالنقل الى الاسم ذلك منع المقصود لان استعماله في المعنيين بحسب اصل معناه يقتضي اختصاصه بالموجود والنقل انما
يدفع ارادة الحدث لا اختصاصه بالموجود ولما ورد ان طرف العدم من الممكن قد يقع متعلقا للمشية كما في الاعدام بعد الوجود فلا يلزم
من كونه شيئا كونه موجودا دفعه بقوله اي شيء وجوده وقرينة التقييد ان المشية اذا اطلقت تنصرف الى طرف الوجود بكماله
ثم لما ورد ان مشية الوجود لا يقتضي الوجود بالفعل فالشيء يتناول المعدوم وهو عين مذهب المعتزلة دفعه بقوله وما شاء
الله وجوده فهو موجود في الجملة يعني ان المشية اذا اطلقت تنصرف الى الكاملة وهي مشية الله تع وما شاء الله وجوده يكون موجودا البتة
بالفعل وفي المستقبل فيكون موجودا في الجملة قيل عليه ان قوله في الجملة يشير الى جواز اطلاق الشيء على المعدوم الذي سيوجد فلا يكون
الشيء مساويا للموجود بل اعم منه وهو عين مذهب المعتزلة فاللازم غير المطلوب والمطلوب غير لازم واجيب بان مراد المص بيان
ان لفظ الشيء منقول من المعنى المصدري الى كل واحد من الموجود الممكن الذي شاء الله وجوده والموجود الذي من شانه ان يشاء
فالمراد بيان المناسبة بين المنقول عنه والمنقول اليه وبيان ما يصح اطلاق لفظ الشيء عليه حتى يرد ان يقال اللازم صحة اطلاق لفظ الشيء
على المعدوم الذي سيوجد وهو غير مطلوب عليه اي على ان الشيء بمعنى شيء وجوده قوله تع ان الله على كل شيء قدير وقوله تع ان الله خالق
كل شيء والمراد ان الله تع قدير على كل شيء وجوده وخالق كل شيء وجوده ولا يلزم منه تعلق القدرة والخلق بالموجود بوجود سابق فهما
اي التنزيلين الواقعين في الايتين على عمومهما واستغراقهما بلا ثنوية اي بلا استثناء للواجب والممتنع لانهما ليسا بداخلين في معنى الشيء
وجوده ليحتاج الى الاستثناء من ذلك اللفظ العام المستغرق لافراد مفهومه وهو الموجود الممكن والمعتزلة لما قالوا الشيء ما يصح ان
يوجد وهو ان الشيء بهذا المعنى يعم الواجب والممكن فيه اطلاق الواحد بالاثر على الواجب لان معنى صحة الوجود جوازه او ما يصح ان يعلم ويخبر
فيعم الممتنع ايضا فمقتضى الايتين المذكورتين بظاهرهما ان يكون ذات الواجب قادرا على ذاته بل على الممتنعات وخالقهما وكلاهما
محال لزمهم جواب لما التخصيص بالممكن في الموضعين في الايتين بدليل العقل فان التخصيص جائز في الجملة بالعقل نحو فلان
امير على الناس فان المراد غيره بدلالة العقل والقدرة هو التمكن من ايجاد الشيء اقتصر على الايجاد لشرفه او للاستلزام التمكن من الاعدام
والايجاد فالتعريف الجامع هو التمكن من ايجاد الشيء واعدامه وابقائه وقيل صفة يقتضي التمكن من الايجاد والاعدام وقيل قدرة الانسان
هيئة بها يتمكن من الفعل يجب انه يعم الفعل الى الايجاد والاعدام وقدرة الله تع عبارة عن نفي جنس العجز عنه بحيث لا يعجز عن شيء واختير
هذا تقليلا للصفات الزايدة او نفيا لها والقادر هو الذي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل هذا احسن مما قيل وان شاء ترك لان ظاهره
يقتضي ان يكون الاصلي متعلق المشية وليس كذلك كما تقرر في موضعه ثم ان كلا من الفعل وعدمه اعم من الايجاد والاعدام ومعنى العبارة
ان شاء الايجاد او الاعدام فعله وان لم يشأ الايجاد والاعدام لم يفعل فمعنى كونه قادرا على الموجود حال وجوده انه ان شاء عدمه اعدمه
وان لم يشأ عدمه لم يعدمه ومعنى كونه قادرا على المعدوم حال عدمه ان شاء وجوده اوجده وان لم يشأ وجوده لم يوجده وليكن
هذا على ذكر منك فانه نافع في كثير من المواضع قال بعض المتأخرين والقادر هو الذي يصح منه الفعل والترك واما الذي ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل فهو المختار ولا يلزم منه ان يكون قادرا لجواز ان يكون مشية الفعل لازمة لذاته وصحة الشرطية لا يقتضي وجوب المقدم
ما ذكره القائل من تعريف القادر تعريف لا يعم مذهب الفلاسفة وما ذكره المص تعريف يعم مذهب الفريقين وليس هذا تعريف
المختار كما ظنه القائل والدليل على ما ذكرنا قول الشريف في شرح المواقف الاول انه قادر اي يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شيء منهما
لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب المليون كلهم واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم

ذاته فيمتنع خلوه عنه فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انه نقصان واثبتوا الايجاب على انه الكمال التام واما كونه تع
قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي هو الفيض والجود
لازمة لذاته كلزوم العلم وساير الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الثانية
ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق الباري تع سبحانه انتهى كلام الشريف وبه يظهر صحة قول المص والقدير الفعال لما
يشاء على ما يشاء وهذا التفسير مبني على ان صيغة الفعيل للمبالغة ولذلك اي لاعتبار المبالغة والعموم بالنسبة الى كل ما يشاء اي في مفهوم
القدير وكونه فعله لكل ما يشاء موافقا للوجه الذي شاء كونه عليه قلما يوصف به غير الباري تع فان غيره لا يخلو عن عجز واشتقاق القدرة
من القدر قال المحشي رد على صاحب الكشاف حيث جعله مشتقا من التقدير فانه خلاف الظاهر لا يصار اليه الا الضرورة ولا ضرورة ههنا
خلاصة الرد ان اشتقاق الثلاثي من المزيد خلاف الظاهر قال التفتازاني والمص كثيرا يقول باشتقاق المجرد من المزيد اذا كان
اشهر في المعنى المشترك هذا كلامه والشهرة محل بحث قال بعض من تصدى لتحشية الكتاب يريد صاحب الكشاف ان بينهما تناسبا في
المعنى فان القدرة بمعنى ايقاع الفعل على مقدار قوته مستلزمة لتقديره حمل الاشتقاق على هذا المعنى خلاف المتبادر والاظهر ما ذكره
المص من ان القدرة مشتقة من القدر لان القادر يوقع الفعل على مقدار قوته ولذا قيل سمي القدير قديرا لانه يوقع فعله على قدر قوته او على
ما يقتضيه مشيته او حكمته وفيه اي في قوله تع ان الله على كل شيء قدير دليل على ان الحادث حال حدوثه والممكن عطف على الحادث حال بقائه
مقدوران له تع وان مقدور العبد مقدور الله تع عطف على جملة ان الحادث الى الانه الضمير راجع الى الامور الثلثة على سبيل البدل اي كل
واحد من الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه ومقدور العبد شيء اي موجود على ما مر من مذهب الاشاعرة وكل شيء مقدوره ينتج
ان كلا منها مقدوره فان قيل لم فاتت افراد الممكن بالذكر وكان ينبغي ان يقول حال حدوثه وبقائه قلنا انما افرده بالذكر ليدخل صفاته تع
تعالى فانها ممكنات في انفسها وقديمات في الخارج وانه تع موجب بالذات بالنظر الى صفاته ولو لم يذكر الممكن لم يعلم كونها مقدورات
والممكن اعم من الحادث وما قيل من ان علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث ينبغي ان يختص بغير صفاته تع فتامل والظاهر ان التمثيلين يعني
قوله كمثل الذي استوقد نارا الى او كصيب من السماء الى من جملة التمثيلات المؤلفة المركبة وان يشبه كيفيتها اي هيئة منتزعة من مجموع
تضامت اجزاؤه اي اجزاء ذلك المجموع وتلاصقت كانه عطف تفسيري لتضامت حتى صارت شيئا واحدا باخرى اي بكيفية اخرى مثلها هذا اي
كون التشبيه تشبيه المركب بالمركب مختار المص وصاحب الكشاف كما قال والصحيح الذي عليه علماء البيان وهو القول الفحل والمذهب الجزل
كقوله تع مثل الذين حملوا التورية ثم لم يحملوها الاية فانه تشبيه حال اليهود في جهلهم بما معهم من التورية بحال الحمار في جهله بما يحمل من
اسفار الحكمة فقد روعي في جانب المشبه به حمل الحمار وكون المحمول هو الاسفار التي هي اوعية العلوم والحكم وكون الحمار جاهلا بما في الاسفار
التي يحملها وكذا روعي في جانب المشبه حملهم التورية وكون المحمول سفرا الهيا وكونهم جاهلين بما فيه من حيث لم يعملوا بما فيه اذ العالم الغير
العامل والجاهل سواء ووجه الشبه بين الهيئتين هو حرمان الانتفاع بما هو نافع جدا مع تحمل المشقة في تحصيله والغرض اي
الحكمة اذ افعال الله تع غير معللة بالاغراض منهما اي التمثيلين على تقدير حملهما على تشبيه المركب بالمركب تمثيل حال المنافقين من الحيرة بيان حالهم
في التمثيل الاول والشدة في الثاني ويجوز ان يكون كل واحد منهما بيانا للكل واحد من التمثيلين افراد او مجموعا بما متعلق بقوله تمثيل وما
مصدرية يكابد المكابدة مقاساة الشدة بحيث يصل المها الى الكبد من انطفت ناره مفعول يكابد بعد ايقاده في ظلمة وتحقيق تو
او بحال العطف على قوله بما من اخذته السماء اي احاط به السحاب او غلب عليه المطر في ليلة مظلمة نحوفة مع رعد قاصف شديد الصوت
وبرق خاطف وخوف من الصواعق وحذر الموت ووجه الشبه في التمثيلين هو المعاينة الحاصلة من اجتماع انواع الشدايد والمحن
العارضة للقوم المستمرة فيهم بحيث لا يرجون انكشافها وحصول الروح بعدها بعد ظهور ما هو نافع عندهم مدة قليلة وانتفاعهم
به زمانا يسيرا ويمكن جعلهما اي التمثيلين من قبيل التمثيل المفرد المسمى عند علماء البيان بالتشبيه المفرق وهو ان تاخذ اشياء فرادى فتجمع
الفاء جمع فرد على غير التفصيل فتشبهها بامثالها ولا تاخذ منها هيئة تشبه احديهما بالاخرى كقوله تع وما يستوي الاعمى والبصير شبه الجاهل المكبر
بالاعمى والعالم العامل بالبصير وعقبه بتشبيه الباطل الذي عليه الجاهل بالظلمات وتشبيه الحق الذي عليه المؤمن المطيع بالنور حيث قال
ولا الظلمات ولا النور وعقبه بتشبيه ما يؤدي اليه الحق من الثواب بالظل وما يؤدي اليه الباطل من العقاب بالحرور حيث قال
ولا الظل ولا الحرور وهو شدة حر الشمس كلمة لا في قوله تع ولا الظلمات ولا الظل مذكرة للنفي مؤكدة له واما كلمة لا في قوله ولا النور

ولا الظلمات ولا النور وقلت كذلك لا يصح ان يقدر بعدما ذكر الفعل المنفي اعني يستوي فلا يقال ولا يستوي النور لان فاعله مجموع هذين الفاعلين
لا كل واحد منهما فهي زايدة محضة كذا قال الشريف الجرجاني والسعد الدين التفتازاني   فقد صرح الملائكة في تفسير هذه الآية ولا
لتاكيد نفي الاستواء وتكريرها على الشقين لمزيد التاكيد   ما ذكر هنا من تفسير الآية يخالف ما ذكره المص في موضعه وتراه انشاء الله تعالى
وقول امرء القيس في وصف العقاب حيث اختص به لانها تاكل قلب الطير فانه من خواصها كان قلوب الطير رطبا ويابسا حالان والعامل
معنى كان اي المشابهة فالمعنى مشابهة قلوب الطير بعضها رطبا وبعضها يابسا لدى وكرها حال ايضا والعقاب مؤنث سماعي العناب الحشف
البالي خبر كان فشبه الرطب بالعناب واليابس بالحشف البالي وهو ارد التمر اليابس فهذا تشبيه مفرق كالاية بان تشبه متعلق بجعلها في
الاول اي كمثل الذي استوقد نارا ذوات المنافقين زاد لفظ الذوات هنا وانفسهم في الثاني ولم يذكرهما فيما سبق لتحقيق تشبيه المفرد
بالمفرد بالمستوقدين متعلق بقوله بان تشبه واظهارهم الايمان عطف على قوله ذوات المنافقين باستيقاد النار على قوله بالمستوقدين وما انتفعوا
به اي بشبه ذلك من حقن الدماء وبيان ذلك اي حفظهم من القتل وسلامة الاموال والاولاد عطف على حقن الدم وغير ذلك كاحسان المسلمين اليهم
باضاءة النار ما حول المستوقدين متعلق بتشبيه المقدر وزوال ذلك عنهم على القرب باهلاكهم الباء سببية متعلقة بقوله زوال وافشاء
حالهم عطف على المجرور في قوله باهلاكهم وابقائهم في الخسار عطف والخسارة والخسر بفتح الخاء في اللغة الضلال والهلاك الدايم والعذاب
السرمد   العبارة الجنة العذاب الابدي والمؤبد بالخسار نارهم متعلق بتشبيه المقدر ايضا والذهاب بنورهم قيل للمستوقد ثلث
حالات الاستيقاد ثم الاضاءة النار ما حوله ثم انطفاؤه وبقاؤه في الظلمة والحيرة فكذا المنافق ثلث حالات بازاء الاستيقاد واظهار
الايمان وبازاء الاضاءة الانتفاع به وبازاء الانطفاء انقطاع الانتفاع بما اظهره وبقاؤه في الحيرة والخسر خلاصته كان المستوقد
يستوقد النار ويضيء ما حوله ثم تخمد كذلك المنافق يظهر الايمان وينتفع به ثم ينقطع عنه الانتفاع فتحقق في كل واحد من الطرفين
اربع مفردات اعتبرت المشابهة بينها بينهما ووجه الشبه بين كل مفرد وما بازائه ظاهر للمتأمل وفي الثاني عطف على قوله الاول في
الاول اي بان تشبه في التمثيل الثاني اي في قوله او كصيب من السماء الى آخره انفسهم بالرفع باصحاب الصيب كما هو من تقدير ذوي ايمانهم
عطف على قوله انفسهم المخالط بالكفر والخداع بصيب على قوله باصحاب الصيب فيه ظلمات ورعد وبرق من حيث انه اي ايمانهم وان كان
نافعا في نفسه لكنه لما وجد في هذه الصورة عاد نفعه ضرا ونفاقهم عطف على قوله انفسهم حذرا مفعول له لنفاقهم عن نكايات المؤمنين
النكاية في الاعداء اصابتهم عقوبة من نحو القتل وطرح الموتى وما عطف على قوله نكايات يطرقون والمراد بالطروق هنا الاتيان
مطلقا اي حذرا عما ياتي المؤمنون به الباء للتعدية من سواهم سوى المنافقين من الكفرة المحاصين يعني به مصائب الاذلال
والاهلاك بجعل الاصابع عطف على قوله باصحاب الصيب اي يشبه نفاقهم المعلل بما ذكر بجعل الاصابع في الآذان من الصواعق حذر الموت من حيث
انه اي الجعل المذكور لا يرد من قدر الله شيئا اشارة الى وجه الشبه المشترك بين الطرفين فانه كما لا يرد جعل الاصابع في الآذان ما هو المحذور منه
وهو الموت المقدر بالصاعقة فكذلك لا يرد نفاقهم حذرا عن النكاية ما خافوا منه ولا يخلصهم ذلك الجعل عما يريد الله تعالى بهم من المضار وتحيرهم
عطف على قوله انفسهم الضمير للمنافقين لشدة الامر متعلق بتحير وجهلهم عطف عليه والضمير لهم ايضا بما ياتون ويذرون متعلق بجهلهم والقرآن
المستمر ان كان بالبارزان بانهم عطف على قوله اصحاب الصيب والضمير لاصحاب الصيب كلما صادفوا والضمير المستتر لهم من البرق خفقة اي لمعانا
انتهزوها اغتنموها وهو متعد الى واحد فقوله فرصة حال او مفعول ثان على تضمين معنى الاتخاذ مع خوف ان يخطف ابصارهم خطوا
خطى يسيرة ثم اذا خفي وفتر ضعف في لمعانه بقوا متقيدين لا حراك بالفتح لهم فان الاهتزاز اي حركة النشاط وقيل قائله
الراغب الاصفهاني شبه الايمان والقرآن وساير ما اوتي الانسان من المعارف بيانه ما التي هي سبب الحيوة الابدية كما هو شرع
حيوة القلب علم فاغتنمه   وموت القلب جهل فاجتنبه   بالصيب متعلق بقوله شبه الذي به حيوة الارض الجل صفة الصيب
اذا اريد بالصيب السحاب لا المطر ما ذكره اذ كل سحاب غير ممطر وما اشكلت بها عطف على قوله الايمان اي شبه ما اختلطت بالمذكورات
من الايمان وغيره من شبه المبطلة بيانه ما واعترضت دونها اي ما اعترضت عنده من الاعتراضات المشكلة بالظلمات عطف على قوله
بالصيب وجمعها في الاية للتنبيه على كثرتها وما فيها عطف على الاول من الوعد والوعيد اما مشابهة الوعد بالرعد فلكونه مبشرا بالمطر ومشابهة
الوعيد به لكونه منذرا بالصاعقة وما فيها عطف كالاول من الآيات الباهرة بيانها بالبرق وجه الشبه ظاهر وتصامهم اي تكلف الصم
والمراد عدم اصغائهم عما يسمعون من الوعيد بحال من يهوله الرعد فيخاف صواعقه من الصواعق فيسد اذنه منها مع انه لا خلاص لهم منها

وهو

وهو اي عدم خلاصهم معنى قوله تعالى والله محيط بالكافرين قال المحشي لم يتعرض المص ولا الراغب للتشبيه في قوله تعالى يكاد البرق يخطف ابصارهم
ويمكن ان يقال تشبيه قرب صرف الآيات الظاهرة انظارهم عما كانوا يصرفونها اليه من حطام الدنيا وساير الاباطيل بخطف البرق اللامع ابصارهم
واهتزازهم عطف على ما سبق اي تشبيه حركتهم بالنشاط لما يلمع لهم من رشد عند الغي يدركونه في نفوسهم او رفد بكسر الراء اعطاء يطمح
اليه ابصارهم فانه مطمح نظرهم من النفاق انما هو تحصيل حطام بتشبيهم في مطمح في ضوء البرق كلما اضاء لهم وتحيرهم عطف قوله اهتزازهم
وتوقفهم في الامر كانه عطف تفسير حين ظرف توقفهم تعرض لهم شبهة او تعن اي تظهر لهم مصيبة بتوقفهم اذا اظلم عليهم الضماير في ظرف
المشبه للمنافقين وفي ظرف المشبه به لذي الصيب ونبه الله بقوله تعالى ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم على متعلق بنبه انه تعالى جعل
لهم السمع والابصار ليتوسلوا بها الى الهدى والفلاح ثم انهم صرفوا الى الحظوظ العاجلة وسدوها عن الفوايد الآجلة ولو شاء الله لجعلهم
ملتبسين بالحالة التي يجعلونها لانفسهم فانهم عطلوا حواسهم فناسب مقتضى الحكمة ان يذهب الله بسمعهم وابصارهم حقيقة فانه على ما يشاء
قدير ولكنه تعالى لم يذهب بها لعدم تعلق مشيته باذهابها لحكمة اقتضت ذلك وهو عالم بها   قال صاحب التيسير النداء
تنبيه الغافلين واحضار الغايبين وتحريك الساكنين وتوبيخ الجاهلين وتفريغ المشغولين وتوجيه المعرضين وتهييج المحبين وتشويق
المريدين قدم تم بيان العبادة في تفسير اياك نعبد وقال ابن عباس كل ما ورد في القرآن من العبادة فمعناه التوحيد لما عدد بطريق الغيبة انما بحثه
من لدن قوله الذين يؤمنون بالغيب فرق المكلفين من المؤمنين المخلصين والكافرين المجاهرين والمنافقين وذكر خواصهم قال صاحب الكشاف
وما اختصت به كل فرقة بما يسعدها ويشقيها ويحظيها عند الله ويرديها واعترض بانه لم يذكر للمؤمنين مشقيات ومرديات وللكافرين
والمنافقين مسعدات ومحظيات واجيب بان المذكور في حق الفرقة المؤمنين هو المسعدات والمحظيات ولفرقتي الكافرين والمنافقين
هو المشقيات والمرديات ويفهم المقابل ضمنا فيكون الكل مذكورا ورد بان الاختصاص لا معنى له ح بان المقابل لما اختص بكل فرقة ليس مخصوصا
بها واجيب بان الرد مردود لظهور اختصاص ذلك المقابل بتلك الفرقة بملاحظة انه انما هو ضمنا وكونه مفروضا غير محقق مثلا اذا قلنا الصفات المذكورة
للمؤمنين مسعدات لهم يفهم منه انهم لو كانوا اتصفوا بمقابلاتها لشقوا اذ لم يكن اجراء ذلك في حق الكفار لانهم متصفون بتلك المقابلات
حقيقة بلا فرض وتقدير وكذا الحال في صفات الكفرة واعلم ان خواص فرقة المؤمنين الايمان بالغيب والتقوى والكون على الهدى وخواص فرقة
الكافرين الكفر والاصرار عليه والغشاوة وخواص فرقة المنافقين اظهار الايمان والخداع ومرض القلب واختلاف المقالة عند لقاء المحقين والمبطلين
ومصارف امورهم عطف على خواصهم اي ذكر مراجع امور المؤمنين ومنقلبها اراد بامورهم اعتقاداتهم واعمالهم وهممهم وبمصارفها مراجعها وتحصيل
المؤمنين سعادة الدارين وتحصيل الكافرين والمنافقين شقاوتهما بقوله اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون وذكر مراجع امور
الكافرين بقوله ختم الله الى قوله ولهم عذاب عظيم وذكر مراجع امور المنافقين بقوله ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون وبقوله اولئك الذين
اشتروا الضلالة بالهدى اقبل عليهم جواب لما بالخطاب لانه يناسب الامر على سبيل الالتفات من الغيبة الى الخطاب ابتداء هذا الخطاب
من قوله يا ايها الناس فان المنادى مخاطب بمنزلة ضمير الخطاب وان كان لفظه في اصله للغيبة هز السامع تحريكا له وتنشيطا له وجعل
ذا نشاط للاصغاء ما يلقى اليه من الكلام وقبوله فانه لاشك ان العدول المخالف مقتضى الظاهر ونقل الكلام من اسلوب الى اسلوب
الى اسلوب آخر يحدث نشاطا جديدا للسامع ويوقظ ايقاظا تاما للاصغاء ذلك كل الكلام هذا بيان لنكتة عامة للالتفات واهتماما
بامر العبادة اذ فيه امر بالمواجهة بالواسطة بيان لنكتة خاصة له في هذا المقام وتفخيما لشأنها فان الانتقال الى الخطاب مشير الى ان الامر
بالعبادة هو الاهل للمخاطبة هذا ايضا بيان لنكتة خاصة وكذا قوله وجبر الكلفة العبادة بلذة المخاطبة فان المولى اذا اراد ان يكلف
عبده تكليفا شاقا فخاطبه في ذلك من غير واسطة كان ذلك عليه اخف واهون خلاصة الكلام في هذا المقام ان رسول الله ع م خوطب
بذكر فرق المكلفين على سبيل الغيبة التي كانت مناسبة وهم كانوا كالسامعين فغير اسلوب الكلام من الغيبة للخطاب لما ذكر من الوجوه
ويا حرف وضع لنداء البعيد هذا مذهب صاحب الكشاف واما عند ابن الحاجب فلنداء القريب والبعيد لانها لطلب الاقبال مطلقا
وقد ينادي به القريب اخراجا للكلام على خلاف مقتضى الظاهر تنزيلا له اي القريب منزلة البعيد لوجوه اما العظمة المراد بعظم المنادى
بفتح الدال كونه عظيم الشان وعند المنادي بكسر الدال نفسه قصيرا بعيدا عنه كقول الداعي يا رب يا الله فان الداعي يستقصر نفسه ويستبعدها عن
حضرة المدعو   ليس هذا النداء من اقسام النداء التي ذكر من قبل وهو اقرب اليه من حبل الوريد الوريد عرقان مكتنفان ناحيتي العنق
مما يلي مقدمه وهذه الاضافة كاضافة لجين الماء اي من قبيل اضافة المشبه الى المشبه به ليس قرب الله تعالى قرب مكان كما بين في سورة ق

ولغفلة وسوء فهمه نحو السمع ايها الغافل ويجوز ان يدخل فيه النايم والساهي ويجوز ان يكون الآية وساير نداء الله تع عبارة من هذا القبيل
اولاعتناء بالمدعو له وزيادة الحث عليه يعني انه يبلغ من علو الشان الى حيث ان المخاطب لا يفي بما هو حقه من السعي وان بذل
وسعه واستفرغ جهده فكانه بعيد غير ملاحظ له وهو اي يا مع المنادى جملة مفيدة وكان ينبغي ان لا يكون كذلك لان لا ياتي
الكلام من حرف واسم لكنه وقع لانه اي يا نايب مناب فعل اي انادي وهو ادعو ولا يلزم ان يعمل عمله وهو النصب لان النيابة لا تقتضيه
كذا قال المحشي هذا مذهب الاكثرين واما عند البعض فالعامل هو حرف النداء النيابة مناب الفعل وميل الشيخ عبد القاهر الى هذا
المذهب على ما نقله صاحب الضوء في شرح المصباح وأي جعل وصلة وسيلة الى نداء المعرف باللام كما ان ذو وصلة الى الوصف باسماء
الاجناس والذي وصلة الى وصف المعارف بالجمل فان ادخال يا عليه اي على المعرف باللام متعذر غير جائز لتعذر الجمع بين حرفي التعريف
كما لا يجوز اجتماعهما فانهما اي يا واللام كمثلين فلا يجوز اجتماعهما انما قال كمثلين لان يا ليس موضوعا للتعريف حقيقة ولهذا يعرف
المنادى منصوب على انه مفعول ثان لاعطي والمراد بحكم المنادى هو البناء على الضم نحو يا زيد واجرى عليه حكمه اي على اي المقصود بالنداء
الناس هنا وصفا حال موضحا وصف وصفا وحالا انه اي لا تعين لفظا اي وان كان في الحقيقة وصلة نداء المعرف باللام المقصود
بالنداء هو المعرف لانه لما وليه حرف النداء اعطي له حكم المنادى حيث بني على الضم ولما قطع عن الاضافة صار اسما مبهما محتاجا الى وصف موضح
فلذلك اجري عليه المقصود بالنداء حال كونه وصفا موضحا له والتزم رفعه اي رفع المقصود بالنداء وان كان تابعا مفردا والقياس
فيه جواز الوجهين اي الرفع والنصب نحو يا زيد الظريف والظريف اشعارا بانه المقصود بالنداء فكانه دخله حرف النداء وهو المنادى
حقيقة وانتحت اي الاقحام ادخال الشيء في شيء بشدة وعنف فيه اشارة الى ان ما بين الصفة والموصوف ليس موضع فكان الشيء
اجنبي ها التنبيه وخص ها التنبيه تاكيدا فان النداء ايضا تنبيه فبينهما مناسبة وتعويضا عما يستحقه اي من المضاف اليه
فكانه اضيف اليها واما اكثر النداء على هذه الطريقة وهي ان يجعل حرف النداء لفظ يا وان يجعل المنادى به باسم جنس توضيحا وان تقحم
ها التنبيه في القرآن نحو يا ايها الرجل ويا ايها الذين امنوا الاستقلال اي النداء على هذه الطريقة باوجه من التاكيد هي تكرار الذكر والايضاح
بعد الابهام واختيار لفظ البعيد في نداء القريب وتاكيد معناه بحرف التنبيه فانه يفيد ايقاظ المنادي والكل يفيد تقرير المراد
واثباته في الذهن كل ما نادى الله به عباده لفظ كل مبتدأ من حيث انه الضمير راجع اليه وانث باعتبار الخبر اعني لفظ الامور او باعتبار
انه عبارة عن امور عظام قوارع من حيث متعلق بقوله حقيق من حقها اي من شان الامور ان يتفطنوا لها ويقبلوا بها ويقبلون بالافعال
بقلوبهم عليها ويتوجهوا اليها توجها تاما واكثرهم عنها غافلون اما بنصب اكثر عطفا على اسم ان اي من حيث ان اكثرهم او بالرفع مبتدأ وهو
مع خبره جملة حالية او معترضة بين المبتدأ والخبر حقيق خبر المبتدأ بان ينادى له اي لاجل ما نادى الله به فالضمير في له راجع الى ما والاولى
الابلغ فالجملة الكبرى استيناف لبيان وجه كون الاستقلال باوجه من التاكيد علة موجبة لكثرة النداء على هذه الطريقة في القرآن
كانه قيل لم كان الاستقلال المذكور موجبا لكثرة النداء فاجيب بان كل ما نادى الله الخ لا يجري التعليل المذكور في قوله تع يا ايها النبي
ويا ايها المزمل ويا ايها المدثر فاعلم والجموع نحو الملائكة والرجال والنساء واسماؤها نحو الناس والقوم والرهط المحلاة باللام صفة
الجموع واسماؤها للعموم لما تقرر في الاصول ان الاصل في المعرف باللام اي الراجح هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز
ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بلا اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجه القرينة فالاستغراق هو
المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي
ويدل عليه وجوه ثلاثة حاصل الاولين الاستعمال وحاصل الثالث الاجماع واما الاول فنقول صحة الاستثناء منها فانه لا يكون الا من العام
اعترض اولا بان صحة الاستثناء موقوفة على العموم فاثبات العموم بها دور وثانيا بان المستثنى منه قد يكون خاصا اسم عدد مثل عندي
عشرة الا واحدا او اسم علم مثل كسوت زيدا الا راسه وغير ذلك مثل صمت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون
الاستثناء دليل العموم واجيب عن الاول بان العلم بالعموم ثبت بوقوع الاستثناء في الكلام من غير نكير فيكون مستندا الى الاستعمال وعن الثاني
بان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن عاما صريحا لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة
اي جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر واحاد هذا الجمع واما الثاني فقوله والتاكيد بما يفيد العموم وظاهر ان التاكيد
تقرير ما يفيده متبوعه كقوله فسجد الملائكة للعموم لما كان قوله كلهم واجمعون تاكيدا بل تاسيسا واما الثالث فقوله والاستدلال

كلهم اجمعون ولو لم يكن لفظ الملائكة

الصحابة بعمومها
شايعا ذايعا فانه استدلال ابي بكر رض بقوله عليه السلام الائمة من قريش حيث قال الانصار منكم امير ومنا امير بمحضر من جمهور الصحابة
فسلموه فحل محل الاجماع يعني ان جمهور الصحابة سلموا ان الجمع المعرف باللام وهو لفظ الائمة الواقع في الحقيقة يفيد العموم وانعقد عليه
اجماعهم فالناس لغا جزائية تقدير الكلام انه اذا ثبت بالوجوه المذكورة ان الجموع واسماءها المحلاة باللام للعموم فالناس لكونه اسم
جمع معرفا باللام يعم الموجودين وقت النزول لفظا تميز من النسبة في فوله يعم اي يعمهم بلا قرينة ومن سيوجد الى يوم القيامة لا لفظا اي لا بوضعه
بل معنى ومما دل عليه قوله لما تواتر من دينه عليه السلام ان مقتضى خطابه واحكامه شامل للقبيلين ثابت الى قيام الساعة معنى وقد تقرر في
الاصول ان خطاب المشافهة ليس خطابا لمن بعدهم وانما يثبت لهم الحكم بدليل آخر من نص او اجماع او قياس ومنه قوله عليه السلام حكمي على الواحد
حكمي على الجماعة الا ما خصه الدليل استثناء من الموجودين ومن سيوجد والمراد بمن خصه الدليل من لا يتهم الخطاب كالصبي والمجنون
وما روي مبتدأ ان صح رفعه خبره وهذا اشارة الى سوال يرد على الاستثناء بان ما روي دليل التخصيص بالكفار فلا يصح ما ذكرتم عن علقمة
متعلق بما روي والحسن البصري ان كل شيء اي خطاب وحكم نزل فيه يا ايها الناس فمكي ويا ايها الذين امنوا فمدني ان صح رفعه الى النبي عم
هذا اشارة الى الجواب فلا يوجب تخصيصه اي تخصيص الناس بالكفار يعني لا نم اولا انه مرفوع الى النبي عليه السلام بل هو موقوف على التابعين
المذكورين على رواية صاحب الكشاف وعلى عبد الله بن مسعود الصحابي على ما ذكره الزيلعي ولو سلم رفعه فلا يوجب تخصيصه بالكفار بل يعمهم
والمؤمنين فان اهل مكة لم يكونوا كافرين جميعا وان كونه مكيا لا يوجب كون الخطاب موجها الى من في مكة من الناس دون غيرهم و
اعترض على ما روي ايضا بان سورة البقرة مدنية فكيف يكون هذه الآية مكية واجيب بان كونها مدنية باعتبار التغليب الا ترى
ان سورة النساء مدنية اولها يا ايها الناس على انها لا ورود لهذا الاعتراض اصلا لانه لم يرو ان هذه الآية مكية او مدنية بل روي ان كل شيء نزل
فيه يا ايها الناس فذلك الشيء مكي وهو لا يستلزم كون الآية مكية وكذا المعنى في المدني فافهم اقول لم يسمع في الشرع حكم وخطاب تخصص
بكفار مكة فلا وجه للاستدلال بما روي عن علقمة والحسن على التخصيص والاوجه للجواب الثاني عن الاعتراض المورد على ما روي عن علقمة و
الحسن ان الله تع كان يخاطب المؤمنين قبل الهجرة بيا ايها الناس وعظمهم بعد الهجرة حيث خاطبهم بيا ايها الذين امنوا لكن هذا الوجه
يقتضي ان يكون الخطاب الوارد ههنا مختصا بالمؤمنين فتامل لما فهم من كلامه ان الكفار داخلون في الناس لانهم المامورين بالعبادة لزمه
ان يكونوا مكلفين بفروع الايمان من الصلوة والصوم وغيرهما حال الكفر وهو ليس بمذهب دفعه بقوله ولا امر بهم اي لا يوجب امرهم
بالعبادة حال كفرهم لانه باطل باتفاق بين الحنفية والشافعية كما اتفقوا على ان لا قضاء عليهم بعد الايمان وعلى انهم يواخذون
بترك اعتقاد الوجوب في العبادات وانما الخلاف في انهم هل يعذبون بترك الاصول ام لا فاختار الشافعية الاول والحنفية الثاني
ولما ورد ان المفهوم من قوله ولا امرهم بالعبادة ان الكفار لا يومرون بها والمفهوم من قوله فلا يوجب تخصيصه بالكفار انهم
يومرون بها كالمؤمنين وبينهما تناف ثم ان صيغة اعبدوا لما وضعت لطلب العبادة في المستقبل كانت حقيقة في حق
الكفار فان كانت موضوعة لطلب زيادتها والمواظبة عليها ايضا كانت في المؤمنين ايضا لان ازدياد العبادة والمواظبة
عليها عبادة لكن يكون استعمالها في اكثر من معنى واحد وذا لا يجوز عند ابي حنيفة وان لم يكن موضوعة لطلبها كانت
مجازا فيها فيكون استعمالها في الجمع جمعا بين الحقيقة والمجاز وذا لا يجوز اتفاقا دفع ذلك بقوله فان المامور به هو القدر المشترك
بين العبادة المعتبرة في حق الكفار والزيادة المعتبرة في حق بعض المؤمنين فيها العبادة والمواظبة المعتبرة في بعض آخر منهم
عليها اي العبادة يعني ان اعبدوا استعمل في الطلب الحال للعبادة في المستقبل لكن تلك العبادة من الكفار ابتداء عبادة ومن
بعض المؤمنين زيادة في عبادتهم ومن آخر مواظبة عليها وليس شيء من مفهوم الابتداء والزيادة والمواظبة داخلا في مفهوم اعبدوا
بل خارج من القرآن فلا جمع بين الحقيقة والمجاز بل لفظ اعبدوا استعمل في القدر المشترك اي في المعنى الواحد فالمطلوب في الحال هو الشرع فيها لا في الحال
بل بعد الاتيان بما يجب تقديمه من المعرفة والاقرار بالصانع فلا تنافي بين العبارتين فان من لوازم وجوب الشيء وجوب ما لا يتم به فكانه
قيل لهم حصلوا ولا شرطها ثم ائتوا بها كما اذا امر المحدث بالصلوة كان في ضمنه امر بالوضوء ايضا وكما ان الحدث لا يمنع وجوب الصلوة
فالكفر لا يمنع وجوب فعل العبادة بل انما يمنع نفس العبادة بل يجب تقديم رفع الكفر اولا واشتغالا بالعبادة عقيبه عقيب الرفع ولا
استحالة في ذلك وانما المستحيل ان يومر بايقاع العبادة حال انتفاء شرايطها فان قيل صيغة اعبدوا موضوعة لطلب العبادة
فيلزم المحذور ان قلنا قد ذكرنا انها موضوعة للقدر المشترك وهو معنى واحد فليس هنا اشتراك ولا مجاز كما اذا قلت للساكن والمتحرك تحرك

لما لم يصلح المثل للخطاب فالمعدوم اولى

من الكفار

يكون المطلوب من الساكن ابتداء الحركة ومن المتحرك ازديادها والمواظبة عليها لان الحركة عند السكون احداث وعند الحركة دوام ومن المؤمنين عطف على قوله ومن الكفار ان المطلوب من المؤمنين ازديادهم وثباتهم عليها فلا يبعد ان يقال انه تعالى لما عدد فرق المكلفين من المؤمنين المخلصين والكافرين المجاهرين والمنافقين المذبذبين واقتصر ذكر المؤمنين على الطبقة العالية منهم وهم المتقون الموصوفون بما ذكر في صدر السورة والمطلوب اما الزيادة او الثبات على العبادة ومن الكافرين احداثها بعد الايمان ومن المنافقين ايجادها بعد الاخلاص في الايمان وانما قال ربكم تنبيها على ان الموجب للعبادة هي الربوبية وفي بعض النسخ هي التربية فان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بعليته قيل كون موجب العبادة هي التربية انما هو بالنسبة الى من يكون نظره اولا الى النعمة وثانيا الى المنعم واما بالنسبة الى من يكون نظره اولا الى المنعم ومنه الى النعمة فالموجب للعبادة هو الاستغراق في بحار جمال ذات المنعم وجلاله واعظم سلطانه ولا حاجة الى باعث آخر يدعو الى العبادة واعلم انه تعالى لما مدح المؤمنين وذم الكافرين والمنافقين ثم امرهم بعبادته وهي موقوفة على معرفة وجوده ووضع النبوة والمعاد لان اصول الاسلام هذه الثلثة لزمه بيانها فبدأ اولا باثبات الصانع وتوحيده وبين ذلك بخمسة انواع من الدلايل اولها انه تعالى استدل على التوحيد بانعامهم حيث قال الذى خلقكم قيل انه تعالى لما امر المكلفين بعبادة عرفهم بالربوبية والتخليق ليعرفوا بابادره فانه مالية له ليعرفها الا ترى ان فرعون لما سال موسى عليه السلام عن الماهية بقوله وما رب العالمين قال رب السموات والارض عرف الله تعالى بكونه رب السموات والارض وانهم لما علموا ان الله تعالى خالقهم تعالى ذكر تعريفا لهم اولتذكيرهم بذلك نعمته عليهم فالموصول مع صلته على ختيار المص منصوب المحل صفة جرت عليه اى الرب للتعظيم اى صفة مادحة اذ لا اشتباه في الرب المضاف الى الكل الذي يكون للتقييد والتوضيح فانه تعالى هو الذي اعتقد الجميع ربوبيته واعترفوا بها لانا لا نحمل على التقييد انما يصح اذا كان الموصوف محتملا غير ذلك المقيد ولفظ الرب لا يحتمل غير الرب الحقيقي بالنسبة الى الجميع والتعليل اى لبيان علة كونه ربا لهم فان قيل فما الفايدة في قوله والذين من قبلكم وخلق الله تعالى الذين قبلهم كيف يكون علة لكونه ربا لهم قلنا هو لبيان ربيته لابائهم الا قدمين كانه قيل اعبدوا ربكم ورب آبائكم الاولين فهذا دليل آخر له تعالى ويحتمل التقييد والتوضيح كما يحتمل ان يكون صفة مادحة ان خص الخطاب بالمشركين واريد بالرب لكم من الرب الحقيقي اى في نفس الامر فليس هذا مقابل المجازي فان ما يسمونه ربا حقيقة عندهم والالهة التي يسمونها اربابا فانهم يعتقدون ان الله هو رب الارباب وان الهتهم شفعاء عنده فيحتمل ان يراد بالرب الذي اضيف اليهم ما جعلوه اصلا في الربوبية لان النظر الى حالهم يقتضي العموم فان استعمال الرب في غيره تعالى كان شايعا فيما بينهم موجبا للاحتمال ولذا عقب السحرة قولهم امنا برب العالمين بقولهم رب موسى وهرون دفعاله وان الاصل في الصفة هو التوضيح والتخصيص فلا يعدل الا للضرورة قيل لفظ الاحتمال يوهم بظاهره ان يكون الاحتمال المذكور مرجوحا بالنسبة الى غير المذكور وهو احتمال كون الصفة للتعظيم على تقدير ان يخص الخطاب بالمشركين وليس كذلك اقول الواو العاطفة في قوله ويحتمل تدل على جواز الاحتمال الغير المذكور فالمعنى يحتمل التعظيم ويحتمل التقييد والمتبادر من هذه العبارة هو التساوي كما في قولهم الخبر يحتمل الصدق والكذب والخلق في الوضع العام ايجاد الشيء على تقدير واستواء عطف تفسير اى تسوية ومنه قوله تعالى احسن الخالقين اى المقدرين وقوله وتخلقون افكا اى تقدرون كذبا وقوله واذ تخلق من الطين اى تقدر ومنه ما يقال خلق الاديم اذا قدره قبل القطع واصله بحسب اللغة التقدير وهذا احسن من قول صاحب الكشاف والخلق ايجاد الشيء على تقدير واستواء يقال خلق النعل اذا قدرها وسواها بالمقياس والخلق بالنسبة اليه تعالى لا يقتضي التكميل المراد بالنسبة اليه ايجاده مع الحكمة فان الله تعالى قدرهم حين انشاهم بموجب الحكمة والمصلحة وقيل المراد بالخلق الاختراع والابداع لانه تعالى اخترع خلقهم على مشيته من غير سبق مثال والخلق بهذا المعنى له تعالى ولهذا قال افمن يخلق كمن لا يخلق ولما كان اطلاع كل واحد على نفسه اقدم على اطلاعه على غيره قدم هذا الدليل ثم يتلوه الاطلاع على الاصول ولذا عقبه بقوله والذين من قبلكم المختار عند المص انه ليس المراد بهم ذوي العقول من الآباء والاجداد والامهات اذا الاستدلال على علمه تعالى بالتعميم اولى ولهذا قال حسنا ولكل ما يتقدم الانسان بالذات المتقدم بالذات بغيره ما يتفرع الغير بارتفاعه بلا عكس كالحيوة مع العلم وفيما نحن كالروح مع الانسان على القول بخلقه حين يكمل خلق البدن لا قبله او الزمان كتقدم السموات والارض والعناصر وما يتولد منها على الانسان اقول القول بالتقدم بالذات مما ذهب اليه الحكماء لا اهل السنة فلا وجه لتفسير القرآن العظيم به وهو منصوب معطوف على الضمير المنصوب في خلقكم فقوله من قبلكم صلة الذين فيتعلق بمحذوف اى وخلق الذين خلقوا من قبل خلقكم اقول هذا ظاهر يدل عليه السياق وقول بعض الفضلاء

ودخلت من على الزمان اذا التقدير من زمن قبل زمان خلقكم قول بلا دليل وقرينة كما لا يخفى ولما حكم المص بان قوله تعالى الذى خلقكم صفة لما قبله وقد تقرر ان الصفة يجب ان تكون معلومة للمخاطب مقررة عنده ولذا قالوا الاخبار بعد العلم بها اوصاف والاوصاف قبل العلم بها اخبار والمشركون المخاطبون ههنا منكرون ورد ان يقال كيف يصح الوصف فاجاب عنه بقوله ولعلها خرجت مخرج المقرر عندهم لوجهين ذكر الاول بقوله اما لاعترافهم به فيكون اخراجا للكلام على مقتضى الظاهر كما قال ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وذكر الثاني بقوله او لتمكنهم من العلم به بادنى نظر فيكون اخراجا للكلام على خلاف مقتضى الظاهر فان العالم كما ينزل منزلة الجاهل لعدم جريه على مقتضى العلم فيلقى اليه الكلام كما يلقى الى الجاهل كذلك ينزل غير العالم منزلة العالم فيلقى اليه الكلام كما يلقى الى العالم اقول الجملة ان كانت معلومة مقررة عندهم يكون الوجه الثاني حشوا وان لم تكن معلومة مقررة لا يصح الاول وقرئ من قبلكم بفتح الميم ولما كان فيه نوع اشكال وهو ان فيه اجتماع الموصولين على صلة واحدة والموصول الثاني مع صلته مفرد فلا يصح ان يكون صلة للاول اراد دفعه فقال على اقحام الموصول الثاني وهو من بين الاول اى الذين وصلته اى الذى من قبلكم تأكيدا قال المحشي لكن يرد عليه ان التأكيد ان حمل على المصطلح فان كان لفظيا وجب كونه باعادة اللفظ الاول كما في قول جرير وان كان معنويا كان بالفاظ مخصوصة مع ان النحاة قد نصوا على امتناع تأكيد الموصول قبل تمامه بصلته وان حمل على غير المصطلح احتيج الى بيان وجه اجتماع الموصولين وغاية ما يقال فيه انه تأكيد لفظي لكنه عدل عن اللفظ الاول الى ما هو بمعناه احترازا عن شناعة التكرار فالوجه ان يجعل من زائدة على مذهب الكسائي او موصوفة بالظرف خبر المبتدا محذوف اى الذين هم اشخاص واناس كاينون قبلكم وفيه تعظيم لشانهم بالابهام وايذان بان خلقهم ادخل في القدرة او موصولة بالظرف كذلك اى الذين هم الذين قبلكم اقول قد تقرر في موضعه ان زيادة من تفيد التأكيد من جهة المعنى فان كلمة من مثلا في قولك ما جاءني من احد زايدة اذ اصل المعنى ما جاءني احد لكن بينهما فرق فان ما جاءني من احد اكد منه فالمراد ههنا ليس التأكيد المصطلح ونص النحاة بامتناع تأكيد الموصول قبل تمامه بصلته في المصطلح بل المراد بالتأكيد ان اجتماع الموصولين ارتكاب بزيادة لافادة تأكيد من جهة المعنى على ان قوله احترازا عن شناعة التكرار يقتضي ان لا يصح التأكيد اللفظي الاصطلاحي باللفظ الاول للعلة المذكورة ولم يقل به احد كما اقحم جرير قدمر بيان الاقحام من قبل فتذكر يا تيم تيم عدي لا ابا لكم تمامه لا يلقينكم في سوءة عمر تيم الثاني مفعول اقحم على الحكاية بين تيم الاول وبين ما اضيف تيم الاول اليه وهو عدي اعلم انه لابد لنا ان لا نبين اولا معنى الشعر ثم الاستشهاد فالمراد بتيم قبيلة من اولاد تيم بن عبد مناة بن اد ابن طابخة وهم قوم عمر بن لجاء وعدي اخو تيم ولا ابا لكم دعاء عليهم وهو كلمة ذم او دعاء لهم وهو كلمة مدح ومعنى لا يلقينكم لا يوقعنكم عمر في مكروه بتعرضه لهجوي وهو في الظاهر نهي لعمر لكن المراد نهي قومه عن ان يخلوا بينه وبين هجو جرير لان عمر بن لجاء اراد بهجو جرير فخاطب جرير قومه اي قبيلة تيم كانه قال لهم لا تتركوا عمر ان يقول شيئا في هجوي فانه لو قال ذلك لاصابكم شر بسببه فالمعنى امنعوا عمر عن هجوي حتى [illegible] وانتهاء دفينا اقحم تيم الثاني بين تيم الاول وما اضيف اليه وهو عدي المذكور فان تيم الاول مضاف الى عدي وتيم الثاني مقحم بينهما وانما جاز حذف التنوين من الثاني وان لم يكن مضافا لان التأكيد اللفظي في الاغلب حكمه حكم الاول وحركته حركته اعرابية كانت او بنائية فكما حذف التنوين من الاول حذف من الثاني وجاز الفصل بين المضاف والمضاف اليه في حال السعة بتيم الثاني وهو ليس بظرف مع انه لا يجوز الفصل بينهما الا في حال الضرورة وبالظرف خاصة لانه كرر الاول بلفظه وحركته بلا تغيير صار كان الثاني هو الاول بعينه فلم يعد فاصلا والاية من هذا القبيل فانه اقحم الموصول الثاني بين الاول وصلته مع شدة الاتصال بينهما والتنظير انما يصح ان لو اعتبر تيم الاول مضافا الى عدي المذكور واما اذا اعتبر تيم الاول منادى مفردا موصوفا مبنيا على الضم واعتبر تيم الثاني منادى مضافا حذف حرف ندائه او تأكيدا تابعا لمحل الاول او اعتبر مضافا الى عدي المحذوف وتقديره يا تيم عدي تيم عدي حذف عدي الاول لدلالة الثاني عليه فلا يصح التنظير وحذف التنوين من الثاني لكونه مضافا اصالة وما ذكرنا من الوجوه مرموز في الكافية مذكور في شروحه لعلكم تتقون اعلم ان كلمة لعل موضوعة لانشاء توقع امر فان كان ذلك الامر نافعا فتوقعه يسمى الترجي وان كان ضارا فتوقعه يسمى اشفاقا ثم كل من الترجي والاشفاق قد يكون من المتكلم وهو الاصل لان معنى الانشاء قايم به كما في قولك لعل زيدا يكرمني ولعله يهينني وقد ~~يكون من المتكلم وهو الاصل لان معنى الانشاء قايم به كما في قولك لعل زيدا يكرمني ولعله يهينني~~ وقد يكون من المخاطب لتنزيله منزلة المتكلم في التلبس التام بالكلام كقوله تعالى فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى فان التوقع حال موسى وهرون عليهما السلام لاستحالته

عليه تع وما يدريك لعل الساعة قريب فانه للاشفاق من المخاطب وقد يكون من غير هما من له تعلق بالكلام بوجه ما كما في قوله تع فلعلك
تارك بعض ما يوحى اليك على احد الوجهين والمعنى ح انك قد بلغت من التهالك على ايمانهم مبلغا يرجون ان تترك بعض ما يوحى اليك
وقد يجي للاطماع ومعنى الاطماع الايقاع في الطمع وهو انما يكون من المتكلم بالنسبة الى غيره ثم ان صاحب الكشاف جعل كلمة لعل في الاية متعلقة
بخلقكم دون اعبدوا والتزم تع منع كونها مستعملة في شي من تلك المعاني المذكورة اذ لا يتصور الترجي من المتكلم لاستلزامه عدم العلم
بعواقب الامور ولا من المخاطبين اذ لا شعور لهم حال خلقهم بالتقوى فلا رجاء منهم ولا الاشفاق ولا يصح ارادة الاطماع لانه انما
من المتكلم وفي فعله والتقوى ليس فعل الله تع واعترض بان انتفاء الشعور انما يمنع حين الخلق نفس التقوى لا تقدير ارادته وجب
بانه لا يمكن تقدير ارادته منهم وعاد المعترض قائلا بان كونهم مقدرين الارادة بفتح الدال بتقدير الله تع ممكن كما في قوله تع وبشرناه
باسحق نبيا اى مقدرا نبوته بفتح الدال واجيب بان المقدر حال الخلق تقويهم لا الارادة وذهب صاحب الكشاف الى انها في
هذه الاية استعارة من معنى الترجي للحالة الشبيهة به والمص جوز ان تكون كلمة لعل للترجي وجعلها اولا متعلقة باعبدوا حيث قال
حال من الضمير في اعبدوا واعترض عليه بانه لا وجه لتعلقه عن الاقرب بالابعد وتوسيط بين العصا ولحائها فان الذي جعل لكم
الارض فراشا موصول بربكم صفة او مدحا منصوبا او مرفوعا فيكون حاصل الكلام بمنزلة ان يقال اعبدوا ربكم الخالق منه التقوى الرازق
بتوسيط الحال من فاعل عبد بين وصفي مفعوله على ان تقييد العبادة برجاء التقوى ليس له كثير معنى بل ليس معنى لطيفا مطلوبا وانما
المطلب تقييدها بنفس التقوى واقترانها او برجاء ثواب التقوى قال المحشي وانت خبير بانه وارد على تقدير جعل الذي جعل لكم موصولا
بربكم لا على تقدير جعله مبتدا خبره فلا تجعلوا كما سياتي او جعله مفعول تتقون كما سيذكره اقول وانت خبير بان التقديم اما
الترجيح والاختيار والمص يقدم ذكر كون الذي جعل لكم موصولا بربكم حيث يقول صفة ثانية والاعتراض على ما اختاره وارد كما اعترف
به والاحسن في الجواب ان يقال الحكمة الالهية من بعثة الرسل وانزال الكتب بل من خلق الجن والانس هي العبادة وحصول التقوى فخلاصة
الكلام في هذا المقام يا ايها الناس اعبدوا ربكم لعلكم تتقون وذكر الوصفين لاقتضاء السوق او لغيره كما عرفت من قبل والتوسيط
بالحال المهم ذكرها بين الشيئين المذكورين استطرادا ليس بقبيح واما قول المعترض على ان تقييد العبادة برجاء التقوى الخ فمدفوع
بقول المصنف كانه قال اعبدوا ربكم راجين ان تنخرطوا في سلك المتقين الفائزين بالهدى في الدنيا والفلاح في العقبى المستوجبين
على صيغة التثنية صفة الهدى والفلاح بمعنى المفيدين للاستحقاق لجوار الله تع اى التقرب منه والقبول عنده لا يقال ان هذه
القيود لا تفهم من الاية لانا نقول التقوى المطلق يحمل على الكمال فالمراد هو التقوى المحمول على اقصى مرتبة المستتبع للمطلب الاعلى
وهو القبول عنده تع وظاهر ان لهذا الوجه معنى كثيرا ولطيفا مطلوبا منه اى بجعل حالا من فاعل اعبدوا وعلى ان التقوى
منتهى درجات السالكين وهذا المعنى مستفاد من جعل رجاء التقوى او الجماعة علة غائية لان الحال قد تجي للتعليل نحو ضربت
تحو زيدا موديا وهو التقوى المراد هنا التبرا اى اظهار البراءة من كل شي سوى الله مائلا الى الله تع وعلى ان العابد عطف على
قوله على التقوى يعني ونبه ايضا على ان العابد ينبغي على ان العابد ان لا يغتر بعبادته ولا يقطع بنيله الى درجة التقوى المفيد
للقرب والقبول عنده وهذا المعنى مستفاد من كلمة لعل الدالة على عدم القطع بحصول المرجو ويكون اى العابد ذا خوف ورجاء
كما قال تع يدعون ربهم خوفا وطمعا يرجون رحمته ويخافون عذابه ولهذا قيل ينبغي ان يكون العبد العابد بين الخوف والرجاء وقيل
للخوف والرجاء كالجناحين للطير لا يتم الا بهما والمص لما جعل قوله تع لعلكم تتقون متعلقا باعبدوا بذكر كونه حالا من الضمير فيه
جعله ثانيا متعلقا بخلقكم حيث قال او عن مفعول خلقكم عطفا على قوله عن الضمير والمعطوف عليه يعني انه حال عن مفعول خلقكم وعن الذي
عطف عليه وهو قوله الذين من قبلكم على معنى انه خلقكم لا على معنى ان زمام الاختيار في يد العباد كما ذهب اليه المعتزلة وصرح به صاحب
الكشاف ومن قبلكم عطف على الضمير المنصوب والحال انتم واياهم في صورة من يرجى منه التقوى على انه يقول لترجح امره اى امر التقوى بتاويل
الانعقاد والمذكوران المرجو حقيقة بالنظر الى المرجو منه باجتماع اسبابه وهي النعم الظاهرة والباطنة وما نصبه من الادلة العقلية و
النقلية وكثرة الدواعي اليه وهي ما وعد به واوعده من المرغبات على الطاعات والزواجر عن المعاصي والمخالفات فكلمة لعل على هذا ايضا
حقيقة في معناها وهو الترجي وليس باستعارة كما ذهب اليه صاحب الكشاف لان الترجي من غير المتكلم والمخاطب يعني ان من شانكم وشانهم
ان يرجو كل راج منكم ومنهم التقوى وهذا المعنى لا يستلزم تشبيهه تع بالمرتجي ولا تعيين ان الراجي من هو وهذا معنى ما قال ابن عطية نحو

تعلقها

تعلقها بخلقكم لان كل مولود لما ولد على الفطرة كان بحيث ان تامله كل متامل يرجو ويتوقع ان يكون متقيا قال بعض المتاخرين لا
تعلقها بخلقكم لان الذي سيق الكلام لاجله هو الامر بالعبادة وذكر الموصول وصلته لما قصد بالتبع فلم يجي الوصول ليحدث عنه
وكذا صلته كيف وهي لتتميم ما قبلها فلا يناسب ان يتعلق بها الترجي بخلاف اعبدوا فانها المفتتح بها اولا والمطلوبة من المخاطبين
اقول ان اراد به الرد على المص فلا ورود له اذ حاصل ما ذكره ان تعلقها به غير مناسب والمص يقول ولذا اخره وان اراد الرد عليه وعلى صاحب
الكشاف بان غير المناسب لا يصح ارادته فهو مردود اذ قد يراد الاحتمال المرجوح والمص ذكره على وجه ذكره صاحب الكشاف بل على وجه
يرده مذهبه وهذا المحل من جملة ما دققه المص فتامل ولما ورد على هذا الوجه انه تع كما خلق المخاطبين حال كونهم في صورة من يرجى
منه التقوى كذا خلق الذين من قبلهم ومن سيوجد بعدهم الى قيام الساعة حال كونهم في تلك الصورة فلم قصر الكون في تلك الصورة على
المخاطبين حيث قال لعلكم تتقون دفعه بانه لم يقصر عليهم فقال وغلب المخاطبين على الغائبين في اللفظ حيث اطلق اللفظ الموضوع
للمخاطبين عليهم وعلى الغائبين والمعنى على ارادتهم جميعا لا على ارادة المخاطبين فقط قيل فيه اشكال وهو ان المص عمم اولا قوله تع
والذين من قبلكم لغير ذوي العقول ثم اعتبر تغليب المخاطبين على الغائبين فلزم منه ان يكون ما سوى الانسان من الجماد والحيوان مخلوق
في صورة من يرجى منه التقوى ايضا واجيب بان كلامه مبني على ان الغائبين بالغائبين بدلالة العقل وقيل تعليل للخلق عطف قوله
حال من الضمير او مفعول خلقكم يعني ان ابن الانباري وطائفة من اهل العربية قالوا ان لعل قد يكون بمعنى كي حتى حملوا عليه كل صورة
امتنع فيها الحمل على الترجي سواء كان اطماعا مثل لعلكم تفلحون او لا نحو لعلكم تعقلون تشكرون ولعلكم تتقون اى خلقكم لكي تتقوا كما قال
وما خلقت الانس والجن الا ليعبدون والمراد بيان الحكمة والمصلحة وهو ضعيف اذ لم يثبت في اللغة مثله لانهم ان ارادوا انه حقيقة
في معنى كي فلا بد من النقل عن ائمة اللغة ولم ينقل وان ارادوا انه مجاز فيه فلا بد للمصير اليه من العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي
اذ لم يثبت عند اهل اللسان استعمال اللفظ في غير ما وضع له بلا علاقة بينه وبين ما وضع له فان قيل ان المص وصاحب الكشاف
وغيرهما من المفسرين قد فسروا العل بكي في مواضع كثيرة قلنا ذلك لوجود علاقة او لبيان حصول المعنى والاية الظاهر ان المراد بها قوله
تع يا ايها الناس اعبدوا ربكم الى قوله فلا تجعلوا لله اندادا تدل على ان الطريق الى معرفة الله تع اى التصديق بوجوده والعلم على
الله بوحدانيته وهذا العلم انما يتحقق بعد التصديق بوجوده واستحقاقه للعبادة عطف على وحدانيته النظر جبران في صنعه النظر
بمعنى الفكر والاستعمال يوه والاستدلال كعطف تفسير له بافعاله وآثاره وجه دلالتها على ما ذكر انه تع الام بعبادة الرب الموصوف بالصفات
السابقة ثبت وجوب عبادته والعلم بها يتوقف على التصديق بوجوده كاستحالة العبادة بالمعدوم وعلى التصديق وعلى التصديق
بوحدانيته لان العلم بالرب المخصوص لا يمكن بدون التصديق بوحدانيته وعلى التصديق باستحقاقه للعبادة وهو ظاهر والامر بالشي امر
لما يتوقف ذلك الشي عليه كالامر بالصلوة فانه امر بتقديم الطهارة فيكون كل من التصديقات المذكورة واجبا ولما لم يكن
تلك التصديقات ضرورية حاصلة بدون النظر والاستدلال اردف الله تع الامر بما يدل على وجوده ووحدانيته واستحقاقه للعبادة من خلقه
الانفسي والآفاقي وقد ذكر من الاولى دليلين ومن الثانية ثلثة حيث قال اولا خلقكم وثانيا والذين من قبلكم وثالثا جعل لكم الارض
فراشا ورابعا والسماء بناء وخامسا وانزل من السماء ماء الخ ولهذا الترتيب سبب ان اقرب الاشياء الى الانسان نفسه وعلم الانسان
باحوال نفسه اظهر من علمه باحوال غيره فلذا قدم ذكر الانسان ثم ثناه باحوال اصوله ثم ثلث بالارض لانها اقرب الى الانسان من السماء ومعرفته
بحالها اكثر من معرفته بحال السماء وانما قدم ذكر السماء على نزول الماء وخروج الثمار بسببه لان ذلك كالاثر المتولد من السماء والارض
الثاني ان خلق المكلفين احياء قادرين اصل لجميع النعم والانتفاع بالباقي بعده ولذا قدم الفروع على الاصول اقول الظاهر من ذكر وجه
الدلالة ان موضع ذكر قول المص فالاية تدل على ان الطريق الخ قبيل قوله تع فلا تجعلوا لله اندادا لانه بعد ذكر الوجوه للخمسة يظهر وجه
الاستدلال والدلالة لا يقال لعل المص التنبيه بالاية على ما ذكره من الدلالة لانا نقول موضعه قبيل قوله تع الذي خلقكم وان العبد لا يستحق
هذه الجملة عطف على قوله ان الطريق الخ بعبادته عليه اي على الله تعالى ثوابا في الآخرة يعني وجه الدلالة بقوله فانها اي العبادة لما وجبت عليه
اي على العبد شكرا لما عدده عليه من النعم السابقة وذلك من حيث انه تع رتب الامر بالعبادة على اتصافه بتلك الصفات وهي تذكر جلائل
نعمه تع وترتيبه الحكم على الوصف المناسب مشعر بالعلية فهو اى العبد كاجير اخذ الاجر قبل العمل فلا يستحق على المستاجر شيئا
آخر بعد الفراغ عن العمل الواجب عليه فالثواب في الآخرة فضل محض اقول ظاهر كلامه يشعر بان العبد العابد يؤدي بعبادته شكر النعم الجلائل

عطف م

الثالث م

الاول م

كالاجير الذي اخذ الاجرة قبل العمل ثم اداه ، وذلك محل بحث ولي ان العبد بعبادته لا يقدر على اداء شكر النعم فضلا عن ان يستحق الثواب
فالعبد لا يودي ما وجب عليه والله الكريم يقبل القليل في مقابلة الكثير ويفضل بمن عنده الثواب الجزيل الذي جعل لكم الارض فراشا
وهو اسم لما يفرش كالكتاب بمعنى المكتوب ويراد به المستقر صفة ثانية لقوله ربكم اما للتعليل او التعظيم واما للتقييد والتوضيح على ما
في الذي خلقكم او مدح منصوب بتقدير امدح او اعني او مرفوع على انه خبر مبتدا محذوف اي هو الذي او خبر مبتدا محذوف لكن لا
او مبتدا خبره فلا تجعلوا ولما ورد عليه ان الجملة اذا وقعت خبرا لا بد فيها من عائد فكان الظاهر ان يكون بدل له دفعه المحشي
وغيره بان هنا من وضع المظهر موضع المضمر تعليلا للنهي وتقبيحا للحال من اشرك واذا كان الاسم الظاهر عبارة عن المبتدا لا حاجة الى العائد
هذا فلا وجه لقول بعض المتاخرين وفيه ضعف للربط بالاسم الظاهر وقال المحشي اورد عليه ان صلته ماضية فلم يشبه الشرط فلا يدخل الفاء
في خبره واجاب عنه الفاضل الرضي قد صرح بان الموصول قد يكون خاصا وصلته ماضية مع دخول الفاء في خبره كقوله تعالى ان الذين
فتنوا المومنين والمومنات ثم لم يتوبوا فلهم عذاب جهنم هذا فلا وجه لقول بعض المتاخرين وفيه ضعف لمعنى الصلة فلا يناسب
دخول الفاء في الخبر قال المحشي الاحسن ان يجعل مفعول تتقون كما لا يخفى على ذوق ورد بانه يفوت التعميم والمبالغة المستفادان
من حذف مفعول تتقون فان المعنى تتقون وتبرؤن كل شي سواه وتتوجهون بشراشركم الى جناب قدسه والانقطاع على
هذا الوجه منتهى درجات السالكين كما مر وجعل من الافعال العامة كفعل وعمل وحصل فان الجعل يتحقق في ضمن جميع الافعال
الخاصة نحو ضرب اي جعل الضرب وقام اي جعل القيام وذهب اي جعل الذهاب تجيء على ثلثة اوجه احدها ان يكون من افعال
المقاربة بمعنى صار وطفق ضم صار الى طفق مع ان صار ليس من افعال المقاربة اشارة الى ما ذكره بعض النحاة من ان
افعال المقاربة ثلثة اقسام الاول ما وضع لطمع حصول مضمون الخبر مطلقا نحو عسى الله ان يدخلني الجنة والثاني ما وضع لدنو
حصول الخبر نحو كاد العروس ان يكون اميرا والثالث ما يفيد شروع فاعله في مضمون الخبر نحو جعل الفاسق يشتمني وافعال المقاربة
حقيقة هي الثاني واطلاق افعال المقاربة على الباقي اصطلاح فلا تتعدى اصلا كقول اي الشاعر فقد جعلت ترعت قلوص
هي الشابة من النوق بني سهيل لهم قبيلة من الاكوار جمع كور بالفتح بمعنى جماعة كثيرة من الابل حال من قلوص مرتعها قريب
جملة اسمية خبر لجعلت والمعنى ترعت قلوصهم ان تكون قريب المرتع وبمعنى وجد فيتعدى الى مفعول واحد كقوله تعالى وجعل
الظلمات والنور ويجي التفصيل في سورة الانعام ان شاء الله تعالى وبمعنى صير ويتعدى الى مفعولين كقوله جعل لكم الارض مفعوله الاول وفراشا
مفعوله الثاني ويحتمل ان يكون من الاستعمال الثاني وفراشا حالا مقدرة ولكم على التقديرين متعلق بجعل اي لاجلكم والتصيير يكون
بالفعل تارة نحو جعلت الفضة خاتما والاية من هذا القبيل وبالقول نحو جعلت زيدا اميرا اي يكون في القول بانه اشجع الفلاني على
صفة كذا قولا غير مستند الى دليل او العقد اي باعتبار كونه على صفة كذا اعتقادا غير مطابق للواقع وقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين
هم عباد الرحمن اناثا يحتمل ان يكون بمعنى التصيير القول اي سموهم اناثا او بالاعتقاد اي اعتقدوهم اناثا اخرى وانما افرد
التصيير بالفعل وجمع بين القول والاعتقاد لان الاصل في التصيير ان يظهر اثره للعيون وهو ظاهر في الفعل ومعنى جعلها اي الارض
فراشا ان جعل الله تعالى بعض جوانبها بارزا عن الماء اذ لو كانت تحت الماء لم يمكن للانسان التعيش مع ما في طبعه اي للماء من الاحاطة
بها اي الارض ومع ما في طبع الارض من كونها تحت الماء لان الله تعالى جعل في طباع البسايط الكرية كما جعل فيها الحرارة والبرودة
واليبوسة والرطوبة فهذا يقتضي ان يكون الماء محيطا بالارض متصلة وصيرها عطف على ان جعل متوسطة بين الصلابة اي لم يجعلها
كالحجر والا لتعذر القعود عليها واللطافة اي لم يجعلها كالماء والا لغاص فيها الانسان حتى صارت مهيأة لان تقعدوا وتناموا عليها كالفراش
المبسوط وذلك اي كونها كالفراش المبسوط وذلك اي كونها كالفراش او جعلها فراشا لا يستدعي كونها مسطحة لان كرية شكلها مع عظم حجمها
واتساع جرمها لا يابى الافتراش عليها لان الكرة اذا كانت عظيمة كانت القطعة في امكان الاستقرار عليها كالجبل فانه وتد مع كونه
وتدا لا يمنع الافتراش لسعته فما ظنك بالارض الواسعة والسماء اي السبع بناء عطف على الاول قبة مضروبة عليكم اشارة الى
ان قوله تعالى بناء بمعنى وانه صفة لمحذوف وموقعه وهي اي القبة هي المستديرة من الخيام شبهت السماء بها والسماء اسم جنس يقع
على الواحد كما في قوله تعالى ولقد زينا السماء الدنيا والمتعدد كما في قوله تعالى ثم استوى الى السماء فسويهن والمراد السموات السبع وكذا
فيما نحن فيه كالدينار والدرهم وقيل جمع سماءة مثل عباء وعباءة ويناسبه كون البناء في الاصل مصدرا يتناول القليل والكثير والبناء

مصدر

مصدر سمي به المبني بانه الفعال بمعنى المفعول كثير بيتا مو من الطين واللبن والشعر وغير ذلك كان او قبة هي مثل الخيمة في الاعتدال
او خباء وهو من الصوف والوبر للتشبيه لان الشعر يكون على عمودين او ثلثة وما يكون اكثر من ذلك فهو بيت وقيل هو اعم من الكل
قال في الكشاف وطرافا وهو ما كان من الاديم ومنه اي من البناء بمعنى ضرب ما يصلح للسكنى بنى على امراته كناية عن الدخول بها ووجهها
ما ذكره بقوله لانهم كانوا اذا تزوجوا ضربوا عليها خباء جديدا فاطلق البناء على الدخول بطريق الكناية اي اطلاق لفظ اللازم
لا انتقال منه الى الملزوم وانزل من السماء متعلق بانزل او بمحذوف في حال ماء يعني المطر فاخرج الاخراج حقيقته نقل الشي من
باطن ما يحيط الى خارجه وليس المراد هنا ذلك لان الثمرات ليست بموجودة في داخل الشي ليصح اخراجها اي نقلها منها الى خارجها
فالمراد خلقها فيها واظهارها منها وانما عطف اخرج على انزل بحرف التعقيب وان كان متراخيا لسرعة خروج النبات بالماء به الباء سببية
من الثمرات الثمرة في الاصل الشجرة ثم اتسع فيها فجعلت اسما لكل ما ينتفع به متفرعا على الاصل زايدا عليه ولذا قال المفسرون المراد
جميع ما ينتفع به مما يخرج من الارض وفسروا قوله رزقا لكم بانه قالوا اطعاما لكم وعلفا لدوابكم عطف على جعل اي انزل معطوف
على جعل وخروج الثمار بقدرة الله تعالى ومشيته جملة اسمية اشار بها الى جواب ما يقال ان السبب في خروج الثمار هو قدرته ومشيته
لا الماء فما وجه دخول الباء السببية على الماء ولكن جعل الماء الممزوج بالتراب سببا في اخراجها ومادة لها كالنطفة للحيوان
قيل تحصيل الجواب ان السبب الفاعلي هو الله تعالى بقدرته ومشيته الا انه تعالى جعل الماء الممتزج بالتراب سببا ماديا لقبول صور
الثمار وكيفياتها اقول الظاهر منه ان يكون مطلقا سببا ماديا لاخراج الثمرات والامتزاج شرطا ولا يكون للتراب دخل في كونه
سببا ماديا وهذا يخالف ما قيل ان السماء كالاب والارض كالام ينزل قطرة المطر من صلب السحاب الى رحم الارض فيتولد منهما
انواع الثمرات ويخالف قوله بان اجرى عادته متعلق بجعل فاضة صورها وكيفياتها على المادة الممتزجة منها اي الماء
والتراب الظاهر منه ان يكون للتراب دخل في السببية ولكن قوله كالنطفة للحيوان يابى عنه اقول والحق ان السبب المادي هو الماء
والتراب معا فالاولى ان يقول ولكن جعل الماء سببا ظاهريا في اخراجها بشرط امتزاجه بالتراب ومجموعهما مادة لها كالنطفة للانسان
والام او ابداع عطف على اجرى في الماء قوة فاعلة للثمرات وفي الارض قوة قابلة لها يتولد من اجتماعهما اي قوتي الماء
والارض انواع الثمار والماكولات وهو قادر على ان يوجد الاشياء كلها بلا اسباب ومواد ناظر الى الوجهين كما ابدع نفوس الاسباب
والمواد اي ذواتها كما قيل شعر اكر تكوين بالت بود حالت • جه آلت بود در تكوين آلت وكن له في صنايع في انشائها
متعلق بصنايع اي في انشائها متعلق اي الثمرات مدرجا بكسر الراء حال من فاعل انشائها وهو الله تعالى او بفتحها حال من الضمير البارز
المجرور في انشائها او مفعول بانه له على تضمينه معنى الجعل بمعنى التصيير من حال الى حال متعلق بمدرجا صنايع مبتدا وحكم بكسر الحاء جمع حكمة
يجدد اي الله تعالى فيها في تلك الاحوال او الاشياء الدرجة لاولي الابصار لاصحاب البصيرة عبرا بكسر العين جمع عبرة مفعول يجدد والجملة
استيناف لبيان الحكم في انشائها على التدريج وسكونا واطمينانا الى عظم قدرته تعالى ليس اي تجدد العبر والسكون في ايجادها دفعة
من الجملة صفة لقوله ومن جملتها التنبيه على ان المنافع الدنيوية لا تحصل بدون المشقة فكيف تحصيل المنافع الاخروية بدون
ومنها ان الثمار لو حصلت دفعة يحصل العلم الضروري بكونها منه تعالى فلا يمتاز الموحد والمستدل والدهري والمقلد ولذا قيل
لولا الاسباب لما ارتاب مرتاب ومن الاولى اي في قوله تعالى من السماء للابتداء سواء اريد بالسماء السحاب لغة ولما كان ابتداء
المطر من السحاب ظاهرا واطلاق السماء على السحاب خفيا ترك الاول وبين وجه الثاني بقوله فان ما علاك سماء لغة ولذا سمي
السقف سماء او اريد به الفلك عرفا ولما كان ابتداء المطر من الفلك خفيا واطلاق السماء عليه ظاهرا ترك الثاني وبين الاول بقوله
فان المطر يبتدا من السماء الى السحاب فعلى هذا يكون من للابتداء بالواسطة وعلى الاول له بلا واسطة ومنه الى الارض على ما دلت
عليه الظواهر اي ظواهر النصوص تدل عليها لاخفاء فيه ولا منافاة فانه ينزل من السحاب بمعنى انه بالذات ومن الفلك بالواسطة
او من الاسباب سماوية عطف على قوله من السماء وهي حرارة الشمس ونحوها فعلى هذا يكون من للابتداء المجازي تثير اي ترفع الاجزاء الرطبة
اي الابخرة من اعماق الارض الى جو السماء اي الطبقة الزمهريرية فتنعقد تلك الاجزاء الرطبة سحابا ماطرا ولما كان اسبابا لكونه
ونزوله من حر الشمس وغيرها سماوية جعل المطر نازلا من السماء ايضا فيكون مجازا قال المحشي الاحسن ان يجعل من على هذا للسببية كما في قوله
تعالى مما خطيئاتهم اغرقوا وقول ام القيس وذلك من نبا جاءني اقول كلمة من للابتداء في الوجوه الثلثة على ما اختاره المصنف حقيقة في الاولين

بل في الثالث ولا خفاء في كونه حسنا واحسن ويجوز جعل من في الثالث على ما ذكره المحشي لكن كونه احسن محل بحث اذ السماء ليس حقيقة على ما ذكره ايضا والاكثر يقال من الاولى للابتداء وفي الكلام المضاف اي من جهة السماء فيقع الوجوه بلا تكلف ومن الثانية اي في قوله تع من الثمرات للتبعيض لما يدل عليه بوجوه ذكر الاول بقوله بدليل قوله تع فاخرجنا به ثمرات فان التنكير يدل على التبعيض لا سيما في جمع القلة وذكر الثاني بقوله واكتناف اي احاطة المنكرين له اي لفظ من اعني ماء ورزقا اي ما قبله ماء وما بعده رزقا وهما محمولان على البعض فليكن هذا موافقا لهما كانه قال وانزل من السماء بعض الماء فاخرجنا به الثمرات اشارة الى ان من اذا كان للتبعيض كان من الثمرات مفعولا به والمعنى شيئا من الثمرات لان من وحده لا يصلح ان يكون مفعولا به لانه حرف لا اسم ليكون بعض رزقكم اشارة الى ان رزقا على تقدير التبعيض مستعمل في معناه المصدري لا بمعنى المرزوق وواقع موقع المفعول له ولكم مفعول رزقا اي اخرج بعض الثمرات لاجل ان يرزقكم وذكر الثالث بقوله وهكذا الواقع اي المطابق للواقع حملها على التبعيض اذ لم ينزل من السماء كله اذ كم من ماء هو بعد في السماء ولا اخرج الله كل الثمار بل بعضها اذ كم من ثمرة لم يخرج بعد وليس المراد ان بعضها يخرج بماء الانهار دون المطر لينافي ما ذكره في الزمر ان جميع مياه الارض من السماء قال الله تع فيه الم تر ان الله انزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الارض ولا جعل كل المرزوق بل بعضه او للتبيين وللاورداه [?] المبين يستدعي ذكر ما يحتاج الى البيان وما هو ههنا فعبر بقوله ورزقا مفعول اي مفعول به لاخرج بمعنى المرزوق وهو بكونه بمعنى المرزوق يحتاج الى بيانه انه من اي جنس هو قدم عليه ما يبينه فقوله من الثمرات حال مقدرة وتقديم المبين جائز كقولك انفقت من الدراهم الفا قال بعض المتاخرين ولا يصلح للتبيين اذ لم يتقدم ما يبينه اقول هذا القول بعد ما ذكر المحشي جوازه بما لا مزيد عليه كلام لغو وانما ساغ الثمرات اشارة الى الجواب عما يقال ان لفظ الثمرات لكونه جمعا مصححا من صيغ جمع القلة والموضع موضع الكثرة جملة حالية كثمر وثمار للكثرة الثمار الخ جمع بثمرة بستانه يعني ان جمع الثمرة التي يراد بها الوحدة النوعية لا الشخصية فيراد بها الكثرة فانه اذا تلاحقت واجتمعت يطلق عليها الثمرة ولما كانت الثمرات جمع الثمرة التي يراد بها الجماعة من الثمرة كالثمار مشتملة على افراد كل فرد منها جمع ثمار فالكثرة المستفادة من الثمرات اكثر من المستفادة من الثمار ولا اقل من التساوي اقول هذا الجواب راجع الى جعل لفظ الثمرات منزلة لفظ الثمار بتوجيه عميق ولا بد من نكتة لاختيار الاول دون الثاني فالاحسن ان يقال اريد جمع القلة للتنبيه على قلة ثمار الدنيا بالنسبة الى الاخرة وهذا الجواب يغني عن الاجوبة بل يمنع قوله والموضع موضع الكثرة ويؤيده قراءة من الثمرة على التوحيد وجه التاييد ان اللام يفيد الاستغراق اذا دخل على المفرد كان اشمل من الجمع فلو لم يكن شمول الثمرات من شمول الثمرة بل كان انقص لما جاز قراءة من الثمرة لامتناع المخالفة بين معاني القراءات وذكر الثاني بقوله اولان الجموع يتعاور بعضها موضع بعض لتعادر [?] التقاول والمراد ههنا اخذ بعضها حكم بعض يعني ان الثمرات جمع قلة وقعت موقع الكثرة كقوله كم تركوا من جنات فان المراد بالجنات الكثرة لان كم للتكثير وافرانه يعيون [?] وهو جمع كثرة هذا مثال الجمع ووقوع القلة مقام جمع الكثرة وقوله ثلثة قروء فان المراد بالقروء القلة بقرينة الثلثة لان تميز الثلثة انما يكون جمع قلة هذا مثال وقوع جمع الكثرة مقام جمع القلة وذكر الثالث بقوله اولانها لما كانت محلاة باللام خرجت عن حد القلة بسبب الارادة الاستغراق المناسب للمقام وقد عرفت اعراب لكم ورزقا على تقدير كون من للتبعيض والمص بيّن اعراب لكم على تقدير كون من للتبيين بقوله ولكم صفة رزقا ان اريد به المرزوق ومفعوله ان اريد به المصدر كانه قال رزقا اياكم قال بعض المتاخرين وانما جيء لاختلاف انواعه ثم ان جمع التصحيح انما يكون للقلة اذا لم يعرف باللام فلا حاجة الى ان يقال ان الجموع يتعاور بعضها موضع بعض اقول لا حاجة الى ذكر وجه الجمع لان قول المص والموضع موضع الكثرة يفيده مع زيادة وما ذكره من كون جمع السلامة للقلة اذا لم يعرف باللام هو الجواب الثالث الذي ذكره المص ولا وجه لقوله فلا حاجة الى ان يقال الخ لانه جمع التكاف ووجوه الجواز جائز في موضع واحد فلا تجعلوا لله وضع المظهر موضع المضمر لما مر سابقا اندادا فان قيل النهي عن جعل الانداد كان يستلزم النهي عن جعل الند فالحق ان يقع ندا موضع اندادا قلنا لما اتخذوا له اندادا ورد النهي عن جعل الانداد متعلق اي مرتبط مطلقا باعبدوا على انه نهي معطوف عليه قال المحشي اخذا من كلام الشريف زد بان الاولى في العطف بالواو كقوله تع اعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا فالاحسن على تقدير تعلقه به ان يكون نهيا متفرعا على مضمون ذلك الامر كانه قيل اذا استحق ربكم الذي خلقكم العبادة منكم وكنتم مامورين فلا تشركوا به شيئا احدا ليكون عبادتكم مبنية على اصل العبادات وهو نفي الشرك اقول سوق الكلام ان تعاقب [?] قوله ربكم بالاوصاف المذكورة يقتضي ان يكون النهي عن جعل الانداد مسببا فالموضع موضع الفاء السببية فلعل ما نحن فيه كقوله تع

اعبد

اعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا فتامل او نفي منصوب باضمار ان جواب له اي للامر وهو اعبدوا قال المحشي رده شراح الكشاف بان النصب باضمار ان جواب الامر انما يجوز اذا كان هناك سببية والعبادة ليست سببا لعدم الشرك اقول المراد بكونه جواب الامر مشابهته بجواب واعطاه حكم مشابهة النفي اياه وتسميته به غير عزيز في كلامهم اقول حمل عبارة المص عليه تكلف على ان الجواز العقلي لا يكفي في امثال هذا المقام بل لا بد من بيان الوقوع عند الجمهور ولا يكفي تمسكه بما قال الفاضل الرضي واما النصب في قراءة ابي عمرو واذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون فلتشبيهه بجواب الامر من حيث مجيئه بعد الامر وليس بجواب له من حيث المعنى او بلعل عطف على قوله باعبدوا على ان نصب تجعلوا نصب فاطلع باضمار ان قبله مع وقوعه بعد لعل وهو ليس من الاشياء الستة التي ينصب بعدها المضارع المصدر بالفاء السببية في قوله تع لعلي ابلغ الاسباب اسباب السموات فاطلع على رواية حفص الحقها اي لعل بالاشياء الستة وهي الامر والنهي والنفي والاستفهام والتمني والعرض للمشابهة بين لعل وبين واحد منها وهو ليت لم يرد عليه ان ذلك انما يجوز اذا كان في الترجي شائبة من التمني لبعد المرجو من الوقوع وقد مر ان المعنى ههنا خلقكم في صورة من يرجى منه التقوى لترجح امره فيحتاج الى الجواب بتكلف كما ارتكبه شراح الكشاف بل مطلقا لاشتراكهما اي لعل والاشياء الستة في انها غير موجبة اي غير محققة بل المعنى في كل منها على خطر الوجود والعدم فيوخذ فيه معنى الشرط ولا ينافيه وجود رجحان ما فيه بل في هذا التعبير مع الرجحان رمز الى تقصيرهم وسوء حالهم حيث جعل ما هو الراجح منهم كغير الراجح والمعنى اي حاصله مرجو منكم ان تتقوا فلا تجعلوا لله اندادا اقول الاحسن ان يعتبر فيه معنى الامر ويقال والمعنى ليكن منكم الاتقاء فلا تجعلوا لله اندادا او بالذي جعل عطف على قوله بلعل او على قوله باعبدوا او ان استانف به اي رفعه على الابتداء كما هو بيانه على انه نهي وقع خبرا والانشاء لا يقع خبرا الا بتاويل ولهذا قال على تاويل مقول فيه لا تجعلوا ولما احتاج دخول الفاء الى البيان قال والفاء للسببية ادخلت عليه اي النهي لتضمن المبتدا معنى الشرط وقد مر الكلام فيه فتذكر والمعنى من حقكم بمحافة [?] بهذه النعم الجسام والايات العظام ينبغي ان لا يشرك به بفتح الراء لعدم احد يشاركه في شيء من الامور المذكورة اقول ضعف السعد التفتازاني والشريف الجرجاني هذا الوجه ورجحه المحشي والظاهر ان المص بتاخيره يشير الى ضعفه اذ في صحته يحتاج الى التوجيه والتاويل كما سبق بيانه بعيدا وقريبا ودلالة قول المص والمعنى من حقكم الى اخ على الرجحان محل بحث بل انما يدل على الصحة فقط فتامل والند المثل المناوي اي المعادي المخالف ضد المماثل قال الراغب ند الشيء مشاركه في الجوهر وذلك ضرب من المماثلة فان المثل يقال في اي شيء مشاركه كان فكل ند مثل ولا ينعكس الضدان الشيئان الوجوديان اللذان تحت جنس واحد قال جرير اورد شعره للاستشهاد اتيما تجعلون الجعل بمعنى التصيير القولي او الاعتقادي والاية من هذا القبيل الى عدي تجعلون بالى لتضمينه معنى ضمنا فهو حال من تيما او ندا وكل يجوز لان الجعل ههنا وان كان من دواخل المبتدا والخبر لكن المنصوبين مفعولان لفظا ومعنى او المعنى اتضمون تيما الى جاعلين اياه ندا او ما تيم الذي حسب ندا اي ما هو ند لي لذي حسب فكيف مثلي وانما المورد في الاحساب ويجوز ان يراد بتنكير حسب التعظيم وبذي حسب نفس الشاعر فالمعنى وما هو ند لي لاني ذو حسب عظيم وليس كذلك من ند ندودا اذا نفر وذهب على وجهه شاردا وناددت الرجل خالفته الخ والنديد والنديدة بمعنى خص الند بالمخالف المماثل في القدر اقول نقل بعضهم عن الراغب ان ند الشيء مشاركه في الجوهر والشبه مشاركه في الكيفية والمساوي مشاركه في الكمية والشكل في المقدار والمساحة فبينه وبين ما ذكره المص نوع مخالفة وتسميته ما يعبده المشركون من دون الله اي الاصنام التي يعبدونها اندادا مفعول تسمية وما زعموا الواو حالية وما نافية انها تساويه في ذاته وصفاته اي لم يقولوا ان الاصنام تساوي الله تع في ذاته وصفاته ولا انها تخالفه في افعاله اي لم يقولوا ايضا ان الاصنام تنازعه في افعاله لانهم خبر المبتدا والمقصود بهذا الكلام دفع ما يتوهم ان ما يعبد المشركون انما يعبدونها لاعتقادهم انها شفعاء عند الله تع لا انها شركاء له فكيف يصح جعلها اندادا له والجواب انهم لما تركوا عبادته الى عبادتها وسموها الهة شابهت حالهم حال من يعتقد انها ذوات واجبة بالذات فيه اشارة الى ان هناك استعارة تمثيلية فلا يكون تهكمية اصطلاحية كما يشعر به ظاهر قوله تهكما اذ ليس فيه استعارة احد الضدين للاخر بل احد المتشابهين للاخر لكن المقصود منها التهكم بهم بتنزيلهم منزلة من شابهت حالهم حال من يعتقد انها ذوات واجبة بالذات قادرة على ان تدفع عنهم بأس الله وعذابه وقوله وتمنحهم ما لم يرد الله بهم من خير اشارة الى معنى المخالفة المعتبرة في مفهوم الند فتهكم بهم باثبات الند وتشنيع عليهم حيث بولغ فيه بان جعلوا متعلق بقوله تشنيع اندادا اي بصيغة شانهم بذكر الجمع اي بذكر انهم جعلوا اندادا لمن يمتنع ان يكون له ند فالتهكم والتشنيع بسبب ان جعلوا اندادا لمن لا يمكن له ند اصلا وما قيل التهكم من لفظ الند حيث اختير على لفظ المثل

لاجل

فمن ايراده بلفظ الجمع ولهذا اى التهكم والتشنيع على من اعتقد تعدد الرب بدل التوحيد قال موحد الجاهلية بيته بعطف البيان
زيد بن عمرو بن نفيل قال حين فارق دين قومه أربا واحدا ام الف رب يعنى اذا ترك ما قام عليه القاطع من التوحيد فلا فرق بين اتخاذ
اثنين وبين اتخاذ الف ولم يرد بالالف خصوصه بل الكثرة لانه اخر المراتب العددية البسيطة لفظا أدين اى اطيع من دان له
اى انقاد واطاع اذا تقسمت الامور اى جعل امور الديانة اقساما واخذ كل قسمة تركت اللات اسم صنم لثقيف والعزى اسم صنم
لكنانة جميعا واخترت التوحيد كذلك يفعل الرجل البصير **وانتم تعلمون** حال من ضمير فلا تجعلوا ومفعول تعلمون مطرح اى متروك
بالكلية يعنى ان هذا الفعل منزل منزلة اللازم قصد به اثبات حقيقة العلم ولذا قال اى حالكم انكم من اهل العلم والنظر واصابة الراى
اى انكم اصحاب فطنة تعرفون دقايق الامور وتميزون بين الصحيح والفاسد فلو تاملتم اضطر عقلكم الى اثبات موجد الممكنات
متفرد بوجوب لذات متعال عن مشابهة المخلوقات فلا تزعمون ان له اندادا او منوى عطف على مطرح اى مفعول تعلمون
مقدر حذف لدلالة القرينة عليه وهى ذكر اندادا وهو اى المفعول المنوى انه لا تماثله اى الانداد ولا تماثل الله تع وكون المفعول
المنوى ما ذكر ظاهر لدلالة اندادا عليه ولا تقدر عطف على تماثله اى الانداد لا تقدر على مثل ما يفعله الله تع وتقدير هذا غير ظاهر ولذا
استشهد له بقوله كقوله هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شىء قال المحشى الواو فى قوله ولا تقدر بمعنى او لظهور ان المفعول
ليس المجموع ولا الثانى بيانا للاول **اقول** الظاهر ان الواو على معناها والمفعول هو المجموع غاية ما فى الباب ان تقدير الاول ظاهر وتقدير
الثانى غير ظاهر ولذا استشهد له وهذا مثل ما روى عن مجاهد ان المعنى انتم تعلمون انه لا ند له ولا ضد فعلى هذا اى على تقدير كونه حالا وكون
المفعول مقدرا فالمقصود منه التوبيخ والتثريب عطف تفسيرى اى التعيير ترك التعليل لظهوره وصرح الامام بالتعليل
حيث قال فان القول القبيح ممن علم قبحه يكون اقبح وقال بعض المتاخرين اخذ منه لان مرتكب القبيح مع العلم بقبحه اعظم جرما
لا تقييد الحكم اى تعليقه على القيد بحيث ترك الحكم عند انتفاء ذلك القيد وقصره عليه جواب عما يقال كيف يصح جعله حالا ومن المقرر
لا اختصاص حال العلم هذا على مذهب الحنفى فان الشافعى بالمفهوم فانه علة لتقييد الحكم اذ لو كان المقصود من هذه الحال تقييد الحكم
لكان المعنى لا نهى لكم عن اتخاذ الانداد حال كونكم جاهلين وهذا فاسد لان العالم والجاهل المتمكن من العلم احترز بهذا القيد عن الصبيان
والمجانين سواء فى التكليف بالامر والنهى واعلم ان مضمون الايتين اراد بهما قوله تع يا ايها الناس اعبدوا ربكم الى قوله وانتم تعلمون
هو الامر بعبادة الله وهو ظاهر لوروده صريح صيغة الامر والنهى عن الاشراك به اراد بالنهى المعنى الاعم المتناول علما صرح النهى وعلى النفى
الذى بمعناه فى عدم الثبوت والاشارة عطف على قوله هو الامر الى ما هو العلة والمقتضى عطف تفسيرى وبيانه الضمير راجع الى الاشارة
بتاويل الرمز انه رتب الامر بالعبادة على صفة الربوبية حيث قال اعبدوا ربكم اشعارا بانها اى الربوبية العلة لوجوبها لوجوب العبادة
ثم بين ربوبيته بانه متعلق بقوله بين خالقهم وخالق اصولهم حيث قال الذى خلقكم والذين من قبلكم وما يحتاجون اليه فى معاشهم
من المقلة اى الارض لانها تقل ما عليها اى ترفعه وتحمله حيث قال وجعل لكم الارض فراشا والمظلة اى السماء لانها تلقى ظلها على ما تحتها
حيث قال والسماء بناء والمطاعم والملابس على ذلك بقوله فان الثمر اعم من المطعوم المراد به ما ينتفع به على عام والرزق اعم
من المأكول والمشروب **اقول** الكلام فى الاية فى الرزق الذى يخرجه الله تع بالماء فلا يظهر تناوله الماء الذى يشرب ونحوه ثم لما كانت
هذه امور لا يقدر عليها غيره شهدت جبر كانت على وحدانيته رتب جواب لما عليه النهى عن الاشراك به بقوله فلا تجعلوا لله اندادا ولعله
سبحانه اراد من الاية الاخيرة يعنى الذى جعل لكم الارض الاية مع ما دل عليه الظاهر اشارة الى انه يجب حمل الكلام على الظاهر وسيق فيه
الكلام عطف على قوله دل الاشارة مفعول اراد الى تفصيل خلق الانسان وما افاض عليه من المعانى والصفات على طريق التمثيل المتكلم
سبحانه وتعالى البدن بالارض والنفس بالسماء والعقل بالماء وما فاض عليه من الفضائل العملية والنظرية المحصلة بواسطة استعمال
العقل للحواس وازدواج القوى النفسانية والبدنية بالثمرات المتولدة من ازدواج القوى السماوية الفاعلة والارضية المنفعلة
بقدرة الفاعل المختار **اقول** لم يتعرض لقوله فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون مع انه من تمام الاية الاخيرة ولعل المراد فلا تتوجهوا بالعبادة
الى غيره وانتم تعلمون اى انتم اولو العلم او انتم تعلمون انه لا معبود سواه فان لكل اية ظهرا وبطنا ولكل حد مطلعا تعليل لقوله ولعله تع
اراد الى قوله الاشارة وفيه تلويح الى ما روى عن ابن مسعود رضه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انزل القرآن على سبعة احرف لكل
اية منها ظهر وبطن ولكل حد مطلع اختلف العلماء فى معنى الحديث فقيل المراد بسبعة احرف اللغات السبع المشهود لها بالفصاحة

وهى لغة

وهى لغة قريش وهذيل وهوازن واليمن وبنى تميم ودوس وبنى الحارث ولم يعين النبى عم هذه اللغات بل
اقرأ بها الصحابة ونقلها الخلف عن السلف فاستمر الامر على هذا فان قلت الحديث اثبت الخلاف وقوله تع لو كان من عند غير الله
لوجدوا فيه اختلافا كثيرا نفاه قلت المثبت خلاف تناقض فورد مما يختلف وقيل المراد انه انزل مشتملا على سبعة معان الامر والنهى
والقصص والامثال والوعد والوعيد والموعظة ثم قيل ظهر الاية لفظها المتلو وبطنها معناها الذى يفهم منه وقيل ظهرها ما ظهر منها من المعنى
الجلى المكشوف وبطنها ما خفى من معناها ويكون سرا بين الله تع وبين المصطفين من اوليائه ومعنى قوله ولكل حد مطلع لكل طرف من
الظهر والبطن موضع اطلاع فمطلع الظاهر تعلم العربية والتمرن فيها وتتبع ما يتوقف عليه معرفة الظاهر من اسباب النزول والناسخ
والمنسوخ ومطلع الباطن تصفية النفس بالرياضة باتعاب الجوارح فى اتباع مقتضى الظاهر والعمل بمقتضاه كما قال عليه السلام
من عمل بما علم ورثه الله تع ما لم يعلم **وان كنتم** الظاهر انه خطاب للذين ناداهم بقوله يا ايها الناس **فى ريب** الظرف اى الجار والمجرور
كان فالمعنى ان كنتم فى حال تحيط بكم الريب احاطة الظرف بالمظروف والافادة هذا المعنى سلك مسلك الاطناب حيث لم يقل وان ارتبتم
واختير ان دون اذا مع تحقق الريب منهم ونكر ريب للتحقير للتنبيه على انه ليس محل الريب **مما نزلنا** كلمة ما اما موصوفة او موصولة
والعائد محذوف اى من شىء او من الذى نزلناه **على عبدنا** محمد عليه السلام الاضافة للتشريف والتنبيه على ان المنزل من عنده الى مطيعه
فاتوا بسورة امر تعجيز قد سبق الذكر ان العبادة المامور بها موقوفة على معرفة وجوده تع وصحة النبوة والمعاد ولما فرغ من الاول شرع
فى الثانى ولهذا قال المص لما قرر وحدانيته بقوله فلا تجعلوا لله اندادا **اقول** الاحسن ان يقول لما قرر اثبات الرب ووحدانيته وبين الطريق
الموصل للعلم بها وهو النظر فى الافاق والانفس بقوله خلقكم والذين من قبلكم ذكر عقيبه عقيب ما ذكر من التقرير والتبيين المذكورين ما هو
الحجة مفعول ذكر على نبوة محمد عليه السلام لان الايمان لا يحصل بدونهما وهو راجع الى القرآن المعجز بفصاحته التى بذت اى غلبت فصاحة
كل منطيق مبالغة ناطق وافحامه عطف على فصاحته من طولب بمعارضته مفعول المصدر من مصاقع الخطباء من العرب العرباء قدمر
البيان فى ديباجة الكتاب مع كثرتهم دفع لما يتوهم ان عجزهم يحتمل ان يكون لقلتهم كما ان قوله وافراطهم الى آخره دفع لما يتوهم انه يحتمل
ان يكون لمساهلتهم فى المعارضة فى المضادة اى المعادات والمضارة اى الضرر وتهالكهم اى حرصهم على المعازة بتشديد الزاء المعجمة
اى المغالبة والمعارة بتشديد الراء المهملة المضارة وعرف عطف على قوله ذكر ما يتعرف به اعجازه حيث طلب المعارضة من المرتابين
ويتيقن انه اى القرآن من عند الله تع كما يدعيه محمد عم مما نزلنا على عبدنا قد مر الكلام والفرق بين التنزيل والانزال فى اول الكتاب لانه
نزوله نجما فنجما ممتزا اى دفعا فوقعا بحسب الوقايع على ما ترى عليه اهل الشعر والخطابة متعلق بنزوله مما يريبهم خبر ان اى مما يحصل فيه الريبة
انه من عند الله تع يعنى كان احد اسباب طعنهم وارتيابهم فى القرآن فانهم كانوا يطعنون فى القرآن ويرتابون فيه من حيث انه كان مدرجا
على عادة العرب والخطابة فكانوا يقولون لولا انزل عليه القرآن على خلاف العادة كما حكى الله عنهم تعالى هذا من كلام المفسر اذ اول الاية قال بالفاء
الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة اى فالوا لو كان من عند الله كان مخالفا لما من عند الناس ولما كان قولهم كذلك فكان الواجب اى
الثابت بمقتضى تحديهم على هذا الوجه اى التدريج ازاحة للشبهة التى فى صدورهم والزاما للحجة وتبكيتا عليهم فكانه قيل لهم ان كنتم فى ريب
مما نزلنا على التدريج منجما مفصلا الى السور والايات فاتوا انتم بمثل سورة من سوره ونجم من نجومه فانه اسهل من ان ينزل القرآن
جملة فيتحدى بها فقد جعل ما اتخذوه سبيلا ريبة قادحة وسيلة الى كونه حقا لا يحوم حوله شك مع ورود الكلام على هذا الوجه مطابق للواقع
فتامل قال بعض المتاخرين وتضعيف نزلنا بمنزلة همزة النقل يؤيده قراءة انزلنا ولا دلالة فيه على نزوله منجما فى اوقات مختلفة لان
مبناه على ان يكون التضعيف للتكثير وذلك فى المتعدى نحو فرحت وقطعت ولا يكون فى اللازم الا نادرا نحو قولهم مات المال وموت
اذا كثر ذلك فيه وح لا يجعله متعديا كيلا يلزم الجمع بين معنى التضعيف وذلك غير جائز وفيما نحن فيه لا بد من معنى التعدية فلا مجال لارادة
معنى التكثير **اقول** قال صاحب الكشاف فى المفصل ومجيئه للتكثير هو الغالب وقال ابن الحاجب فى شرحه فيه وفعل غالب فى التكثير وذكر
فى بعض شروح الصرف ان لفعل اربعة عشر معنى الاول التكثير اما فى الفعل واما فى الفاعل ان كان لازما واما فى المفعول ان كان متعديا
نحو طوفت وموتت الابل وقطعت الثياب ولم يفرق بين كونه متعديا ولازما فى كونه للتكثير غاية ما فى الباب ان احد معانيه التعدية المجردة
نحو فرحته ومنه سكم الله والجمع بين التعدية والمعنى الاخر للتضعيف جائز كان جميع الحروف الجارة للتعدية ومعها لمعان اخر واذا
تجردت عن المعانى الاخر يقال انها للتعدية ومهما كذلك غاية ما فى الباب انه قد يكون بمعنى الثلاثى كما ان افعل يكون بمعناه فعلم بما

ذكرنا

اى نزلنا منها للتكثير والتعدية فان قيل ما ذكره المصنف من كون نزل للتكثير لا يصح في قوله لولا نزل عليه القران جملة واحدة وقوله لنزلنا عليهم
من السماء ملكا رسولا قلنا ان المصنف لا يدعى ان نزل بمعنى التكثير في جميع المواضع نعم الاية الاولى بمعنى انزل كما يصرح به في سورة الفرقان
بقوله انزل عليه كتبه بمعنى اخبر ويمكن اعتبار التكثير في الاية الثانية كما يجئ في سورة بنى اسرائيل فان قيل لم عبر عن القران بما نزلنا قلنا
لان الريب باعتبار هذا العنوان واضاف العبد الى نفسه اى الى ضمير المتكلم تنويها اى رفعا بذكره اى الاضافة للتشريف كما ذكرناه سابقا
فان قيل لم عبر عنه عليه السلام بهذا العنوان اى العبد قلنا لانه اشرف الاوصاف وتنبيها على انه مختص به نوع منقاد لحكمه فان قيل الاختصاص
ممنوع لقوله تعالى واذكر عبدنا ايوب واذكر عبدنا داود قلنا الاختصاص بالتسمية بالعبد المطلق فان غيره عليه السلام ذكر مع اسمه وانما
اضيف الى ضمير الجماعة تنبيها على ان العبودية لا يختص باسم عن اسمائه دون اسم وفيه دلالة على كماله في العبودية وفى عبادنا يريد محمدا
والتنبيه فانه منزل على الامة بالواسطة والسورة يريد تفسير سورة القران لانه تفسير لاسورة ساير الكتب السماوية الطائفة من القران
المترجمة المسماة قال المحشى ولا يرد اية الكرسى لانه بمجرد اضافة لم تصل الى حد التسمية والتلقيب ولو سلم فيخرج بقوله التى اقلها
ثلث ايات لان معناه اقل جنسها اقول في الجواب بحث لان قوله بمجرد اضافة لم تصل الى حد التسمية ممنوع وقوله لان معناه اقل
جنسها ثلث ايات يقتضى الدخول الالزوم كما مر في اوايل الكتاب ومى اى السورة ان جعلت واوها اصلية لا مقلوبة منقولة
من سور المدينة الا ان سور المدينة يجمع على سور بسكون الواو وسورة القران بفتحها والنقل لوجهين ذكر الاول بقوله لانها محيطة
بطائفة من القران مفرزة محوزة اى مجموعة على حيالها اى انفرادها كما ان سور المدينة محيطة بالبيوت والمحلات المحوزة المفرزة
المسماة بالمدينة وذكر الثانى بقوله او محتوية على انواع من العلم انما نقل في الاول احاطة سور المدينة بها وقال احتواء سور المدينة
على ما فيها من الاجناس الباطنة لنوع خفاء فيه بخلاف الاول او من السورة عطف على قوله من سور المدينة فان الواو فيها اى غير
منقلبة عن الهمزة التى هى الرتبة المنزلة والشرف قال النابغة ولرهط حراب بالحاء والراء المهملتين لهم رجل وقد بالقاف والدال
المهملة رجل آخر كلاهما من بنى اسد سورة اى مرتبة في المجد ليس غرابها بمطار اى هى مجد كامل ثابت يقال ارض لا يطير غرابها اى
مخصبة كثيرة الثمار لا ينتقل عنها الى غيرها وانه قصد تنفيره والطارته وقيل كناية عن رفعة الارض اى لا يصل اليه الغراب ليطار اى
لا غراب هناك ولا اطارة او بحيث لو وقع عليه غراب لا يصل الاشارة الى ذلك الغراب حتى يطار عنه فان الغراب اذا وقع على المكان
العالى بحيث ان رمى به لا يصل السهم فيامن على نفسه فلا يطير عنه وخص الغراب بالذكر لانه مثل في الحذر ينفر بادنى ريبة لان السور
تعليل لقوله اومن السورة التى هى الرتبة يعنى ان التسمية بها اما بلا تغيير في معناها كالمنازل والمراتب على ان معنى ان كل سورة سميت
سورة بمعنى الرتبة لكونها مرتبة بالنسبة الى القارى ويرتقى فيها القارى من سورة الى سورة حتى يختم القران او بتغيير فيه بان يراد
بالسورة ذو المرتبة باعتبار التفاوت فيها ولذا قال اولها مراتب اما بحسب الصورة في الطول والقصر والتوسط واما بحسب المعنى
فاما باعتبار الدنيا اشار اليه بقوله والفضل والشرف واما باعتبار الاخرة اشار اليه بقوله وثواب القراءة والمرتبة المعتبرة هى الاخيرة
وان جعلت مبدلة من الهمزة عطف على قوله ان جعلت واوها مبدلة من الهمزة تكون منقولة من السورة بمعنى القطعة الباقية من
الشئ فتسمية سورة القران بها لكونها قطعة من القران او من الباقيات الصالحات قال الشريف فيه ضعف من حيث اللفظ اذ لم
تستعمل مهموزة في السبعة ولا في الشاذة المنقولة في كتب مشهورة وان اشعر به كلام الازهرى حيث قال واكثر القراء على ترك
الهمزة في لفظ السورة وضعف من حيث المعنى ايضا لانها اسم ينبئ عن القلة والحقارة وايضا استعماله فيما فضل بعد ذهاب
الاكثر ولا ذهاب ههنا الا تقديرا باعتبار النظر اليها نفسها واجيب عن الكل اما عن الاول فلانا لا نسلم دلالة عدم استعمالها مهموزة
على ضعف كون واوها مبدلة من الهمزة فلم لا يجوز ان تكون كلمة مهموزة في الاصل فقلبت همزتها واوا واتفق القراء على ذلك واما
عن الثانى فلان قلة الشئ بالنسبة الى الكل لا ينافى الكثرة والشرف في نفسه واما عن الثالث فلان تسمية السورة بها تشبيها لها بالقطعة
البقية من الكل لا ينافى كونها قطعة من جملة القران وان لم يتحقق فيها الذهاب وتشبيه الشئ بالشئ لا يستلزم اشتراكهما من
جميع الوجوه والحكمة في تقطيع القران سورا ستة امور ثلثة منها راجعة الى نفس المتلو وثلثة منها راجعة الى التالى الاول افراد الانواع
فان الجنس اذا اشتمل على انواع كان الاحسن ان يفرد كل منها ويميز عن الاخر والثانى تلاحق الاشكال جمع شكل بفتح الشين بمعنى المثل
وذلك لان الانواع القرانية اذا تمايزت وانفردت كل واحد منها عن الاخر كانت الايات المذكورة في كل واحد منها امثالا متلائمة

ونظائر متناسبة من حيث كونها متعلقة بذلك النوع فظهر ان التقطيع سبب لتلاحق الايات الملائمة والثالث تجاوب النظم اى تناسبه فان
الامثال والنظائر اذا تلاحقت تناسب النظم بلا مرية وهذه الوجوه الثلاثة بالنظر الى التقطيع بحسب الصورة والمعنى جميعا والرابع تنشيط
القارى فانه اذا ختم سورة او بابا من الكتاب ثم شرع في آخر يكون نشاطه ازيد مما اذا قرا الكتاب على نسق واحد والخامس تسهيل
الحفظ قال المحشى فان الكتاب اذا لم يكن له مقاطع واريد حفظه فالظاهر انه يقرأ من اوله الى آخره مرارا ولا يكاد يحفظ لانه اوله ينسى حين
الوصول الى غيره بخلاف ما اذا كان له مقاطع اذ يحفظ مقطع بعد مقطع بطريق سهل اقول الدعوى تقطيع القران سورا وهذا الدليل
على تقطيعه مطلقا على انه يلزم من هذا ان يكون السور قصارا وليس كذلك والسادس الترغيب فانه اختيار لسهل الحفظ ترغيب
فيه بلا مرية وهذه الثلثة بالنظر الى التقطيع بحسب الصورة فقط ولما كان فيها نوع خفاء ذكر علة كل واحد منها نشرا على الترتيب فانه اذا
ختم سورة نفس ذلك عنه من للتبعيض لا صلة لنفس فانها غنى دون من والمعنى فرج عنه بعض الكربة وهذا ناظر الى قوله وتنشيط القارى
كالمسافر فانه يستريح اذا علم انه قطع ميلا وهو من الارض قدر مد البصر وقيل ثلث فرسخ او طوى بريدا وهو في الاصل البغل وهو فارسى
معرب واصله بريده دم اى مقطوع الذنب لان بغال البريد كانت كذلك ثم سمى الرسول الراكب به ثم سميت به المسافة والملوك في الزمان
السابق كانوا يبنون في منتهى كل اثنى عشر ميلا رباطا ويضعون فيه بغالا يهيؤنها للحاجة ويسمى ذلك الرباط سكة والمشهور ان ما بين
السكتين فرسخان فتقول او طوى بريدا معناه او قطع فرسخين والمسافر اذا علم ذلك استراح نوع استراحة فكذلك القارى اذا اتم سورة
حصل له نشاطا والحافظ متى حذقها اتمها وقطعها من هنا الى قوله بنفسها ناظر الى قوله تسهيل الحفظ اعتقد انه اخذ من القران حظا
تاما وفاز بطائفة محدودة مستقلة بنفسها تتعلق همته بحفظ كل قطعة منها وهذا اسهل عليه فعظم ذلك القدر عنده وابتهج به ناظر
الى قوله والترغيب فيه اى الحفظ والاشكال ان تسهيل طريق الحفظ ترغيب فيه الى غير ذلك من الفوائد منها ما يتصور في الكتاب من امثال ما ذكر
في القارى ولطائف ومنها ان تلك السور متخالفة المقادير فهى كانواع من جواهر نفيسة متفاوتة الاحجام والخواص والقيم نفى ذلك فوائد لا تخلو
عنها ما البس كذلك من مثله صفة سورة اى متعلقة بمحذوف هو صفة سورة بدليل قوله اى بسورة كائنة من مثله وبه يظهر كونه قسيما
لقوله او صلة فاتوا والضمير في مثله لما نزلنا اى المنزل ومن للتبعيض اى كائنة بعض مثل ما نزلنا في حسن النظم وغرابة البيان من
حيث كونه مقاصد مقتصرة على ايجاب الطاعات والنهى عن المنكرات والحث على مكارم الاخلاق والاعراض عن الدنيا الفانية والاقبال
على الاخرة الباقية وما يتعلق بها بذلك من المواعظ والامثال والوعد والوعيد والاخبار بالغيوب والاخبار الصادقة والتعبير عن
هذه المعانى بالالفاظ الفصيحة واعترض الشريف على كون من للتبعيض حاصله انه ح توهم ان للمنزل مثلا عجزوا عن الاتيان ببعضه فلا
يكون المماثلة المصرح بها من تتمة المعجوز عنه حتى يتوهم انها منشأ العجز بخلاف ما اذا كانت للتبيين فان المعجوز عنه ح يكون اتيان المثل فيكون
لاعتبار المماثلة تدخل في العجز وتكون المماثلة منشأ له والحق ان كون من للتبعيض لا يوهم ان للمنزل مثلا محققا بل هو ابلغ في الالزام
ولذا لم يلتفت المصنف اليه او التبيين فالمعنى فاتوا بسورة هى مثل ما نزلنا في حسن النظم وغرابة البيان فان مدخول من البيانية يجب ان يصح
حمله على ما تعلق من المبهم المبين والامر كذلك ههنا فان السورة المفروضة التى تعلق به الامر التعجيزى مثل المنزل والمعجوز عنه هو
الاتيان بالسورة المفروضة كونها مثلا للمنزل فتكون المماثلة المصرح بها من تتمة الاتيان المعجوز فيفهم كونها منشأ العجز او زايدة عند
الاخفش وكذا عند الكوفيين فانهما يجوزان زيادتها في الاثبات والمعرفة وغيرهما شرطوا في زيادتها شرطين كونها في غير الموجب ودخولها على النكرة
اى بسورة مماثلة للقران في البلاغة وحسن النظم تفسير للزيادة وبه يتبين التبيين او لعبدنا عطف على قوله لما نزلنا ومن للابتداء
فان السورة مبتداة ناشئة من مثل العبد اى بسورة كائنة ممن هو على حاله تقديره كائنة تصوير لمعنى الوصفية وابراز لمتعلق من
الابتدائية من كونه بشرا اميا لم يقرأ الكتب ولم يتعلم العلوم وهو معنى صحيح او صلة فاتوا عطف على قوله صفة سورة والضمير
للعبد قيل لم لا يجوز عود الضمير حين كون من مثله صلة فاتوا الى ما نزلنا كما جاز على تقدير كونه صفة سورة واجيب بان فاتوا امر قصد به
تعجيزهم باعتبار المأتى به فلو تعلق به قوله من مثله وكان الضمير لما نزل تبادر منه ان له مثلا محققا وهو فاسد اذ لا مثل له في شئ من وجوه
فضله وبلاغته بخلاف ما رجع الضمير الى العبد فان له مثلا في العربية والبشرية والامية واورد عليه ان القران كما انه عديم المثل بالنظر الى كماله
وكذا الرسول عديم بالنظر الى كماله وان اعتبر ظاهر حال الرسول فليعتبر ذلك ايضا في القران والا فما وجه التخصيص واجيب بان هذا التخصيص
انما هو مقتضى التحدى وان رجع الضمير الى العبد يعتبر ظاهر حاله والمراد اى برجوع الضمير الى المنزل اى لما نزل ويعلم منه ضعف جعل

من مثله صلة فأتوا لان الضمير للعبد اوجه كوجوه ذكر الوجه الاول بقوله لانه المطابق لقوله فأتوا بسورة من مثله ولساير آيات التحدي
وذكر الثاني بقوله ولان الكلام فيه اي في شان المنزل لا في المنزل عليه وهو الرسول عم فحقه اي اللايق بالكلام ان لا ينفك عنه اي المنزل ليتسق
الترتيب في النظم وذكر الثالث بقوله ولان مخاطبة الجم الغفير الكثير الغفير من الغفر بمعنى الستر كانهم لكثرتهم يسترون الارض او ما وراءهم فالوصف
بالغفير لتاكيد معنى الكثرة بان ياتوا بمثل ما اتى به واحد وهو الرسول عم من ابناء جلدتهم صفة واحد ابلغ في التحدي من ان يقال لهم ليأتوا
بنحو ما اتى به هذا فاعل ليأتي آخر فاعل ليأت مثله صفة آخر وذلك لان الضمير اذا رجع الى المنزل يكون طلب المعارضة من الجميع مطلقا سواء كانوا
مجتمعين او متفرقين او منفردين وسواء كانوا اميين او عالمين واما اذا كان راجعا الى المنزل عليه يكون طلب المعارضة بالحقيقة
من واحد يماثل رسول الله عم في كونه اميا ولا شك ان طلب المعارضة من الجميع مطلقا ابلغ في التحدي والالزام من طلب المعارضة من واحد
اذ يجوز عجز الواحد الامي وذكر الرابع بقوله لانه معجز في نفسه فنفيه دلالة على كمال الاعجاز الذاتي لا بالنسبة اليه اي الامي الذي لم يقرأ الكتب لقوله تع
قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله وذكر الخامس بقوله ولان رده الى عبدنا يوهم امكان صدوره ممن لم
يكن على صفته بل كان ممارسا للخط والعلم وذكر السادس بقوله ولا يلائمه عطف على قوله يوهم قوله تع وادعوا شهداءكم من دون الله فان ارجاع
الضمير الى عبدنا لا يلائمه فانه علة لقوله ولا يلائمه امر بان يستعينوا بكل من ينصرهم ويعينهم وظاهر ان هذا انما يلايم امرهم بالاتيان بمثل
القرآن لا الاتيان بسورة من مثل الرسول عم من امته ومعنى ادعوا شهداءكم ادعوا حاضريكم ليعاونوكم على الاتيان بمثل المنزل او
يشهدوا لكم فان في العرب كان الاكابر يشهدون على الشخصين المتبارزين في الفصاحة بان احدهما اعلى من الآخر والظاهر من كلام المص ان
يراد بقوله وادعوا شهداءكم دعاء الشهداء للاستعانة بهم حقيقة او تهكما واما اذا اريد به دعاء من يقوم بالشهادة من الاكابر
الفصحاء بان الماتي مثل القرآن فالوجه في توقف الملايمة على رجوع ضمير مثله الى المنزل وهو ان اضافة الشهداء اليهم انما تحسن اذا كان
المطلوب بطلب المعارضة منهم لا من واحد هو مثل العبد والا لكانوا شهداء له لا لهم فينبغي ان يقال وادعوا شهداءه والشهداء جمع شهيد لم
يجعله جمع شاهد نحو شعراء جمع شاعر بناء على الاطراد في كون فعلاء جمع فعيل دون فاعل بمعنى الحاضر منه قوله تع او القى السمع وهو شهيد
او القايم بالشهادة وهو المشهور بالشاهد او الناصر او الامام منه قوله تع ونزعنا من كل امة شهيدا ولنوع خفاء في هذا قال وكانه اي
الامام سمي به اي بشهيد لانه يحضر النوادي اي المجالس اذ النوادي جمع النادي ويبرم اي يحكم بحضرته الامور والظاهر ان الناصر ايضا
انما سمي به لانه يحضر عند النصرة اذا التركيب قال المحشي الظاهر انه تعليل لقوله وكانه سمي به ويحتمل ان يكون تعليلا لكون الشهيد
بمعنى الامور الاربعة اقول ما ذكره اولا تخصيص بلا مخصص والظاهر هو الثاني يعني ان حروف شهيد باي تركيب ركبت للحضور
اما بالذات اي بان يكون ذات الشخص حاضرة كما في الاول فانه المتبادر من اطلاق الحاضر هو الحاضر بالذات والثالث لان الناصر
يحضر عند المعاونة والرابع على ما ذكره المص او بالتصور كما في الثاني ومنه اي من الحضور اما بالذات او بالتصور كلمة من اجلية
قيل للمقتول في سبيل الله شهيد علله بقوله لانه حضر ما كان يرجوه من النعيم الابد عند الكريم القصد فيكون من الحضور بالتصور او الملايكة
حضروه فيكون من الحضور بالذات فالشهيد بمعنى المشهود ولا بأس اذ المقصود وجه معنى الحضور ومعنى دون قال النحرير
في الاصل للتفاوت في الامكنة يقال لمن هو انزل مكانا من الآخر هو دون ذلك فهو ظرف مكان مثل عند لكنه ينبئ عن دنو اي قرب
كثير والخطاط قليل فليس يوجد كلاهما في قول ادنى مكانا من الشيء فباعتبار الاول قال ادنى اي اقرب مكانا من الشيء فان ادنى
اسم تفضيل من دنوت منه دنوا فهو دني اي قريب والدني الذي بمعنى القريب غير مهموز واما الدني بمعنى الدنو فهو مهموز ومنه
ومنه تدوين الكتب لانه انما يدل على اعتبار مجرد القرب في مفهوم الدون ولا يدل على اعتبار زيادة القرب لانه ادناء البعض اي
تقريبه من البعض بحسب الخط ودونك اي فمنه ايضا في اسماء الافعال دونك اي خذه من ادنى اي اقرب مكان منك وباعتبار
الثاني قال ثم استعير للرتب جمع رتبة اي للتفاوت في المراتب المعنوية تشبيها لها بالمراتب الحسية حتى صار استعماله فيه اكثر
من الاصل فقيل زيد دون عمرو اي ساقط منه اي في الشرف لا في المكان ومنه الشيء الدون اي الحقير قد ذكر في جميع ما اخذ منه معنى
الدنو من جهة التناسب في المعنى والحروف وان لم يراع الترتيب حيث احدهما معتل العين والآخر معتل اللام سوى الدني بمعنى
الدون فانه مهموز من الدناءة وليس احدهما قلبا من الآخر لاستوائهما في التصرف ثم اتسع اي تجوز بمعنى انه غير مبني على التشبيه فيه
اي في هذا المستعار للمرتبة المتفاوتة فاستعمل في كل تجاوز حد الى حد فيكون من استعمال المقيد في المطلق وتخطي امر الى آخر

عطف

عطف تفسيري او الاول معنوي وهذا حسي يقال تخطى رقاب الناس اي فدون يستعمل استعمال المقيد في المطلق وان لم يكن هناك تفاوت
والخطاط فهو في هذا المعنى مجاز مرسل في المرتبة الثانية متفرع على الاستعارة قال تع لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء جمع ولي بمعنى الصديق
من دون المؤمنين اي لا يتجاوزوا بيان لحاصل المعنى فان دون ظرف مستقر وقع حالا اي متجاوزين ولاية المؤمنين بفتح الواو بمعنى الصداقة
مصدر لولي بكسر اللام مصدر لوالى هكذا قيل اقول في مختار الصحاح قال ابن السكيت الولاية بالكسر السلطان والولاية بالفتح والكسر النصرة وقال
سيبويه الولاية بالفتح المصدر وبالكسر الاسم الى ولاية الكافرين والحاصل ان دون في الاصل لادنى المكان ثم استعمل الادنى في المرتبة ثم استعمل
بمعنى التجاوز وهو بهذا المعنى قريب من ان يكون بمعنى غير كانه اداة استثناء والظاهر ان المراد ههنا هذا المعنى الاخير وقال امية يا نفس
روي مضموما على انه منادى مفرد ومكسورا على انه حذف ياء المتكلم اكتفاء بالكسرة ما لك دون الله من واق تمامه ولا للشيخ بنات الدهر من راق
الشيخ اللدغ والمراد ببناته حوادثه المتولدة منه فان الحوادث تسند الى الزمان بالولادة كما يقال الليل حبلى والتعبير بالبنات لكونها عبارة
عن الحادثات اي اذا تجاوزت بيان لحاصل المعنى لم تر وقاية الله فلا يقيك غير. ففيه اشارة الى ان دون قريب بمعنى غير ومن متعلقة
بادعوا على انها ابتدائية فاما ان يكون دعاؤهم الشهداء للاستعانة بهم في المعارضة بان يشاركوهم في الاتيان بمثله في زعمهم واما ان يكون
للاستعانة بشهادتهم ذكر الاول بقوله والمعنى ادعوا الى المعارضة من حضركم اشارة الى ان الشهيد يجوز ان يكون بمعنى الحاضر او رجوتم
معونته اشارة الى انه يجوز ان يكون بمعنى الناصر ولم يقل وأعانكم وهو المناسب لقوله من حضركم لان اعانة شهدائهم انما هي بحسب
رجائهم وزعمهم لا بحسب الواقع من انسكم وجنكم والتهكم بيان لقوله من حضركم او من رجوتم معونته على سبيل البدل غير الله منصوب على
الاستثناء او على البدلية من قوله من حضركم وعلى التقديرين يكون متعلقا بادعوا ومعمولا له والامر في قوله تع وادعوا شهداءكم على هذا
الوجه يكون للتعجيز والتحدي والارشاد الى ان ما يستعينون به غير الله لا يعينهم ومعنى كلام المص ان الله شاهدكم لانه اقرب اليكم من حبل
الوريد وترجون منه المعونة ايضا والجن والانس شاهدوكم وترجون منهم ايضا المعونة فادعوا كل من يشهدكم وترجون معونته
والتنظر وانه لا يعينكم الا الله فانه اي الشان لا يقدر على ان ياتي بمثله الا الله وهذه الجملة علة وبيان لكون المعنى ما ذكره وهذا ارجح الوجوه
ولذا قدمه لانه الموافق لقوله تع قل لئن اجتمعت الانس والجن الاية والمقتضي لمقام التحدي وذكر الثاني بقوله او ادعوا من دون الله شهداء
يشهدون لكم بان ما اتيتم به مثله يعني او المعنى هذا فقوله من دون الله حال من فاعل ادعوا والشهداء من الشهيد بمعنى القايم بالشهادة
لا بمعنى الحاضر والناصر ولا تستشهدوا بالله اي لا تقولوا الله يشهد ان ما ندعيه حق فانه من ديدن المبهوت العاجز عن اقامة الحجة كما هو
عادة العاجز عن اثبات صحة دعواه وادعوا الشهداء من الناس الذين شهادتهم تصحح الدعوى عند الحكام والامر ح لبيان انقطاعهم بالكلية
وانه لم يبق لهم متشبث سوى قولهم الله يشهد انا صادقون ومن فيه ايضا ابتدائية او شهداءكم عطف على ادعوا يعني ان من متعلقة
بشهداءكم وذكر على هذا التقدير وجهين اشار الى الاول بقوله الذين اتخذتموهم اي ادعوا شهداءكم الذين اتخذتموهم وعلى هذا دون مستعمل بمعنى
التجاوز وعلى انه ظرف مستقر وقع حالا والعامل فيه اشار اليه بما دل عليه شهداءكم وهو اتخذتموهم من دونه اي متجاوزين الله في اتخاذ الاولياء والآلهة
عطف تفسيري للاولياء وزعمتم انها تشهد لكم يوم القيامة انكم على الحق فالشهيد بمعنى القايم بالشهادة ومن للابتداء اذ ابتداء الاتخاذ
من التجاوز وزيادة لفظي الاتخاذ والزعم لوقوعهم ان الاصنام كذلك في الواقع واشار الى الثاني بقوله او الذين عطف على الذين
اتخذتموهم فهذا وجه ثان من وجهي تعلق من بشهداءكم والشهيد على هذا ايضا بمعنى القايم بالشهادة لكن دون بمعنى قدام الشيء
وبين يديه مستعار من معناه الحقيقي الذي يناسبه اعني ادنى مكان من الشيء وهو ظرف لغو بمعمول الشهداء اذ يكفيه رايحة الفعل
فلا حاجة الى الاعتماد ولا الى تقدير ليشهدوا والمعنى ادعوا الذين يشهدون لكم بين يدي الله على انكم فدون بمعنى القدام ومن
تبعيضية من قول الاعشى اي كون دون بمعنى القدام وبين يديه ماخوذ من قول الاعشى تريك القذى من دونها وهي دونه
اذا ذاقها من ذاقها يتمطق يصف الزجاجة بغاية الصفاء بحيث لو فرض ان وراءها قذى انها تريك القذى قدامها والحال
انها قدام القذى وهو اي القذى ما يسقط في العين والشراب والضمير في ذاقها للزجاجة باعتبار ما فيها من الشراب اما على طريق
ذكر المحل وارادة الحال يقال ذاق فتمطق اي ضم شفتيه والصق لسانه بالحنك الاعلى مع صوت وقيل اي مص شفتيه مع غاية لذة
المذوق بحيث يسمع له صوت ليعينوكم تعليل ليعينوكم اللام لادعوا المقدر قبل الذين بحسب لو جعل الآخرين وفي امرهم بان
الله اياهم ان يستظهروا اي يستعينوا بالجماد اي الاصنام في معارضة القرآن الذي اوتي بفصاحته كل منطيق في جميع الازمان غاية

الى الاسكات والتهكم بهم فيكون الامر للتهكم وانما عبر عن الاصنام بالشهداء تنبيها على المعنى التهكم بذكر ما اعتقدوه من انها
من الله تع بمكان وانما تنفعهم بشهادتها لهم بانهم على الحق كانه قيل هؤلاء ملاذكم وملاذكم فادعوا بهذه الواقعة التي حيرتكم وقيل
من دون الله من دون اولياءه هذا هو الوجه الثالث من الوجوه المذكورة على تقدير تعلق من دون الله بشهداءكم يعني ان المضاف
محذوف رعاية للمقابلة فان اولياء الله يقابلون اولياء الاصنام كما ان ذكر الله يقابل ذكر الاصنام والمقصود بهذا الامر ارخاء العنان
والاستدراج الى غاية التبكيت اي تركنا الزامكم بشهداء لا ميل لهم الى احد الجانبين كما هو العادة واكتفينا بشهداءكم المعروفين بالذب
في مهماتكم يعني فصحاء العرب ووجوه الشاهدين اي خيار المجالس واشراف المحاضر ليشهدوا لكم ان ما اتيتم به مثله فانهم ايضا لا يشهدون لكم
فان العاقل لا يرضى لنفسه ان يشهد بصحة ما اتضح فساده وبان اختلاله التعليل المذكور لصحة هذا القول وارادته وفي هذا القول اشارة
الى ان امر الاعجاز قد بلغ من الظهور حدا لا يمكن معه الاخفاء والظرف مستقر اي الذين يشهدون لكم مجاوزين في ذلك اولياء الله ومن ابتدائية
والشهيد بمعنى الامام وهذا هو الوجه الذي جوز فيه صاحب الكشاف تعلق بادعوا وبالشهداء قال المحشي وانما لم يرتضه المص لان الحذف
خلاف الاصل ولا ضرورة تدعو اليه اقول كون الحذف خلاف الاصل مسلم والاختصار داعيه بالضرورة ممنوع على انه لا يراد بالضرورة عند البلغاء
الضرورة العقلية في تقدير المحذوف هنا استدراج الكفار الى غاية الاسكات والالزام وكفى باقتضاء التقدير فتامل ان كنتم صادقين
انه كلام البشر اي في دعويكم انه كلام البشر وقيل صادقين فيما قلتم انكم تقدرون على المعارضة اي على اتيان مثله يؤيده قوله تع حكاية عنهم
لو نشاء لقلنا مثل هذا وجوابه محذوف اي فأتوا بمثله او فافعلوا ذلك دل عليه ما قبله هو جواب الشرط الاول والصدق الاخبار
المطابق عرف الصدق الذي هو صفة المتكلم لان الواقع في الآية من هذا القبيل ومتعلق المطابقة في قول المص محذوف للعلم به والتقدير
الاخبار المطابق للمخبر عنه او للواقع وقيل قائله جاحظ مع اعتقاد المخبر انه اي الاخبار المطابق كذلك اي مطابق لما ذكر فالصدق مع مطابقة
الواقع والاعتقاد جميعا ناشئا ذلك الاعتقاد عن دلالة تفيد القطع او امارة تفيد الظن والمقصود تعميم الاعتقاد للظن فانه كما يطلق
على ما يقابل العلم والظن يطلق على ما يشملهما لانه تع كذب المنافقين في قولهم انك لرسول الله هذا نقل القول لما تعليل لقوله كذب
لم يعتقد وامطابقته للواقع حيث قال الله تع والله يشهد ان المنافقين لكاذبون واعلم ان ظاهر كلامه مشعر بانه نقل مذهب الجاحظ
لانه اعتبر في الصدق المطابقتين وان لم يخل عن دلالة او امارة لكنه استدل عليه بدليل النظام لانه مستدل بهذا الدليل على كون الصدق
عبارة عن مطابقة الاعتقاد فقط فجعل دليل النظام دليلا للمذهب المنقول ههنا يحتاج الى تاويل وتوجيه وغاية ما يمكن ههنا
ان يقال ان المنقول ظاهرا انه مذهب الجاحظ بعينه الا ان المقصود من ايراد الآية دليلا لاثبات مذهب الجاحظ في الصدق
والكذب وهو اعتبار المطابقتين في الصدق واعتبار عدم المطابقتين في الكذب حتى يقال ان الآية لا تدل على اعتبار عدم مطابقة
الواقع في الكذب حيث كذب الله المنافقين في قولهم المطابق للواقع لعدم مطابقة الاعتقاد بل المقصود من ايراده بيان ان مجرد
المطابقة للواقع لا يكفي في الصدق كما ذهب اليه الجمهور بل لا بد معها من المطابقة للاعتقاد ايضا اذ لو كفى الاول لم يكذب الله
المنافقين في قولهم انك لرسول الله فانه مطابق للواقع ورد هذا الاستدلال بان هذه الآية لا تنفي مذهب الجمهور وهو كون
المطابقة للواقع كافيا في الصدق وانما تنفيه لو كان التكذيب راجعا الى المشهود به وهو مردود بصرف التكذيب الى قولهم نشهد
لان الشهادة اخبار عن علم وهم ما كانوا عالمين به بل كانوا منكرين وقولهم هذا اي انك لرسول الله مع كونه جملة اسمية مصدرة بان
ومؤكدة باللام يدل على ان قولهم ذلك عن صميم القلب والتكذيب راجع اليه ولو سلم رجوعه الى المشهود به فلا نسلم كونه راجعا اليه
في نفس الامر بل باعتبار اعتقادهم الفاسد وزعمهم الكاسد اقول المنافقون من اهل الكتاب وهم يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فلا وجه
للرد المذكور اذ قولهم هذا عن صميم القلب ولا وجه لقول المحشي وهم ما كانوا عالمين ولا يصح رجوع التكذيب الى المشهود به باعتبار اعتقاد
وزعمهم بل الوجه الوجيه في الرد ان التكذيب مصروف بان شهادتهم ليس باذعان وتسليم وقبول وانقياد فتامل قال الامام
النسفي في التفسير وقيل هو خطاب اليهود اي كنتم في شك مما نزلنا من القرآن على محمد انه ليس من الله فأتوا بسورة من مثل القرآن
من التورية وقابلوها بالقرآن لتجدوها موافقة لما في التورية لتعلموا ان هذا لم يختلقه محمد من عند نفسه وانه كان من عند الله واستعينوا
باحباركم ورهبانكم ان كنتم صادقين انكم تشكون فيه اقول هذا المعنى وان صح في نفسه لكنه يا باه سائر الآيات التحدي وترتيب النزول
وهذه الآية آخرها نزولا فافهم فان لم تفعلوا فان لم تأتوا بسورة من مثله فيما مضى ولن تفعلوا فيما بقي هذا اعتراض الكلام قبل التمام

فاتقوا

فاتقوا النار اي نار جهنم التي وقودها ما يتخذ به كالحطب الناس هم الكفار ههنا والحجارة ولما بين لهم ما يتعرفون به اي يتطلبون به المعرفة
ليصلوا اليها فيعرفوا امر الرسول والمراد بامره دعوى الرسالة وما اي وامر ما جاء به اي القرآن والمراد بامره كونه منزلا من الله تع
ويميز لهم الحق وهو ما عليه الرسول والقرآن في نفس الامر عن الباطل غير عبارة الكشاف كانه تعريض لصاحب الكشاف بان حق
العبارة هذا دون ما قال حتى يعثروا عليه وحقيقته وامتياز حقه من باطله اذ يرد على ظاهره ان امر النبي عم وما جاء به حق كله
فلا وجه لاضافة الباطل اليه وان امكن توجيهه بان معناه امتياز كونه حقا من كونه باطلا ومراد المص من الباطل ما زعموه من ان محمدا
عليه الصلاة والسلام ليس برسول وان القرآن من كلام البشر رتب بالفاء السببية جواب لما عليه اي على بيان ما يتعرفون به ذلك
ما هو كالفذلكة اي النتيجة له لذلك البيان فان ظهور عجزهم عن المعارضة مع ما يتفرع عليه من وجوب الايمان عليهم والاتقاء عن
النار بسبب الايمان كالنتيجة لذلك البيان وهو اي ما هو كالفذلكة انكم اذا اجتهدتم في معارضته وعجزتم ثم جعل فعل الشرط اجتهادهم في
معارضة القرآن وفسر لفظ لم تفعلوا بقوله عجزتم لانسياق الذهن اليهما جميعا والجمعية مستفاد من الخطاب العام في كنتم فأتوا
مع ذكر الشهداء عن الاتيان بما يساويه او يدانيه اشارة الى ان المماثلة لا يقتضي المساواة بل يحصل بالقرب ايضا ظهر انه معجز قدر
الجزاء الحقيقي خبرية خلافا لصاحب الكشاف فانه قدره انشائية حيث قال فقيل لهم ان استبنتم العجز فاتركوا العناد اشارة
الى نكتة لطيفة وهي ان القوم اختلفوا في وقوع الانشائية جزاء للشرط بلا تاويل فمنهم من اوجب التاويل كما في خبر المبتدأ
ومنهم من لم يوجب فلما لم يكن الانشائية المذكورة في موضع الجزاء جزاء حقيقية لانتفاء الارتباط كما سيأتي قدر
ما يصلح للجزائية اتفاقا وجعل المذكور وما في حكمه لازماله مترتبا عليه معنى حيث قال والتصديق به وترك العناد له واجب فآمنوا به
واتقوا العذاب المعد لمن كذب ولعل صاحب الكشاف ممن جوز وقوع الجملة الانشائية جزاء بلا تاويل فعبر عن الاتيان
المكيف اي المقيد بما يساويه او يدانيه وهو فعل خاص بالفعل متعلق بعبر الذي يعم الاتيان به وغيره هذا بيان وجه صحة التعبير عن
الاتيان بالفعل فانه لما كان فعلا خاصا جاز ان يعبر عنه بالعام ثم ذكر علة العدول بقوله ايجازا فهذا بيان فايدة العدول عن التصريح
بالاتيان المكيف بانها الايجاز يعني ايجاز القصر حيث وقع الفعل وحده موقع الاتيان مع ما يتعلق به فان قيل لو قيل لم تأتوا
بحذف متعلق الاتيان او بجعله مطلقا كناية عنه مقيدا بما تعلق به فقد حصل الايجاز قلنا في الجواب عن الاول ان ايجاز القصر ابلغ
من الحذف وعن الثاني ان الاحتراز عن التكرار اولى ونزل لازم الجزاء منزلته اي اقيم فاتقوا النار مقامه ظهر انه معجز والتصديق
واجب به للزومه له وهذا جواب عما يقال ان اتقاء النار واجب مطلقا لا يتوقف على الشرط ولا يتقيد بامر او يقال ان الشرط حقه
ان يكون سببا للجزاء او ملزوما له وليس عدم الاتيان بما ذكر سببا للاتقاء ولا ملزوما له فكيف صح وقوعه جزاء له وتقريره ان اتقاء
النار ههنا وقع موقع ظهر انه معجز وان التصديق به واجب على سبيل الكناية ولا خفاء في كونه مشروطا بعدم الاتيان بمثل السورة
وكونه سببا ولازما له وهذا اختيار لما اختاره السكاكي من ان الانتقال في الكناية من اللازم الى الملزوم وفي المجاز بالعكس ورد لما
ذهب اليه صاحب الكشاف ان الكناية باعتبار ان ترك العناد ووجوب الايمان لازم لاتقاء النار فاطلق الملزوم واريد
اللازم اذ يرد عليه انه ح يكون مجازا لا كناية لابتنائها على عكسه واجاب عنه شراحه بان معيار الفرق بينهما عند صاحب
الكشاف منافاة ارادة المعنى الحقيقي وعدمها كما يعرف في مواضع من الكشاف ووجه سلوك سبيل الكناية امور ذكر الاول بقوله تقريرا
للمكنى عنه لان الكناية اثبات الشيء ببينة لان الانتقال فيها على رأي المص من التابع من حيث انه تابع وظاهر انه لا يوجد بدون المتبوع
وذكر الثاني بقوله وتهويلا لشأن العناد فان اتقاء النار اذا انيب مناب ترك العناد في صورة اتقاء النار فقد اقيم النار مقام العناد
وابرز العناد في صورة النار وفي ذلك تهويل لشأنه وتخويف تام منه وذكر الثالث بقوله وتصريحا بالوعيد فان الجزاء الحقيقي
وهو ظهر انه معجز انما يدل على الوعيد بالالتزام بخلاف قوله فاتقوا النار الخ مع الايجاز يجوز ان يكون قيدا للاخير وان يكون للمجموع
يظهر ذلك بالتامل وفيه رد على الكشاف حيث جعل الايجاز وجها مستقلا وصدر الشرطية بان الذي للشك تشكك المتكلم واتقه تع منزه عنه
والحال يقتضي اذا الذي للوجوب اي الثبوت فان القائل سبحانه لم يكن شاكا في عجزهم ولا شك فيه وكذلك اي لعدم شك القائل
سبحانه في عجزهم عن الاتيان بمثل القرآن نفى الله تع اتيانهم اي به بقوله ولن تفعلوا معترضا بين الشرط وهو فان لم تفعلوا
والجزاء وهو فاتقوا اشارة الى ان قوله ولن تفعلوا جملة اعتراضية لا محل لها من الاعراب والواو الداخلة عليها تسمى واو اعتراضية

لاحالية ولاعاطفة وفايدته الاخبار بالغيب والمؤمن يصدق اخبار الله تع فلا وجه للسوال بان يقال ان صدق الاخبار لا يعلم الا بعد
انقراض الاعصار كلها ولا حاجة الى جوابه بان يقال ان تلك الطايفة مع كونهم في غاية الفصاحة ونهاية البلاغة وتكاثر عددهم وتهالكهم
على المغالبة لما عجزوا عن الاتيان بسورة من مثله علم علما عاديا انهم وامثالهم عاجزون عنه ابدا اذ لا يتصور الزيادة على ما كانوا عليه ولا عبرة بقول
المعترض عليه بان يكون هذا لا يكون من الاخبار عن الغيب بل استدلال عقلي فتامل تهكما بهم تعليل لقوله صدر ووجه التهكم انهم ابرزوا في معرض
من يشك في غلبة من يعارضه عليهم مع ظهور بطلانه كما يقول الموصوف بالقوة الواثق من نفسه بالغلبة على من يعارضه لخصمه ان غلبتك لم ارحمك
او خطابا معهم على حسب ظنهم حيث قالوا لو نشاء لقلنا مثل هذا فان العجز قبل التامل اى عجزهم قبل ان يتاملوا في حالهم ايقدرون
على مثله ام لا لم يكن محققا عندهم فانهم لما كانوا متكلين على فصاحتهم واقتدارهم على اساليب الكلام كان عجزهم بالقياس الى نظام
حالهم كالمشكوك فيه لديهم وان لم يكن هناك شك حقيقة اذ لا يتصور حصوله الا بعد النظر في النسبة والتامل فيها وفي ذلك ايماء الى انهم
لو تاملوا لم يشكوا في عجزهم بل قطعوا به هكذا قيل في تحقيق كلام المص اقول قوله تع فاتوا بسورة من مثله آخر آيات التحدي نزولا كما عرفت
سابقا والمخاطبون قد جربوا انفسهم مرارا اذ كلما نزلت آية من آيات التحدي اقدموا على ان ياتوا بمثله فكيف يتاملون في حالهم
فلا صحة للتعليل الثاني فتامل ولن تفعلوا جزم بلم جواب عما يقال ان كلمتي ان ولم من جوازم الفعل المضارع وقد اجتمعا على معمول واحد وقد
تقرر امتناع اجتماع عاملين عليه وتقرير الجواب ان العامل ههنا انما هو كلمة لم وكلمة ان غير عاملة لفظا واستدل المص عليه بوجهين
حاصل الاول الاستدلال بوجوه كل منها يفيد رجحان عاملية لم على ان فيكون الكل مفيدا للقطع بها وحاصل الثاني الاستدلال بان لم كالجزء
من المضارع فيكون ان داخلا في العمل من ان اما الاول فقوله لانها اى كلمة لم واجبة الاعمال حيث لا يتخلف الجزم عنه بخلاف ان اذ قد تدخل
على الماضي هذا هو الوجه الاول مختصة بالمضارع لا تدخل الماضي لان وضعها لقلب المضارع ماضيا فتختص به ضرورة وظاهر ان للاختصاص
زيادة تاثير في العمل هذا هو الوجه الثاني متصلة بالمعمول بخلاف ان نحو وان احد من المشركين استجارك وظاهر ان القرب مرجح للعمل
هذا هو الوجه الثالث واما الثاني فقوله ولانها اى كلمة لم لما صيرته اى المضارع ماضيا صارت كالجزء منه اى المضارع فتابعت حروف
المضارعة التي تدخل على الماضي فتغير معناه وحرف الشرط كالداخل على المجموع الكاين بمعنى الماضي وكانه قال فان تركتم الفعل ولا شك انها
لا تعمل في الماضي ولذلك اى لكونها كالداخل على المجموع ساغ اجتماعهما اجتماع لم وحرف الشرط لانه اجتماع صوري ولا اجتماع في الحقيقة لان
مدخول كلمة لم ومعمولها هو المضارع وحده ومدخول ان ومعموله هو المجموع على ما صرح به في المفصل من ان ان ولو يدخلان على الجملتين
فيجعلان الاولى شرطا والثانية جزاء فان قيل ان لم على ما اعترف به المص تصير المضارع ماضيا وان تجعل الفعل للاستقبال وان كان ماضيا
بخلاف لو فجمع لم مع ان يفضي الى التنافي قلنا ان لم تصير المضارع ماضيا وان تجعل المجموع للاستقبال وقول بعض المتاخرين فيه اشارة
الى انقلاب حال المخاطبين وجه عقلي خارج عن قانون اهل العربية ولن كلا في نفي المستقبل لكن كلمة لن مثل لا في الكون للنفي المستقبل
غير انها اى لن ابلغ من لا لانه ينفي المستقبل نفيا مؤكدا لا مؤبدا كما زعمه البعض وهو حرف مقتضب اى مرتجل غير منتقل من
لفظ آخر باعلال عند سيبويه فهو حرف اصيل عنده وللخليل اى وعنده ايضا في احدى الروايتين عنه اى الخليل وفي الرواية
الاخرى عنه اصله لا ان حذفت الهمزة لكثرة الاستعمال والالف لالتقاء الساكنين فصار لن وعند الفراء اى اصل لن لا فابدلت
الفها نونا والصحيح هو الاول لان الاصل هو الافراد ولا دليل للرجوع عنه والوقود بالفتح ما يوقد به النار اى هو اسم لما يكون
سببا لاشتعال النار من حطب وغيره وبالضم المصدر بمعنى التوقد وقد جاء المصدر بالفتح والاسم بالضم قال سيبويه جملة موقعه
بين المعطوفين تاييد لمجيء المصدر بالفتح وسمعنا من يقول وقدت النار وقودا عاليا صفة وقودا والاسم بالضم عطف على قوله
المصدر بالفتح ولعله مصدر في الاصل سمي به متعلق بقوله والاسم بالضم اى ولعل الوقود بالضم المستعمل اسما مصدر في الاصل
ثم جعل اسما لما يوقد به مجازا وانما قال ولعله لان الاشتراك خلاف الاصل وتقليله بقدر الامكان واجب فهذا من قبيل استعمال
المصدر بمعنى المفعول كالفخر الذي بمعنى الافتخار والزين بمعنى التزيين استعملا في معنى ما يفتخر ويتزين به كما قيل فلان فخر
قومه اى يفتخرون به وزين بلده اى ما يتزين به والحمل على المجاز اللغوي اولى للعلة المذكورة اى لان الاشتراك خلاف الاصل
وقد قرئ به اى بالضم والظاهر ان المراد به اى بما قرئ بالضم اى ما يتوقد به مجازا لغويا استعمالا للمصدر بمعنى المفعول
وان اريد المصدر به لا يصح حمل الاسناد على الحقيقة اذ يلزم ان يكون اسم الذات خبرا عن اسم المعنى فلعل حذف مضاف اى يجب

ان

ان يحمل الكلام على حذف المضاف اى وقودها اى توقدها احتراق الناس والحجارة يريد انه ان لم يحمل على الحقيقة في الاسناد
ويراد المجاز العقلي والظ فانه على الحقيقة كما في قولهم حيوة المصباح السليط اى الزيت الجيد وكما في قوله فانما هي اقبال
وادبار فلا حاجة الى التقدير بل هذا ابلغ وما ذكرناه هو المفهوم من كلام المص والمعلوم من سياقه وسباقه وقال بعض
المتاخرين والظاهر ان المناسب لبلاغة القرآن ان يكون المراد به المصدر على ان المجاز العقلي فان الغرض هو المبالغة
في التهويل يحصل على وجه اتم واكمل وفي المصير الى حذف المضاف تنزيل لشان التنزيل هذا كلامه فكانه لم يفهم معنى كلام المص
فتامل وهي اى الحجارة جمع حجر كجمالة جمع جمل والقياس ان يجمع على احجار كشجر واشجار وهو اى ان يجمع فعل بفتحتين على
فعالة بكسر الفاء قليل نادر مقصور على السماع غير منقاس لا يجري فيه القياس والمراد بها الاصنام التي نحتوها قال
بعض المتاخرين احتمال ان يراد بها الاصنام يا باه العموم المستفاد من قوله تع انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
فان بعض ما عبدوه ليس من جنس الحجر اقول قد صرح الزمخشري بان الاية تفسير لما نحن فيه ولذا جعله المص دليلا على هذا الاحتمال
فلا عموم بل فهم العموم منها عدم فهم لمعناها كما لا يخفى على ان عموم الدليل لا يضر والغرض خصوصه اذ لا يتم التقريب في ولا
يجب المساواة بين الدليل والمدعى وان ما يعبدونه في نفس الامر كان من جنس الحجر وقرنوا بها انفسهم اشارة الى بيان وجه قران
الناس بالحجارة وجعلهم معها وقودا وعبدوها طمعا في شفاعتها والانتفاع بها واستدفاع المضار بمكانتهم اى قربهم ومنزلتهم
عند الله في زعمهم خلاصته انهم كانوا قرنوا بها انفسهم في الدنيا قرنهم الله بها في عذاب الآخرة اقول يحتمل ان يكون المقارنة في
النار تنبيها على ان عذابهم بالنار القوية التي تحرق الحجر كالحطب ولكبر واذلالها وحقارتها وكانوا يظنون عظمتها ويدل عليه على
ان المراد بالحجارة هي الاصنام قوله تع انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال الزمخشري في الكشاف وهذه الاية
مفسرة لما نحن فيه فقوله انكم وما تعبدون من دون الله في معنى الناس والحجارة وحصب جهنم في معنى وقودها عذبوا بما هو منشا
جرمهم كما عذب الكانزون بما كنزوه فمنشا جرمهم عبادتهم اياها فعذبوا بها او بنقيض ما كانوا يتوقعون عطف على بما هو منشا
زيادة في تحسرهم فانهم كانوا يتوقعون منها الشفاعة فجعل الله اياها عذابا عليهم وقيل عطف على قوله والمراد بها الاصنام الذهب
والفضة التي كانوا يكنزونها ويغترون بها الموصول مع صلته صفة الفضة ويعلم منها حكم الذهب دلالة والمص لم يرض بهذا القول
ولهذا قال وعلى هذا لم يكن لتخصيص اعداد هذا النوع من العذاب بالكفار بقوله اعدت للكافرين وجه على ان علة الاعداد كفرهم
لان ترتب الحكم على الوصف يشعر بالعلية والحال انه غير مختص بهم بل يعذب به الكانزون وان كانوا مؤمنين وعلى ان السياق والسباق
في احوال الكفار الذين جحدوا القرآن ونبوة محمد عم وقيل حجارة الكبريت وفي التيسير قال ابن مسعود وابن عباس وابن جريج رضي الله
عنهم هي حجارة الكبريت وانما خصت بذلك لانها تزيد على ساير الاحجار بخمسة انواع من العذاب سرعة الاتقاد ونتن الرايحة
وكثرة الدخان وشدة الالتصاق بالابدان وقوة حرها اذا حميت وفي بعض الكتب ذكر بطوء الخمود بدل كثرة الدخان
ولم يرض المص بهذا القول ايضا ولهذا قال وهو تخصيص بغير دليل صرح صاحب التقريب بان المراد انه لا دليل من التنزيل ولا من
غيره من السنة والاجماع على ارادة حجارة الكبريت وما نقل في التيسير دليل عقلي اقول فلا وجه لقول بعض المتاخرين بعد نقل
مثل ما في التيسير فلا يتجه انه تقييد للمطلق بغير دليل فتامل وابطال للمقصود والغرض اذ الغرض تهويل شانها وتفاقمها اى عظم
لهبها بحيث تتقد بما لا يتقد به غيرها اقول ولقايل ان يقول ههنا مقصود آخر وهو كونهم معذبين بالنار وبالحجارة فتكون الحجارة
حجارة الكبريت يتقد به كل نار وان ضعفت اى تلك النار فان صح هذا عن ابن عباس فلعله اراد به ان الاحجار كلها للنار
النار كالكبريت لساير النيران فالمراد بحجارة الكبريت كحجارة الكبريت اقول هذا التاويل مع كونه بعيدا في نفسه ينفيه ما ذكرناه
انفا من الوجهين فافهم ولما كانت لام الاية اللام للعهد مدنية نزلت بعد ما نزل بمكة قوله تع في سورة التحريم يا ايها الذين امنوا
قوا انفسكم واهليكم نارا وقودها الناس والحجارة وسمعوه فصح تعريف النار ووقوع الجملة صلة فانها اى الصلة يجب ان
تكون قصة معلومة قال المحشي يرد عليه اولا ان هذه الاية من جملة ما نزل فيها يا ايها الناس وقد سبق انه مكي وثانيا ان
سورة التحريم مدنية اتفاقا وثالثا ان الصفة كالصلة يجب ان تكون معلومة الانتساب الى الموصوف ومن ثم اشتهر ان
الاخبار بعد العلم بها اوصاف كما ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار فيتوجه الاشكال في قوله نارا وقودها الناس والحجارة وابعا

اخبار م

يقتضي ذلك فان حجارة الكبريت اشد تاثيرا في التعذيب فلو لم يكن الحجارة حجارة الكبريت لفات ذلك المقصود على انه يحتمل ان يكون رواية ابن عباس وغيره مرفوعا الى النبي عليه السلام والكبريت محمد

ان سماع الآية التي في سورة التحريم لايفيد مم العلم اذ لايعتقدونه حقيقتها ثم ذكر الجواب عن الكل بقوله الجواب عن الاول ان المص
قد اشار فيما سبق الى منع رفع مارواه الى النبي عم فان قيل لا وجه للسؤال عن اصله لان المصدر بيا ايها الناس الاية السابقة فلم لا يجوز
ان تكون تلك الاية مكية وقوله وان كنتم في ريب الآية مدنية قلنا لما تقرر ان هذه السورة كلها مدنية الا قوله تع واتقوا يوما ترجعون
فيه الى الله فان هذه الاية نزلت يوم عرفة بمنى اقول قد عرفت في اول هذه السورة ان المكية ما نزلت قبل الهجرة والمدنية ما نزلت
بعد الهجرة وقوله تع واتقوا يوما انما نزل بعد الهجرة فهو ايضا مدني وان سلم نزوله في يوم عرفة بمنى على ان نزوله هناك غير ثابت اذ
المص صرح في تفسير تلك الاية بقوله وعن ابن عباس رضي الله عنهما انها آخر آية نزل بها جبرئيل عم وقال ضعها في راس المائتين والثمانين
من البقرة وعاش رسول الله صلى الله عليه وسلم بعدها احدا وعشرين يوما وقيل احدا وثمانين يوما وقيل سبعة ايام وقيل ثلث ساعات
وعن الثاني بان تلك الاية وحدها من التحريم جاز ان تكون مكية وعن الثالث ان الصلة والصفة يجب كونهما معلومتين للمخاطب
لا لكل سامع وما في التحريم خطاب للمؤمنين وهم قد علموا ذلك بما سمعوا من النبي عم وكما سمع الكفار ذلك الخطاب ادركوا منه نارا موصوفة
بتلك الجملة فجعلت صلة فيما خوطبوا به فان قيل لما كانت النار في الايتين معلومة الاتصاف بهذه الجملة فلم اختلفتا حالها
فيهما تنكيرا وتعريفا قلنا لارادة التهويل بالتنكير والاشارة الى الحضور في الاذهان بالتعريف والتحقيق في الجواب أن يقال
انك اذا قلت جاءني رجل عالم فقد قيدت اولا مفهوم الرجل بمفهوم العالم وقصدت ثانيا بهذا المقيد الى فرد لا بعينه من الافراد التي
يصدق هو عليها واذا قلت جاءني الرجل العالم فقد اردت بلفظ الرجل فردا معينا باعتبار ما من افراده واوردت العالم تمييزا
عن معين آخر وهذا معنى ما يقال ان الوصف في النكرة للتخصيص وفي المعرفة للتمييز فليس المنكر الموصوف معهودا
باعتبار انتساب صفته اليه بخلاف المعرف الموصوف وعن الرابع انا دراكهم الحاصل بالسماع كاف في ذلك ولا حاجة الى أن تكون
أعدت للكافرين فيه قولان احدهما اعدت لهم اصالة فهي معدة لغيرهم من مستحق العذاب من غير الكافرين وهي نار واحدة وانما
يتفاوت العقاب بينهم والثاني ان هذه النار معدة للكافرين خاصة ولغيرهم من مستحقي العذاب نار اخرى وقول المص هيئت لهم وجعلت
عدة ما اعد لعذابهم ظاهر في الثاني اقول الاية الواقعة في سورة التحريم نازلة في خطاب المؤمنين فتنفي الاختصاص وقرئ أعتدت من العتاد
بمعنى العدة وهي ما اعددته لامر والجملة استينافية ليس لها محل من الاعراب قال المحشي كانه جواب لمن قال لمن كانت وقودها الناس والحجارة
فقيل لانها اعدت للكافرين فلاجرم كانوا احقاء بان يكونوا مع معبوديهم وقودا لها او حال باضمار قد من النار اذ الفعل ماض
قال المحشي قيل لا يحسن التقييد بها حيث عدم الحسن في الحال المنتقلة وهي حال مؤكدة قال المحشي قيل الاوجه انها صلة بعد صلة
بلا عاطف بينهما على قياس ما يقع في الاخبار والصفات اقول هذا الوجه نادر جدا فحمل الاية عليه غير موجه فكيف يكون اوجه وقال المحشي
وقيل عطف بترك العاطف كما سيأتي في هذا الكتاب وفي الكشاف في مواضع اقول الاستيناف كثير الوقوع وانسب بالمقام وتركه
واختيار وجه وقوعه اقل قليل مما لا يقبله عقل سليم قال بعض المتأخرين وأما العطف بترك العاطف فتجويزه يؤدي الى الالتباس
في مواضع الفصل والوصل اقول الفصل انما يكون اذا كان بين الشيئين كمال الانقطاع او الاتصال والوصل انما يكون بينهما اتصال
من وجه وانقطاع من وجه وهذا يعلم من محله فلا يلتبس لاهل التمييز وانكار الشيء بعد وقوعه حشو لا من الضمير اي لا يجوز ان يكون
الجملة حالا من الضمير المجرور الذي في وقودها وان جعلته اي الوقود مصدرا حتى يكون الضمير فاعلا معنى وان كان مضافا اليه صورة
والفاعل يقع ذا حال والمصدر يعمل في الحال قال ابو البقاء لا يجوز ان يكون حالا من الضمير في وقودها لثلثة اشياء احدها انه مضاف اليه
والثاني ان الحطب لا يعمل في الحال والثالث انك تفصل بين المصدر وما عمل فيه وبين ما يعمل فيه بالخبر وهو الناس وما عطف عليه
والمص اشار الى الوجهين الاولين اجمالا بان اذا اريد بالوقود الاسم وهو الحطب واما اذا اريد به المصدر فلا لان الضمير
فاعل معنى وان كان مضافا اليه صورة وان المصدر يعمل في الحال بلا مرية ولذا اختار الثالث فقال للفصل فوجه عدم
كونه حالا عن الضمير هو الفصل بينهما بالخبر خبر المبتدا الذي هو الناس وما عطف عليه والمصدر لا يعمل اذا وقع بينه وبين معموله
شيء اجنبي وفي الايتين اي وان كنتم الخ فان لم تفعلوا الخ جمع بين الآيتين وان كان المفهوم من الكشاف وغيره ان الاستدلال
بالثانية فقط لانه ما هو دليل في الحقيقة انما يؤخذ منها جميع ما يدل على النبوة من وجوه بينها بقوله الاول ما فيهما في الآيتين
من التحدي هو ما استفاد من قوله فأتوا بسورة من مثله والتحريض على الجد وبذل الوسع في المعارضة هذا استفاد من قوله

وادعوا

وادعوا شهداءكم بالتقريع بقوله ان كنتم صادقين والتهديد بقوله فان لم تفعلوا وتعليق الوعيد على عدم الاتيان بما يعارض اقصر
سورة من سور القرآن هذا استفاد من قوله فاتقوا النار التي الخ ولما ورد ان عجز طائفة لا يدل على اعجازه دفعه بقوله ثم انهم مع كثرتهم
واشتهارهم بالفصاحة وتهالكهم اي حرصهم على المضادة من الضد لم يتصدوا ولم يقربوا المعارضة والتجؤا الى جلاء الوطن وترك الاوطار
وبذل المهج جمع مهجة بمعنى الروح فلما عجزوا عن ذلك علم عادة انه معجز معجوز عنه ابد الدهر اذ لا يتصور زيادة على ما كانوا عليه من العدد
والعدد وقدم الكلام المتعلق بهذا المبحث قريبا فتذكر والثاني انها يتضمنان الاخبار عن الغيب على ما هي كان ذلك الاخبار على الوجه
الذي هو اي الاخبار ملتبس به بذلك الوجه فانهم لو عارضوه بشيء لامتنع خفاؤه عادة كما هو شان العلوم العادية فانه يمكن خلافها
امكانا عقليا وذلك لا ينافي العلم العادي سيما والطاعنون فيه اكثر من كثف الشيء اي كثر وغلظ من الذابين اي الدافعين عنه في
كل عصر اقول الاحتجاج ان كان على المؤمن فكلام الله كاف فيه وان كان على غيره فالحجة بما ذكره اقناعية لا تفيد الزامه فتأمل والثالث
انه عليه السلام لو شك في امره اي القرآن يريد انه عليه السلام لو لم يكن صادقا في كون القرآن منه تع لاحتمل عنده ان يعارضوه لعلمه بكمال
فصاحة قومه وبلاغتهم لما دعاهم الى المعارضة بهذه المبالغة والتقريع مخافة ان يعارض من قبلهم باتيان مثله فتدحض فتبطل
حجته الفعل المذكور على صيغة البناء للمفعول من ادحض حجته اي ابطل ويجوز ان يكون على البناء للفاعل من دحضت حجته دحوضا
اي بطلت والاول انسب كما لا يخفى قوله اعدت للكافرين دل على ان النار مخلوقة معدة لهم الآن فان بعض المتأخرين الاعداد اكثر
استعماله في الموجود وقد يستعمل فيما سيوجد في معنى الموجود كما في قوله تع اعد الله لهم مغفرة واجرا عظيما فدلالة الآية على ان النار
مخلوقة الآن كما هو مذهب اهل الحق ليست بقوية اقول كون الاعداد للموجود معناه الحقيقي في معنى اعتده لام كذا هيأه كما صرح
به في الصحاح ولا مانع هنا عن الحمل على المعنى الحقيقي وهو صيغة الماضي تدل على كون النار مخلوقة الآن خلافا للمعتزلة ولام الاختصاص
في قوله تع للكافرين تدل على انها معدة لهم فتأمل وبشر الذين آمنوا اي اخبر المؤمنين هذا امر للنبي عم او لغيره وعملوا الصالحات
اي الطاعات ان لهم جنات عطف يريد انه عطف قوله وبشر الذين آمنوا الى قوله خالدين معطوف على الجملة السابقة اراد بها قوله وان
كنتم الى قوله اعدت للكافرين والمقصود بيان ان المعتبر في عطف القصة على القصة وقوع التناسب بين القصتين لا بين
جملتيهما والتناسب هنا بالضدية عطف حال من آمن بالقرآن ووصف ثوابه تصريحا على عطف قصة على قصة على وجه يتضمن بيان
الغرض فليس المراد بالجملة ما هو مصطلح النحاة وهو الكلام على حال متعلق بالعطف من كفر به وكيفية عقابه فلا حاجة في صحة العطف
الى الجملة الثانية سابقة وهذا وجه حسن لا غبار عليه على ما جرت به العادة الالهية من ان يشفع الترغيب بالترهيب على طريق
اللف والنشر المرتب تنشيطا لاكتساب ما ينجي ناظرا الى الترغيب وتثبيطا اي منعا عن اقتراف اي اكتساب ما يردي اي يهلك ناظرا الى الترهيب
لا عطف الفعل نفسه عطف على قوله عطف حال حتى يجب ان يطلب له ما يشاكله من امر ونهي فيعطف عليه بالنصب عطفا على يجب او على تعوا فالعطف
على قوله على الجملة السابقة اعترض الشريف عليه في حاشية الكشاف اولا بان فاتقوا جواب للشرط فاذا عطف بشر عليه كان التقدير فان
لم تفعلوا فبشر الذين آمنوا ولا ارتباط بينهما وثانيا بان عطف الامر لمخاطب على الامر لمخاطب آخر انما يحسن اذا صرح بالنداء كما في قولك
يا بني تميم احذروا عقوبة ما جنيتم وبشر يا فلان بني اسد باحساني اليهم واما بدون التصريح فقد منعه النحاة والمص اشار الى الجواب
عنهما بقوله لانهم اذا لم يأتوا بما يعارضه بعد التحدي ظهر اعجازه هذه المقدمة مسلمة واذا ظهر ذلك اي اعجازه فمن كفر به استوجب
العقاب ومن آمن به استحق الثواب وذلك اي استيجاب العقاب واستحقاق الثواب يستدعي ان يخوف هؤلاء ويبشر هؤلاء
اما عن الاول فلان حاصل كلامه ان تبشير المصدقين كتخويف المكذبين مترتب على عدم معارضة الكفرة اذ حينئذ يثبت كون
القرآن معجزا ويتحقق صدق النبي عم فيكون تصديقه سببا للتبشير بالثواب وتكذيبه سببا للانذار بالعقاب وهذا القدر
من الربط المعنوي كاف في عطفه على ذلك الجزاء وان لم يكف في كونه جزاء ابتداء واما عن الثاني فلان ما ذكروه انما هو اذا قصد
بالامرين مخاطب واحد صورة ومعنى وههنا ليس كذلك لان الامر وان كان خطابا بالكفرة بالاتقاء صورة لكنه متضمن لخطاب الرسول
بالانذار معنى ولهذين الاشكالين اختار السكاكي انه عطف على قل مقدرا قبل يا ايها الناس اي قل كذا وكذا وبشر المؤمنين واعترض
عليه بان قوله وان كنتم في ريب الخ لا يصلح ان يكون مقولا للنبي عم الا انه يتعسف ويقال اريد به ان يذكره عليه السلام بعبارة نفسه
كانه يقول وان كنتم في ريب مما نزل الله علي واختار صاحب الايضاح انه عطف على مقدر بعد اعدت اي فانذر الذين كفروا ابتلك النار

وبشر الذين امنوا وهو نظير ما ذكره صاحب الكشاف في واهجرني مليا اي فاحذرني واهجرني مليا وهذا احسن الوجوه وقريب مما ذكره المص فتدبر وانما امر الرسول عليه السلام اشارة الى الجواب عما يقال من ان ما ذكره في توجيه عطف الامر الثاني على الاول وبيان وجه ارتباط كل واحد منهما بالشرط السابق يستدعي ان يخاطب المستحقين للثواب بان يبشروا بذلك كما خوطب الكفار بان يهددوا بالعقاب فلم عدل عن ذلك الى ان يؤمر غيرهم بالتبشير بذلك وهو الرسول عم او عالم كل عصر او كل احد يقدر على البشارة يعني ان المامور به اما ان يكون الرسول خاصة كما هو الاصل في الخطاب او يكون غيره بطريق الخلافة اذا اعتبر صلاحية التبليغ فهو كل عالم في كل عصر واذا لم يعتبر تلك الصلاحية فهو كل احد يقدر على البشارة بان يبشرهم الباء متعلقة بقوله امر وهذا الوجه احسن واجزل لانه يؤذن ان الامر لعظمه حقيق ان يبشر به كل من قدر على البشارة فتامل ولم يخاطبهم اي المؤمنين بالبشارة كما خاطب الكفرة بالانذار والوعيد فان الانذار والايعاد بطريق الخطاب اغلظ واشد منهما بطريق الغيبة وتقرير الجواب ان فيه فايدتين اشارة الى الاول بقوله تفخيما لشانهم فان المقام لما كان مقام الغضب لطايفة وخوطبوا بالوعيد على ابلغ وجه كان المناسب لطايفة اخرى مرضي عنهم ان يترك الخطاب معهم ويغير الاسلوب في شانهم سواء قدم الخطاب كما في هذه الاية او اخر كما في قوله تع ان اصحاب الجنة اليوم في شغل فاكهون الى قوله وامتازوا اليوم ايها المجرمون واشار الى الثاني بقوله وايذانا بانهم احقاء بان يبشروا واي يحصل لهم البشارة من اي مبشر كان واما الشرف الحاصل من كون المبشر هو الله تع فحاصل من الامر بالتبشير فتدبر ويهنوا من التهنية بما اعد هنيا لهم من النعيم المقيم وقرئ وبشر على البناء للمفعول عطفا على اعدت فيكون استينافا اي يتعين كون اعدت استينافا ولا يبقى للحالية وجه لان المعطوف لا يحتملها والبشارة بضم الباء والكسر لغة كذا في التيسير وهو في الاصل اول خبر يرد عليك بما يسر وقيل بما يسر او يغم وانما كثر استعماله فيما يسر حتى صار فيه حقيقة بحكم العرف والاول للخبر السار قوله فانه يظهر اثر السرور في البشرة بيان لوجه التسمية يعني انه ماخوذ من البشرة وهي ظاهر الجلد لتغيرها بالخبر السار وذلك لان النفس اذا سرت انتشر الدم في الاعضاء انتشار الماء في الشجرة ولذلك اي لكون البشارة هو الخبر السار دون الخبر مطلقا قال الفقهاء البشارة هو الخبر الاول لانه هو السار دون ما بعده حتى لو قال الرجل لعبيده من بشرني بقدوم ولدي فهو حر فاخبروه فرادى عتق اولهم اشارة الى انهم لو اخبروه معا عتقوا كلهم لانهم جميعا بشروه ولو قال من اخبرني مكان بشرني فاخبروه فرادى عتقوا جميعا لان الاخبار في المتعارف ان تذكر الجملة الخبرية ويراد بها معناها سواء افادت العلم اولا وان كان في اصل اللغة بمعنى اعلام مضمون الجملة او اعلام انه عالم به وما لم يقصد به الاعلام لا يسمى خبرا ولما ورد ان البشارة اذا كانت لهذا المعنى اي وجه استعمل في قوله تع فبشرهم بعذاب اليم دفعه بقوله واما قوله فبشرهم بعذاب اليم فعلى التهكم اي الاستعارة التهكمية لزيادة غيظ الكفرة وهي استعارة اسم احد الضدين للآخر بتنزيل التضاد منزلة التناسب بواسطة التهكم والاستهزاء اقول قال في الصحاح البشارة المطلقة لا تكون الا بالخير وانما تكون بالشر اذا كانت مقيدة كقوله فبشرهم بعذاب اليم فتامل ليظهر لك المخالفة بين كلام المص وكلامه او على طريقة قوله قول الشاعر تحية بينهم ضرب وجيع اراد بهذا الطريق جعل افراد البشارة نوعين متعارفا وهو الخبر السار وغير متعارف وهو الخبر المحزن كالاخبار بان مصيرهم الى العذاب الاليم كما جعل الشاعر افراد التحية نوعين متعارف هو الكلام الجاري بين الناس لقصد الاكرام واصلها ان يقال حياك الله اي ملكك الله وغير متعارف هو الضرب الوجيع الواقع في اول التلاقي واول البيت وخيل قد دلفت لها بخيل اراد بالخيل جماعة الفرسان ودلفت بمعنى دنوت قال الراغب انه من قبيل التهكم قال المحقق والمص يريد الرد عليه لكنه غير وارد لان جعل غير المتعارف اما هو بواسطة التهكم اقول وليس كذلك للفرق بينهما بان التصرف في الاول بين البشارة والانذار حيث جعل انذارهم بشارة استهزاء وفي الثاني بين العذاب وبين الشيء السار حيث جعل سارهم عذابا اليما مبالغة كما جعل تحيتهم ضربا وجيعا وليس فيه تهكم كما لا يخفى فافهم والصالحات جمع صالحة وهي صالحة في الاصل صفة لوضعها للدلالة على ذات ما مبهمة تقوم بها معنى صفة الصلاح ثم غلب عليها الاسمية حيث استعملت بلا قصد الى موصوف تجري هي عليه ولذا قال من الصفات الغالبة يعني انها من الصفات التي تستعمل من غير موصوف فكانها ليس لها موصوف التي تجري مجرى الاسماء كصفة الحسنة الغالبة كالحسنة وليس المراد انها منقولة من الوصفية الى الاسمية فان الاسم المقابل للصفة هو اللفظ الموضوع لذات معينة بلا اعتبار معنى من المعاني فلفظ صالحة موضوع لذات ما مبهمة يقوم بها معنى ثم استعمل في جنس معين وهو ما سيذكره المص وكذا الحال في الحسنة فانه في الاصل لذات مبهمة موصوفة بمعنى الحسن ثم خص بسبب الغلبة بجنس معين هو نقيض السيئة قال الحطيئة بضم الحاء المهملة وفتح الهمزة يحكي ان النعمان بن المنذر وفدت عليه الوفود من قبائل العرب وفيهم اوس بن حارثة بن لام الطائي ودعا بحلة من حلل الملوك

وقال

وقال للوفود احضروا غدا فاني ملبس هذه الحلة اكرمكم فلما كان الغد حضروا الا اوسا فقيل له لم تتخلف قال ان كان المراد غيري فاجمل الاشياء ان لا احضر وان كنت المراد فسا طلب فلما جلس النعمان ولم ير اوسا قال اذهبوا اليه وقولوا احضر امنا مما خفت فحضر والبس الحلة فحسده قوم من اهله فقالوا للحطيئة اهجه ولك ثلثمائة ناقة فقال اهجو احدا اكل ما في رحله حتى شرع غلمانه وانشد كيف الهجاء وما تنفك صالحة من ال لام بظهر الغيب تاتيني اي لا تزال صالحة اسمه من ال لام وهو اسم رجل بظهر الغيب اللام للصاحبة اي الغايبين تاتيني خبر ما تنفك اي ما تاتيني تلك الصالحة والجاران متعلقان بتاتيني ولفظ ظهر مقحم لتاكيد معنى الغيب لان الغايب كانه وراء الظهر والاستشهاد فيه ان معنا استعمل استعمال الاسماء من قصد وهي اي صالحة من الاعمال ما سوغه الشرع بمنزلة الحسن يتناول المباح وما فوقه وحسنه بمنزلة الفصل لخروج المباح فيختص بالمندوب وما فوقه وتانيثها يعني تانيث صالحة مبني على اعتبار كون موصوفها مؤنثا في الاصل وبعد ما غلب عليها عدم الجري على الموصوف انث ايضا اعتبار التانيث موصوفها حال جريها عليه وهذا معنى قوله على تاويل الخصلة ولم ينقل الى الاسم لتكون التاء للنقل من الوصفية الى الاسمية او الخلة بفتح الخاء المعجمة بمعنى الخصلة اقول فيه ارتكاب الاستدراك وجعل الشيء قسيما لنفسه بالعطف باو فان قيل قال صاحب الكشاف والصالحات كل ما استقام من الاعمال بدليل العقل والكتاب والسنة فلم خالفه المص قلنا زاد صاحب الكشاف قوله بدليل العقل اشارة الى مذهبه من ان الحسن عند المعتزلة ما حسنه العقل كما ان القبح ما قبحه العقل وترك المص ذلك القيد لما ان اهل السنة على ان الحسن والقبح شرعيان فافهم واللام فيها للجنس اذ ليس ههنا معهود فيراد الجنس لا مطلقا والا لكفى الاقل وهو ثلثة من الاعمال او اثنان منها ولا جميعا لامتناع ان ياتي به كل احد وان قصد التوزيع عاد المحذور وهو ان يكفي من كل واحد ثلثة اعمال او اثنان بل اقل بناء على انقسام الاحاد على الاحاد فتعين ان يراد ما بينهما وهو ما يجب على كل مكلف بالنظر الى حاله فيختلف باختلاف المكلفين من الغنى والفقر والاقامة والسفر والصحة والمرض ونحو ذلك فيجب مثلا الزكوة والحج واتمام الصلوة وتبييت الصوم على واحد دون اخر فمعنى عملوا الصالحات ان كل واحد عمل جميع ما يجب عليه من العمل على حسب حاله وفيه شايبة توزيع والقرينة على ارادة هذا المعنى اختلاف احوالهم في التكاليف وعطف مصدر مرفوع على الابتداء مضاف الى المفعول والفاعل متروك اي عطف الله العمل على الايمان في الاية مرتبا لكم الجنة حال من الفاعل للحكم وهو التبشير بان لهم الجنة عليهما اي الايمان والعمل اشعار بالرفع خبر المبتدا وقد يقرأ الاول على صيغة الفعل واشعارا بالنصب تعليلا للعطف بان السبب استحقاق هذه البشارة مجموع الامرين فان ترتب الحكم على الوصف يشعر بعليته له لا يريد بهذا ان الايمان المجرد لا ينجي بل الجمع بينهما علامة لحصول الثواب فضلا من الله تع وترك العمل لحصول العقاب عدلا منه تع مع جواز العقاب على الاول والثواب على الثاني فان الايمان المجرد جاز ان يكون منجيا وهذا مذهب اهل الحق والجمع بين الوصفين اي بمجموع الامرين وعلى المجموع بقوله فان الايمان الذي هو عبارة عن التحقيق والتصديق اس بالضم اساس والعمل الصالح كالبناء عليه ولا نفع للاول بدون الثاني كما قيل في هذا المصراع ولا غناء باس لا بناء عليه اي لا فايدة فيه بدونه ولذلك قلما ذكرا منفردين اي قلما ذكر الايمان بدون العمل الصالح وبالعكس وفيه اي في عطف العمل على الايمان دليل على انها اي الاعمال خارجة عن مسمى الايمان غير داخلة كما هو راي المحدثين والمعتزلة والخوارج ولا بد منه كما نقل عن المعتزلة اذ الا ان الشيء لا يعطف على نفسه ناظر الى كون الايمان نفس الاعمال اي الطاعات وما هو داخل فيه ناظر الى كون الاعمال اي الطاعات جزء منه اي الايمان والاصل لا يترك الا لضرورة ولا ضرورة ههنا ولا ترك وانما قال في الاصل لانه قد يعطف على الشيء ما هو داخل فيه كعطف الروح على الملائكة في قوله تع تنزل الملائكة والروح وكعطف جبرئيل في قوله تع وملائكته ورسله وجبريل وميكال فان جبرئيل داخل في الملائكة فلا يرد ان يقال ان الداخل في الشيء قد يعطف عليه لغرض فان الروح وجبريل داخلان في الملائكة وقد عطفا عليهم تفخيما لشانهما هكذا قيل اقول لم لا يجوز ان يعطف العمل على الايمان اعتدادا بشانه لما مر من قوله ولا غناء باس لا بناء عليه ولعل المراد بالضرورة ههنا ما اعتبره اهل المعقول فتامل ان لهم منصوب وهو المختار بنزع الخافض اي الباء وافضاء الفعل ايصال بشر اليه كان في الاصل بان لهم فحذف الفعل واوصل الفعل او مجرور باضماره اي تقدير الخافض على مذهب الخليل لا فعل اي اسم واللام في لهم للاختصاص بحسب الوعد والاجل كما في قوله فلا تعلم نفس ما اخفي لهم والجنة يريد ان الجنات جمع جنة وهذه اللفظ المرة اي بناء المرة من الجن بالفتح وهو الستر وهو الجن مصدر جنه اذا ستره ومعنى تسمية دار الثواب بالمرة منه الاشعار بان اغصان اشجارها لفرط التفافها كانها سترة واحدة لا فرج بينها ومدار التركيب منه وضعوا جنة على الستر منه تعالى

جنت الرياض جنونا اذا ارتفع نبتها حتى ستر الارض ومنه الجُنّة بالضم والمجنة بالكسر لما يستتر به في الحروب وهو الترس والجنان بالفتح القلب والجنى اى المستور والجنون لما فيه من تستر العقل والجن لانهم مستورون عن اعين الناس والجنين الولد في بطن الام لاستتاره فيه تسمى به اى بالجنة بتأويل اللفظ الشجر المظلل يقال اظلتني الشجرة وغيرها لالتفاف اغصانه متعلق بقوله المظلل اى لكثرتها واجتماعها للمبالغة متعلق بقوله تسمى وجه المبالغة امران احدهما تسمية الذات بالمصدر والآخر كون البناء للمرة من الستر وهو ابلغ من الستر تدريجا كانه يستر ما تحته سترة واحدة وقد عرفت ان المراد بوحدة السترة عدم الفرج بين الاغصان قال زهير كان عيني في غربي اى الغرب الدلو العظيمة مقتّلة اى ناقة مذللة مطيعة مرنت على العمل من النواضح جمع ناضحة وهي الناقة التي يستقى بها تسقي جنة اى عدة اشجار سحقا جمع سحوق بمعنى النخل الطويل شبه عينيه في تذارف الدموع بالغرب فراغا وبصبها بكثرة الدموع وتتابعها وبالغ فيه حيث اختار الغرب وثناها اشعارا بدوام الانسكاب بتعاقبهما في المجيء والذهاب اذلا تزال تصب واحدة وترسل اخرى وذكر المقتلة باضافة الغربين اليها والمراد بها ناقة تخرج الدلو من البير ملأى ووصفها بكونها من النواضح للدلالة على كونها متمرّنة على هذا العمل واورد الجنة اي اراد بها الاشجار الكثيرة المفتقرة الى المياه الكثيرة خصوصا النخل من بينها فانها احوج الى الماء من سائر الاشجار وخصوصا اذا كانت سحقا لان الطوال منها احوج الى الماء من القصار واورد الشعر شاهدا على الاشجار المظللة تسمى جنة وكان الظاهر ان يقول وكان عيني غربا مقتلة اي بجعل عينيه غربين لكنه اتى بكلمة في لكناية لطيفة اى لادعاء ان يصب من الغربين منصب من عينيه وذلك بجعلها في غربين قوله لا تخلاطوالا اى صاعدة في الهواء تفسير لقول الشاعر سحقا واما في الجمع بين الوحدة المستفادة من جنة والكثرة المستفادة من سحقا شبه الطباق ثم البستان عطف على الشجر المظلل وبين وجه التسمية بقوله لما فيه من الاشجار المتكاثفة المظللة فيكون من باب اطلاق اسم الحال على المحل وكذا الحال في قوله ثم دار الثواب اي فيها من الجنان اى البساتين المشتملة على الاشجار المذكورة السميت بالجنة دار الثواب وان كانت مشتملة على انواع النعم سوى الاشجار المتكاثفة لكثرة جنانها كما ان دار العقاب سميت بالنار لكونها اعظم انواع العقاب اقول الظاهر من عبارة المص ان الجنة من الجن بالفتح بمعنى الستر ثم نقل اولا الى الشجر المظلل ثم الى الارض اى البستان ثم الى دار الثواب ولا دلالة في عبارة صاحب الكشاف على الترتيب واما الترتيب في الذكر فيوهم ان الجنة بمعنى البستان من النخل والشجر المتكاثف وبمعنى دار الثواب والظاهر ان عبارة المص احسن فتامل وقيل سميت دار الثواب بذكر بلفظ الجنة المأخوذ من الجن بمعنى الستر لانه ستر في الدنيا الآن ما اعد فيها في دار الثواب للبشر من افنان النعم الافنان جمع فنن وهو جمع فن بمعنى النوع كما قال تع فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين ويجي تفسيره في سورة السجدة ولم يذكر صاحب الكشاف هذا الوجه ولم يرض المص به حيث قال قيل لان المدح للجنة غير ظاهر فيه بخلاف الاول فان فيه مدحا لها باشتمالها على البساتين المشتملة على الاشجار المتكاثفة لان الصحرا الخالية عن الاشجار ليست في الحسن كالبساتين المشتملة عليها كما لا يخفى اقول الظاهر من السوق والبيان ان الجنة هي البستان ذو الشجر سمي جنة لان ما فيه من الشجر يستره ويخالفه ما ذكره الفراء من ان الجنة ما فيه النخيل والفردوس ما فيه الكرم وشعر زهير يؤيد قول الفراء فلا يصح استشهاد المص وقد فسر المحقق بقوله لا تخلا طوالا فتامل وجمعها وتنكيرها اشارة الى سوال من تقريره ان الجنة اسم لدار الثواب كلها وهي دار واحدة فما معنى جمعها وتنكيرها وقوله لان الجنان على ما ذكره ابن عباس سبع جنة الفردوس وجنة عدن وجنة نعيم ودار الخلد وجنة المأوى ودار السلام وعليون اشارة الى الجواب عن الاول وتقريره ان الجنة وان كانت اسما لدار الثواب كلها الا انها مشتملة على جنان كثيرة فجمعت لاشتمالها عليها وقوله وفي كل واحد منها مراتب ودرجات متفاوتة على حسب تفاوت الاعمال والعمال اشارة الى الجواب الثاني يريد ان تنكيرها ليدل على تنوعها فانها انواع مختلفة بحسب اختلاف استحقاق العاملين واختلاف انواع اعمالهم ومنهم خلاصة الجوابين ان الجنان متعددة متفاوتة فالجمع للتعدد والتنكير للتفاوت قال بعض المتاخرين وحمل الجنان على الجنات الثمانية لا يلائمه مقابلة الجمع بالجمع لانه مقتضى الانقسام والتوزيع وقد دعى ذلك في قرينتها السابقة ولا يأبى الرعاية هنا لعدم العهد في توزيعها اقول ما ذكره من الدعوى بقوله وحمل الجنات الى قوله وقرينتها السابقة غير صحيح اذ المقابلة والانقسام بحسب الاعمال والعمال تكون في الجنان بل في جنة واحدة كما في قوله عليه السلام اذا سألتم الله الجنة فاسألوه الفردوس فانه اوسط الجنة واعلاها وما ذكره من الدليل بقوله ولا مجال لرعايتها الخ مدفوع بالحديث القدسي المروي عنه تع ادخلوا الجنة بفضلي واقتسموها باعمالكم واللام في لهم يدل على استحقاقهم اى استحقاق الذين آمنوا وعملوا

الصالحات

وعبارة الكشاف هذه والجنة البستان من النخل والشجر المتكاثف المظلل بالتفاف اغصانه قال زهير جنة سحقا اى نخلا طوالا والتركيب دائر على معنى الستر وكانها لتكاثفها وتظليلها سميت بالجنة التي هي المرة من مصدر جنة اذا ستره كانها سترة واحدة لفرط التفافها وسميت دار الثواب جنة لما فيها من الجنان وليس في عبارة الكشاف ما يدل على الترتيب من الفراء وغيره

الصالحات اياها اى الجنات لاجل ما ترتب الضمير في الفعل راجع الى استحقاقهم عليه الضمير فيه راجع الى ما من الايمان والعمل الصالح بيان على ما اشتهر من ان ترتيب الحكم على الوصف يشعر بعليته له لا للذاته عطف على قوله لاجل والضمير راجع الى ما وهذا الكلام رد على المعتزلة فانهم ذهبوا الى ان الايمان والعمل الصالح يقتضي الجزاء لذاته والمصدر وعلل بقوله فانه الضمير راجع ايضا الى ما لا يكافي النعم السابقة العاجلة الحاصلة فضلا من ان يقتضي ثوابا وجزاء فيما يستقبل اى في الآخرة اقول فيحتاج مثل قوله تع فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين جزاء بما كانوا يعملون الى تاويل مثل قوله بل بجعل الشارع ومقتضى وعده فانه لا يخلف الميعاد ولا على الاطلاق عطف على قوله لذاته اى لا يكفي بمجرد الوجود بل الشرط ان يستمر عليه حتى يموت وهو مؤمن هذا متفق عليه بين الاشاعرة والماتريدية فان حصول المراتب الاخروية مشروط بالموت على الايمان بلا خلاف لقوله تع ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت الاية اقول الشرط في احباط العمل عندالشافعي هو الموت على الردة وذهب ابو حنيفة الى ان الردة تحبط الاعمال مطلقا وان تاب ورجع مسلما فقول المص بل بشرط ان يستمر عليه حتى يموت يخالف مذهبه ويجي التفصيل في تفسير الاية في هذه السورة وقال بعض المتاخرين بعد الاستدلال بالاية المذكورة واما الاستمرار على الايمان المقارن بالعمل الصالح فليس بشرط اقول هذا يخالف مذهب ابي حنيفة كما عرفت والحال انه حنفي وقوله تع لنبيه عليه الصلوة والسلام لئن اشركت ليحبطن عملك اول الاية ولقد اوحي اليك والى الذين من قبلك لئن اشركت الخ اقول فالخطاب للرسل وافراد الخطاب باعتبار كل واحد ويجي التفصيل في اخر سورة زمر فقول المص وقوله لنبيه عليه الصلوة والسلام يشعر بتخصيص الخطاب به عليه الصلوة والسلام وليس كذلك كما يصرح به المص هناك واشباه ذلك نحو قوله تع ولو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون وقوله تع ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله ولما ورد ان يقال استحقاق الثواب اذا كان مقيدا ومشروطا بالاستمرار على الايمان والعمل الصالح فلم اطلقه الله تع ههنا حيث لم يقل وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات الى ان يموتوا ان لهم جنات اجاب بقوله ولعله سبحانه لم يقيده ههنا استغناء بها اى القولين واشباه ذلك اقول هذا انما يصح ان لو ثبت تاخر هذه الآية نزولا عن القولين المذكورين واشباه ذلك والتاريخ غير معلوم والاحسن هو الاستدلال بالاجماع على ان شرط الثواب هو الموت على الايمان اذ الاعتبار بالخاتمة يسر الله تع لنا الختم عليه باحسانه وجعلنا من سكان بساتين جنانه تجري من تحتها الانهار في محل النصب صفة جنات وانما وصفت به لان البساتين والرياض وان كانت احسن شيء اذا لم يجر فيها الماء كانت كتماثيل لا ارواح فيها وصورة حيوة لها ولهذا قدم ذكر الوصف على سائر نعوتها ومن اما ابتدائية او تبعيضية اى من تحت اشجارها يحتمل الكل والبعض قال المحشي لما كان دار الثواب آخر ما نقل اليه لفظ الجنة كان الظاهر انها المرادة ههنا فيحتاج الى الحذف المضاف اقول لا يلزم من كون دار الثواب آخر ما نقل اليه لفظ الجنة ظهور كونها مرادة ههنا قال بعض المتاخرين يعني من تحت تلك الغرف وفيه تنبيه على انها منازل عالية اقول ما قدره من المضاف تقدير شيء لا تدل عليه قرينة وما قدره المص من المضاف شيء يدل عليه العرف والعادة الاترى قوله كما تراها جارية تحت الاشجار ولم يجعل الاية مقدرة بتاويل تجري من تحت ارضها الانهار لان الماء اذا كان جاريا على وجه الارض كان احسن منه اذا كان جاريا تحتها واذا اريد بالجنة الاشجار كما في جنة سحقا فلا حاجة الى تقدير المضاف ويجوز ان يجعل على الاستخدام بان يراد بالجنة دار الثواب وبضمير تحتها الاشجار فلا حاجة الى تقدير المضاف ايضا النابتة صفة الاشجار على شواطيها اى جوانب الانهار في تحرير المص اشارة الى ان في عبارة الكشاف تسامحا حيث قال كما ترى الاشجار النابتة على شواطي الانهار دون ان تكلفوا بانه قصد تشبيه الهيئة بالهيئة فلم يلزمه ان يقول كما ترى الانهار جارية تحت الاشجار وقدايد المص تقدير المضاف والتشبيه المذكور بقوله وعن مسروق انهار الجنة تجري في غير اخدود وهو الشق المستطيل في الارض يعني انها تجري على سطح الجنة منضبطة بالقدرة حيث شاء اهلها واللام في الانهار للجنس قصد به الاشارة الى جنس جميع النهر بلا قصد الى العموم والاستغراق ضرورة ان جميع الانهار جيد وردتها الاخرى تحتها ولا المعهود المعين فلم يبق الآن يراد به الجنس من حيث وجوده في ضمن بعض فرد لا بعينه وهو معنى العهد الذهني كما في ادخل السوق ومثل المص بقوله كما في قولك لفلان بستان فيه الماء الجاري فان اللام فيهما للعهد الذهني بقرينة الدخول والجريان فانهما قرينة البعضية او للعهد اى الخارجي والمعهود هي الانهار المذكورة في قوله تع انهار من ماء غير آسن الاية هكذا قال صاحب الكشاف ايضا واعترض الشريف عليه بانه مع توقفه على سبق ذكر المنكر على المعرف فيه بعد لا يخفى قال بعض المتاخرين ان الاصل في التعريف العهد لا يعدل عنه الا عند التعذر ولا تعذر ههنا اذ لا حاجة في ثبوت العهد الى سبق نزول تلك الاية فان المخاطب بتبليغ البشارة هو النبي عم فكفى علمه بها باعلام من الله تع اقول الاعتراض على قوله قال والمعهود هي الانهار

المذكورة في قوله تعالى انهار من ماء غير آسن وكون المعهود هي الانهار المذكورة في الآية يقتضي سبق نزولها كما لا يخفى وجعل التعريف
للاشارة الى المنكر المذكور في سورة اخرى بعيد ولذلك قال المعترض فيه بعد وما ذكره القائل احتمال آخر خارج عن الصدد فتامل والنهر بالفتح
والسكون المجرى الواسع فوق الجدول ودون البحر كالنيل والفرات اى نهرهما والمراد اخدودهما والتركيب اى من النون
والهاء والراء للسعة يقال استنهر النهر اذا اتسع ومنه النهار لسعة ضوئه وانهرت الدم اى اسلفته بكثرة والمنهرة فضاء يكون
بين افنية القوم يلقون فيها كناساتهم والمراد بها اى الانهار ماؤها والاضمار الذي يسمى مجاز حذف نحو واسئل القرية والمراد بالاضمار
ان يكون الماء مقدرا قبل الانهار مضافا والمعنى يجرى من تحتها ماء الانهار ولا يخفى ان لفظها غير واقعة موقعها لان الماء في الاضمار لا يراد
بالانهار بل بالمضاف المحذوف او المجاز اى في المفرد من قبيل ذكر المحل وارادة الحال ليكون مجازا لغويا مرسلا بان يراد بها المياه فالجرى
في المسند اقول قد عرفت آنفا ان النهر هو المجرى الواسع فاذا لم يكن في الجنة اخدود لا يتحقق المجرى الواسع فلا مجال لان يراد منها الانهار
وارادة المجاز لغويا وعقليا فالوجه تقدير المضاف والجار مرفوع تقديرا عطف على قوله نحو لا ماء فانهما تاكيد معنوى فالانهار
حقيقة لغوية واسناد الجرى اليها مجاز على طريق اسناد الفعل الى المحل الذي يلابسه كما في قوله تعالى واخرجت الارض اثقالها فان الفاعل
الحقيقي للاخراج هو الله تعالى وقد اسند الى الارض وهي محل الاخراج كلما كلمة تقتضي عموم الافعال وكل يقتضي عموم الذوات رزقوا اى اطعموا
قدم تحقيق الرزق في قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون منها من الجنات اى من هذا المكان يرزقون من ثمرة المراد بيان النوع لا الفرد
اذ لا يعنى لابتداء الرزق من تفاحة واحدة رزقا طعاما قالوا العائد الى الذين آمنوا وعملوا الصالحات هذا الذي رزقنا صفة
ثانية لجنات اى جملة كلما رزقوا الخ صفة ثانية لها ترك العاطف بين الصفتين اشعارا بان الصفة الثانية مستقلة ايضا ولو عطف
لتوهم كونها صفة واحدة فيكون منصوبة المحل او خبر مبتدأ محذوف وهو هي اى ضمير الجنات او هم اى ضمير الذين آمنوا فيكون
مرفوعة المحل او جملة مستأنفة فلا يكون لها محل والمقصود بيان وجوه الاعراب المتباينة ولا ينافيه جريان بعض الاعتبارات
في البعض فلا وجه لما قيل ان الكلام يعود الى تلك الجملة المحذوفة المبتدأ فان جعلت صفة او استينافا كان تقدير الضمير مستدركا
وان جعلت ابتداء كلام بحيث لا تكون صفة او استينافا فليكن كذلك بلا حذف فلا حاجة في دفعه الى ان يقال بتقدير هم يظهر
معنى الوصفية وبتقدير هم يقوى شأن الاستيناف وان كان هذا الكلام في الدفع كلاما حسنا في نفسه ولما كان في الاستيناف نوع
خفاء بينه بقوله كانه لما قيل ان لهم جنات وقع في خلد السامع اثمارها بهم يشبهها ام مثل ثمار الدنيا او اجناس آخر فازيح
اى ازيل هذا الاشتباه بذلك بيان انها مثل ثمار الدنيا ماهية وان اختلفتا وصفا فيكون من قبيل ما يكون السؤال فيه عن غير السبب
المطلق والسبب الخاص كما في قوله • زعم العواذل انني في غمرة • صدقوا ولكن غمرتي لا تنجلى • ومثال ما يكون السؤال فيه عن السبب المطلق
قوله • قال لي كيف انت قلت عليل • سهر دائم وحزن طويل • كانه قال ما سبب علتك فقال سهر طويل ومثال ما يكون السؤال فيه عن السبب
الخاص للحكم المتقدم قوله تعالى حكاية عن يوسف عم وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء كانه قيل هل النفس امارة بالسوء فقيل نعم
وبيان الاستيناف بهذا الوجه مبني على ان يكون المشبه به في قولهم هذا الذي رزقنا من قبل هو ارزاق الدنيا كما هو مختار المصنف وصاحب الكشاف
بناء على ان قوله كلما رزقوا منها يتناول جميع المرات فيتناول المرة الاولى ضرورة وهو ينافي كون المشبه به ارزاق الآخرة اى الجنة لان
قولهم هذا الذي رزقنا من قبل لا يمكن في المرة الاولى وكلما نصب على الظرف والعامل فيه قالوا ورزقا مفعول به اى مفعول ثان لقوله
رزقوا فانه يتعدى الى مفعولين لا مفعول مطلق لان كونه بمعنى المرزوق اكثر من استعماله مصدرا ولانه لو كان مفعولا مطلقا يكون تاكيدا
والتاسيس اولى من التاكيد ومن الاولى والثانية للابتداء من القواعد النحوية ان حرفي جر بمعنى واحد لا يمكن ههنا فانهما للابتداء كما اعترف به
لا يتعلقان بفعل واحد كرزقوا فيما نحن فيه الا على قصد الابدال نحو نظرت الى الفلك الى قمره او التبعية نحو مررت بزيد وبعمرو ولما لم يظهر
نقد الابدال في الآية الكريمة تكلف صاحب الكشاف في تقرير الكلام وايضاحه بحصوله ان الظرفين للابتداء الا ان الاولى متعلقة بالرزق مطلقا
والثانية متعلقة به مقيدا بكونه من جنات فالظرفان لغوان ولما كان فيه تكلف ودقة اختار المصنف وجها آخر فقال وقعتا موقع الحال باعتبار
متعلقيهما اذ الظرف لا يقع موقع الحال فيكون الظرفان مستقرين لتعلق الظرفين بالمقدر واصل الكلام اى موجه بعد فك صورته ومعناه اى زبدته
وخلاصته كل حين او مرة رزقوا مرزوقا حال كون ذلك المرزوق مبتدأ بكسر الدال من الجنات حال كون ذلك المرزوق المبتدأ من الجنات مبتدأ
كالاول من ثمرة ثم ان المص وضح هذا الكلام بقوله قيد الرزق المفهوم من قوله رزقوا بكونه مبتدأ من الجنات لان الحال قيد للعامل وابتداؤه منها

في قوله وعقليا اشارة الى ان
هذا الاعتراض وارد على قوله
او المجاز ... ايضا فتامل

اى

اى قيد ابتداء الرزق من الجنة بابتدائه من ثمرة فلم يتعلق الظرف الثانية بما يتعلق به الاولى ليحتاج الى القول بالتقييد ثم زاد في الايضاح
بقوله فصاحب الحال الاولى رزقا لانه مفعول به بمعنى مرزوقا وصاحب الحال الثانية ضميره اى ضمير رزقا المستكن في الحال التي هي
مبتدأ الاول فتكون من الاحوال المتداخلة حيث كانت الاولى عاملة في الثانية لا مترادفة بان يكونا حالين من شيء واحد في الكلام
تخصيصان خص عموم الامكنة بقوله منها وعموم الارزاق بقوله من ثمرة ويحتمل ان يكون من ثمرة بيانا تقدم اى على المبين وهو
رزقا وخلاصة هذا الاحتمال انا لا نعلم ان الظرفين وهما كلمتان من ههنا بمعنى واحد بل الاولى للابتداء والثانية للبيان فالظرف الاول
لغو لانه متعلق برزقوا والثاني مستقر لتعلقه بمحذوف عام وحال من رزقا والمراد بالثمرة على الاحتمال الاول نوع من انواع
الثمار لا فرد من افرادها لان كون الرزق مبتدأ من فرد معين يستدعي ان يكون المرزوق قطعة من ذلك الفرد لا جميعه ليصح
الابتداء والاقتطاع فان مبتدأ الشيء يكون غيره وكون المرزوق قطعة قبيح جدا ولانه لو كان المراد بالثمرة فردا منها وكان المرزوق
بمجموع ذلك الفرد لكانت من بيانية والاول على تقدير كونها ابتدائية فتعين ان يكون المراد بالثمرة نوعها ليكون المرزوق بعض افرادها
ومبتدأ من ذلك النوع وعلى الاحتمال الثاني يجوز ان يراد بالثمرة النوع والفرد قال بعض المتاخرين ويجوز ان يكون الثانية
للتبعيض اى رزقوا من تلك الجنات بعض الثمرات على انه مفعول ثان ورزقا حال او نصب على المصدر اقول ما ذكره منقول مما ذكره
مما ذكره الفاضل التفتازاني في هذا المقام بقوله وانما لم يجعل من ههنا للتبعيض لان الابتداء والتبيين اصل لا يعدل عنه الا بقرينة كما
في قوله تعالى فاخرج به من الثمرات رزقا بلفظ الجمع معرفة وتنكير رزقا على ما سبق وههنا المجرور نكرة مفردة على انها لو جعلت للتبعيض
كانت في موضع المفعول ولزم كون رزقا مفعولا مطلقا لا يفيد الا التاكيد اللهم الا ان يقدر رزقوا رزقا اى مرزوقا من ثمرة
اى كائنا بعض ثمرة على انه صفة قدمت فصارت حالا وكون من التبعيضية بهذه الحيثية محل تامل انتهى كلامه كما في قولك رايت منك اسدا
وانت تريد معنى قولك وانت اسد قال الشريف في هذا المقام دلالة صريحة على ان من التجريدية بيانية مجردة بقوله وح تفوت المبالغة
المطلوبة بالتجريد لان الاجمال والتفصيل يفيد المبالغة في البيان لا في الصفة التي قصد بالتجريد بلوغها الغاية في الكمال والصحيح انها ابتدائية
اى رايت اسدا كائنا منتزعا منك انتهى كلامه الرد المذكور انما يتجه على تقدير كون كلمة من في المثال المذكور تجريدية وليس بلازم لم لا يجوز ان
يكون لمجرد البيان من غير اعتبار النزع والتجريد والمعنى رايت اسدا الذي هو انت غايته انه قدم البيان على المبين كما في الآية فان معناه
على تقدير كونها بيانية كلما رزقوا منها مرزوقا من ثمرة وليس معناه مرزوقا كائنا منتزعا من ثمرة فكذا الحال في المثال المذكور فالظاهر ان
مجرد هذا المبحث عن ملاحظة التجريد قال المحشي ههنا احتمال ثالث غير ما ذكره المص وصاحب الكشاف خال عن التكلف والاعتساف وهو
ان يكون من ثمرة بدل الاشتمال من منها فان الظاهر ان الرزق لا يكون من نفس الجنة وعينها بل مما فيها من الماكولات فلما قيل كلما رزقوا
منها دل على مرزوق اجمالا فبعثت النفس عند ذكر المبدل منه متشوقة الى تعيينه منتظرة له فلما قيل من ثمرة ارتفع الاشتباه اقول ما ذكره المحشي
ماخوذ من كلام صاحب اللباب حيث قال قوله تعالى منها متعلق برزقوا ومن لابتداء الغاية وكذلك من ثمرة لانها بدل من قوله منها بدل الاشتمال
باعادة العامل كقوله تعالى للذين استضعفوا لمن آمن منهم لكنه قليل وقال وانما قلنا انه بدل اشتمال لانه يتعلق حرفان بمعنى واحد بعامل
واحد الا على سبيل البدلية اذا سمعت هذا فاعلم ان المصنف لم يعتبر ههنا بدل الاشتمال بهذا الوجه تبعا لصاحب الكشاف فان بدل الاشتمال
عنده باعتبار الاشتمال مثل سلب زيد ثوبه واعجبني عمرو حسنه وادبه وعلمه ونحو ذلك على ما صرح به في المفصل ووقوعه قليلا كما اعترف به صاحب
اللباب فحمل الكلام البليغ عليه غير مناسب ولذا لم يتعرض له صاحب الكشاف والمص اقول يجوز ان يكون الثانية بدلا من الاول بدل الكل من الكل
بتقدير صفة اى من ثمرة كائنة منها ولما وردان ما رزقوا من قبل سواء كان في الدنيا او في الجنة قد فني وعدم والاشارة لا يكون الا الى
الموجود الحاضر فكيف يصح ان يقال هذا الموجود هو الذي عدم قبل دفعه اولا بمنع الاشارة الى عين ما رزقوا في الجنة بل الى نوعه حيث
قال وهذا اى لفظ هذا في قوله تعالى هذا الذي رزقنا اشارة الى نوع ما رزقوا اى اشارة الى النوع الذي تلك الثمرة المرزوقة فرد من ذلك النوع
كقولك مشيرا الى نهر جار لا ينقطع فانه المشار اليه هناك هو نوع الماء الملحوظ بمشاهدة فرده الجاري لا ذلك
ذلك الفرد فانه لا تعني به العين المشاهدة منه من النهر الجاري لانه ينقطع وينقص من ساعته والذي لا ينقطع هو نوع الماء كما قال بل النوع
المعلوم المستمر بتعاقب جريانه غايته ما في الباب انه نزلت الماهية المعقولة منزلة المشاهد فاشير اليها بما يشار به المحسوس ودفعه
ثانيا بتسليم ان يكون الاشارة الى عين ما رزقوا في الجنة وحمل الكلام على التشبيه البليغ بحذف اداة التشبيه كما قال وان كانت الاشارة

فيه اشارة الى دفع ما قيل ان هذا اذا لم يذكر بعده الوصف
كان اشارة الى المحسوس الحاضر وهو الذات لا الى الماهية الكلية فتامل فيه

بعض
ن

الى عينه اى بعض ما رزقوا فالمعنى هذا مثل الذى رزقنا من قبل ولكن لما استحكم الشبه بينهما بين رزقوا من قبل وبين هذا جعل كانه
ذاته كقولك ابو يوسف ابو حنيفة وكقولك زيد اسد فالمعنى مثل هذا الذى رزقنا من قبل من حيث انهما متحدان فى الماهية النوعية
من قبل اى من قبل هذا اى من قبل هذا الرزق الذى رزقناه الآن فى الدنيا متعلق بقوله رزقناه ثم جعل ثمر الجنة من جنس ثمر الدنيا لان
غيره لتميل النفس اليه اول ما ترى علله بقوله فان الطباع مائلة الى المألوف هذه المقدمة مسلمة متنفرة عن غيره قبل جيد لو لم يضم اليه
متنفرة عن غيره فان بطلان هذه المقدمة ظاهر لان تجدد الصورة احب الى النفس لكل جديد لذة والحديث المعاد مثل فى الكراهة
واجيب انه جيد لو لم يكن الكلام فى الطعام فان التجربة والوجدان شاهدان عدلان بان ما لم يعهد اكله وان حسن شكله لا يباشر عاقل ذوقه
لاحتمال ان يكون مرا او سما مزاح بساطلوای صابونی که زهرش درمیان باشد وتبين عطف على قوله لتميل اى لتظهر لها اى للنفس
مزية اى فضيلة ثمر الجنة على ثمر الدنيا وكنه النعمة فيه فى ذلك الثمر اذ كان جنسا لم يعهد وان كان فائقا ظن انه اى حسن هذا المرزوق
الكاين من جنس لم يعهد لا يكون الا كذلك وليس له مزية على غيره فلا يحصل له زيادة فرح مع انه المقصود او فى الجنة عطف على قوله فى الدنيا
فيكون متعلقا بقوله رزقنا ايضا لان طعامها متشابه الصورة فوجه التشبيه على الوجهين المشاكلة الصورية فقط وطعام الجنة بعد التشابه
فى الصورة اما متحد الطعم او لا ذكر الاول بقوله كما حكى عن الحسن البصرى ان احدهم يؤتى بالصحفة فيأكل منها ثم يؤتى
باخرى فيراها مثل الاولى فيقول ذلك اى هذا الذى رزقنا من قبل فيقول الملك كل فاللون واحد والطعم مختلف وذكر الثانى بقوله او كما روى انه
عليه السلام قال والذى نفس محمد بيده ان الرجل من اهل الجنة ليتناول الثمرة ليأكلها فما هى واصلة الى فيه حتى يبدل الله مكانها مثلها فعلى هذا وجه
التشبيه هو التشاكل فى الصورة والطعم معا فلعله رتب على الثانى اذا رادوا على الجنة الاولى قالوا ذلك الظاهر انه من كلام المص
ناظر الى ما روى والاول اى كون معنى من قبل هذا فى الدنيا اظهر لمحافظته على عموم كلما اذ لا سبق فى المرة الاولى فى الجنة كما مر
فانه اى كلما يدل على ترديدهم وتكريرهم هذا القول كل مرة رزقوا كما مر البيان فى تفسير كلما والداعى الى الباعث لهم الى ذلك اى تكرار
هذا القول فرط استغرابهم لا قلة رغبتهم وتبجحهم بالجيم والحاء اى فخارهم بما وجدوا من التفاوت العظيم فى اللذة ناظر الى
التفسير الاول والتشابه البليغ فى الصورة ناظر الى التفسير الثانى بل اليهما واتوا اى الذين امنوا وعملوا الصالحات واصله أتيوا مثل
ضربوا به اى اتاهم الخدام بالرزق الذى فى الجنة فلما بنى الفعل للمفعول حذف الفاعل واقيم المفعول مقامه متشابها متفاعل من الشبه
والشبه بكسر الشين فى الاول وفتحها وفتح الباء فى الثانى كالمثل والمثل وفيه اربعة وجوه احدها ان معنى التشابه ان كله خيار يشبه بعضه
بعضا وليس كثمار الدنيا التى لا تتشابه لان فيها خيارا وغير خيار وهذا قول الحسن وقتادة وابن جريج الثانى ان التشابه فى اللون دون
الطعم فكان ثمار الجنة فى الوان ثمار الدنيا وان خالفها فى الطعم فكانت الذ واطيب وهذا قول ابن عباس وابن مسعود والربيع بن انس
الثالث انها تشابه ثمار الدنيا فى اللون والطعم جميعا وهو قول مجاهد ويحيى بن سعيد الرابع ان التشابه فى الالوان والطعوم فلا تشبه ثمار
الجنة شيئا من ثمار الدنيا فى لون ولا طعم قول ابن زيد والاشجعى اعتراض اى جملة معترضة على رأى من يجوز الاعتراض فى آخر الكلام
وتذييل على رأى من لا يجوزه وهو يعقب الكلام بما يشتمل على كونه توكيدا هكذا قيل فى الحواشى اقول قوله تع ولهم فيها ازواج مطهرة
عطف على قوله تع ان لهم جنات الخ فيكون من تتمة الثواب بل من اوصاف الجنة فلا يكون قوله تع واتوا به متشابها اعتراضا فى آخر الكلام
ويحتمل ان يكون حالا بتقدير قد من فاعل قالوا يقرر ذلك اى ما فهم من الكلام السابق وهو تشابه ارزاق الدارين او ارزاق الجنة لان
ذلك يفهم منه سواء جعل هذا اشارة الى نوع ما رزقوا او الى عينه والضمير اى المجرور على الاول وهو كون معنى من قبل هذا فى الدنيا راجع الى ما رزقوا
فى الدارين اى جنس المرزوق ومتشابها حال من هذا الضمير المجرور كانه قيل واتوا بجنس ما رزقوا فى الدارين يشبه بعضه بعضا وهو اى قوله
والضمير على الاول اشارة الى جواب سؤال مقدر تقرير السؤال انه افراده لا يلايم السباق والسياق اما الاول فلانه راجع الى امر يدل
عليها بقوله هو الذى رزقنا من قبل لان المبتدأ اى هذا اشارة الى المرزوق فى الآخرة وان الخبر اعنى الذى رزقنا اشارة الى المرزوق فى
الدنيا واما الثانى فلان متشابها حال من الضمير فى قوله به وهو يقتضى التعدد اذ التشابه انما يكون بين المتعدد وافراد الضمير ينافى التعدد
وتقرير الجواب انه تعدد الدارين لا يقتضى الا تعدد ما رزقوا فيهما بالشخص او بالنوع وليس رجوع الضمير اليه بذلك الاعتبار بل باعتبار اتحادهما
جنسا فان المرزوق فى احدى الدارين وان كان يغاير المرزوق فى الاخرى شخصا او نوعا لكنهما متحدان جنسا فافراد الضمير نظرا الى الوحدة
الجنسية وصح جعل متشابها حالا عنه نظرا الى التعدد النوعى والشخصى فانه اى ما رزقوا فى الدارين مدلول عليه بقوله هذا الذى رزقنا من

قبل اى هذا القول يدل عليه كما عرفت آنفا ونظيره فى مجرد ان يعتبر فى ارجاع الضمير المعنى دون اللفظ قوله تع يا ايها الذين امنوا
كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين ان يكن غنيا او فقيرا فالله اولى بهما فانه ثنى الضمير فى بهما نظرا الى
جانب المعنى مع ان الظاهر كون المرجع واحدا وهو احد الامرين المدلول عليه بقوله غنيا او فقيرا الدال على الجنس اى بجنسى الغنى والفقير
كما سيجئ فى سورة النساء وعلى الثانى اى والضمير المجرور على تقدير ان يحمل قوله تع من قبل على معنى من قبل هذا فى الجنة الى الرزق اى راجع الى
قوله رزقنا والمعنى او تواعى الجنة بالمرزوق متشابه الافراد فالمرجع فى هذا الوجه واحد لا ورود للسؤال فانه قيل التشابه هو التماثل فى
الصفة وهو مفقود بين ثمرات الدنيا والاخرة كما قال ابن عباس ليس فى الجنة من اطعمة الدنيا الا الاسماء اقول فهم وجه التشابه وجوه
اربعة وهذا السؤال يرد على الوجه الثانى فما مر قلت التشابه بينهما حاصل فى الصورة التى هى مناط الاسم دون المقدار والطعم وهو
كاف فى اطلاق التشابه اقول بين هذا الجواب والوجه الرابع منافاة ظاهرة هذا فصل خطاب اى هذا وهذا ان لها محمل الآية على ما ذكره اكثر
المفسرين وان للآية محملا آخر هذا مبنى على ان يكون معنى من قبل اى من قبل هذا فى الدنيا وعلى ان يكون مبنيا على حذف المضاف فى الخبر
وهو اى المحمل الآخر انه مستلذات اهل الجنة فى مقابلة ما رزقوا فى الدنيا من المعارف المكملة للقوة النظرية والطاعات المكملة للقوة
العملية متفاوتة فى اللذة بحسب تفاوتها اى تفاوت المعارف والطاعات واو توا بما رزقوا فى الدارين يشبه بعضه بعضا فان ما
رزقوا فى الدنيا يتفاوت نوعا وصنفا كالحج والزكوة والصوم والصلوة ونحوها وكل من ذلك تختلف بالكثرة والقلة فى نفسه وبزيادة
ما فيه من الخشوع والخضوع والاخلاص ونقصانه وبحسب تفاوته يتفاوت ما رزقوا فى الجنة من الثواب ولما ذكر المص هذا المحمل اجمالا
فرع عليه قوله فيحتمل ان يكون المراد من هذا الذى رزقنا الآن انه ثوابه اى ثواب ما رزقنا ومن تشابههما عطف على قوله من هذا تماثلهما
فى الشرف والمزية وعلو الطبقة اذ لا تناسب بينهما فى الصورة اذ المعارف والاعمال اعراض لا صور لها فى الحس كصور الجواهر المحسوسة
فيكون هذا فى الوعد فى كونه مبنيا على حذف المضاف نظير بالنصب خبر يكون قوله تع ذوقوا جزاءه فى الوعيد يؤيد هذا المحمل قوله عليه السلام
ان الجنة قاع صفصف ليس فيها عمارة فاكثروا من غراس الجنة فى الدنيا قيل وما غراس الجنة يا رسول الله قال التسبيح والتهليل ولهم فيها اى فى
الجنات ازواج من الحور ونساء الدنيا مطهرة لم يقل طاهرة لان المطهرة ابلغ فان طاهرة تدل على طهارتها والمطهرة تدل على ان ايته تع
هو الذى من تطهيرها ولان التفعيل للتكثير فيدل على انواع التطهير ولان التفعيل للنسبة والوصف فيدل على انهن الموصوفات بها المنسوبات
اليها ولانه فى حق نساء الدنيا دلت على انهن جعلن كذلك فى العقبى ؛ خلقهن كذلك وابقيتهن كذلك فان قيل فى المطهرة اشعار
بسابقة التلوث والكمال فى الطهارة الخلقية بخلاف الطاهرة فان الظاهر منها هى الطهارة الخلقية قلنا نعم لكن الاول اولى لكونه ادخل
فى البلاغة والمبالغة لما عرفت انفا مما يستقذر متعلق بقوله تع مطهرة اى تلك الازواج مما يعد قذرا من النساء بحسب الحس ويذم من
احوالهن بحسب الطبع كالحيض فانه يعد قذرا حسا وشرعا والدرن فانه مذموم طبعا ودنس الطبع اى خبث الطينة فانه مذموم
عادة وسوء الخلق فانه مذموم كذلك لان قبح المعاشرة يتفرع عليه فقوله تع مطهرة يتناول التطهير المتعلق بهذه الثلثة جميعا وقول
المص فان التطهير يستعمل فى الاجسام والاخلاق والافعال علة وهو اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال التطهير حقيقة
فى تطهير الاجسام عن النجاسة ومجاز فى الباقى فى استعماله فى الجميع جمع بين الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب انا لا نم انه حقيقة فيما ذكر
خاصة فان شيوع استعماله فى عرف العامة والخاصة فى الجميع يدل على انه حقيقة فى القدر المشترك بينها فان قيل سلمنا انه حقيقة فى
القدر المشترك لكن اللفظ مطلق لا عام والمطلق كيف يتناول جميع الاقسام قلنا المطلق ينصرف الى الكامل لا سيما فى هذا المقام وكمال
التطهير لا يكون الا بتطهير الجميع وقرئ مطهرات بصيغة الجمع ومطهرة وهما اى مطهرة ومطهرات فصيحتان كما يقال النساء فعلت وفعلن وهن
فاعلة وفواعل واستشهد ببيت الحماسة حيث قال وقال اى الشاعر واذا العذارى جمع عذراء بمعنى البكر بالدخان
تقنعت حتى جنبه اى اتخذت الدخان قناعا واستعجلت نصب القدور فملت اى شوت فى الملة بفتح
الميم الرماد الحار والمعنى ان الابكار اتخذت الدخان قناعا حين مباشرتهن لطبخ اللحم فى الرماد الحار ولم يتوقفن الى نصب القدور
وادراك ما فيها الشدة جوعهن فالجمع اى المطهرات على اللفظ فان الازواج والافراد اى مطهرة على تأويل الجماعة اقول كلامه السابق يدل
على ان الصفة اذا اسندت الى ضمير الجماعة كان حكمها حكم الفعل فى جواز الافراد والجمع بغير تأويل كما فى قوله النساء فعلت وفعلن اذ لا تأويل
هناك وكلامه هذا يدل على ان الافراد بالتأويل اى الجمع بمعنى الجماعة على ان الثانى لا يتفرع على الاول فلا وجه للفاء التفريعية فان قيل فاذا

ماكنتم تعملون اي ذو قوام
مطهرة
نعمان
الى لم يتوفقن الى نصب القدور
جاز
قبل

فلما اختير الافراد في القراة المشهوره فلما لكونه اخصر وهو مطلوب ومطهّرة اي وقرئ به بتشديد الطا والها وكسر الهاء
بمعنى متطهرة الاصل تتطهر بتطهر تطهر ادغمت التا في الطا في الجميع وجئ بهمزة الوصل في الماضي والمصدر لتعذر الابتداء بالسا
ومطهرة ابلغ من طاهرة ومتطهرة كذا قال الامام في صورة السوال للاشعار بان مطهرا طهرهن وهذا اشارة الى جوابه وليس هو الا
الله عز وجل قد مر التفصيل قريبا والزوج اشارة الى جواب سوال تقرير السوال ان الموضع موضع الدرجات فلم يقل ولم فيها زوجات بل
قيل ازواج وهو جمع زوج لا جمع زوجة يقال في الحيوانات المتزوجة للذكر والانثى وهذا شايع في الاستعمال خلاصة الجواب اختيار الشايع
اقول ان الذين امنوا وعملوا الصالحات اذ كان شاملا للمومنين والمومنات تغليبا يكون اختيار الزوج للعموم فالمعنى ان للذكر ازواجا
من جنس النساء وللاناث ازواجا من جنس الذكور وهو اي الزوج في الاصل ماله قرين من جنسه حيوانا كان او غيره كزوج الخف والنعل ولكنه
وغيره في العرف خاص بالحيوان فان قيل فائدة المطعوم هو التغذي ودفع ضرر الجوع بمنزلة العطف التفسيري وفايدة المنكوح التوالد
وحفظ النوع كالاول وهي مستغنى عنهما في الجنة حاصل السوال ان فايدة الطعام والنكاح والغرض منهما لا يترتبان في الاخرة فينبغي ان يكونا
عبثين بل لا يصح اطلاق الاسم عليهما قلت مطاعم الجنة ومناكحها وسائر احوالها انما تشارك نظائرها الدنيوية في بعض الصفات والاعتبار
تسمى تلك المطاعم والمناكح وسائر احوالها باسمائها اي اسماء نظائرها الدنيوية على سبيل الاستعارة والتمثيل حاصل الجواب ان انتفا الفايدة
المالية لا يقتضي العبثية وانما يلزم اذا انتفى الفايدة الحالية ايضا وههنا ليس كذلك لترتب التلذذ بلذة مخصوصة وهذا القدر يكفي لصحة
اطلاق الاسم على ان هذه التسمية على سبيل الاستعارة ولا تشاركها ضمير الفاعل راجع الى الامور الثلثة كضمير تسمى وضمير المفعول راجع الى نظائرها
الدنيوية كضمير اسمائها في تمام حقيقتها حتى يستلزم جميع ما يلزمها وتفيد عين فايدتها اقول ههنا بحث من وجوه اما اولا فلانا لا نم
لزوم اتحاد الاحوال الدنيوية والاخروية في الحقيقة بل انهما مختلفان بالحقيقة واما ثانيا فلانا لا نم كون اطلاق اسماء الاحوال الدنيوية على
الاخروية على سبيل المجاز بل الامر بالعكس لما قيل ان الدنيا وما فيها واما ثالثا فلانا لا نم ان انتفاء بعض اللوازم
يستلزم عدم الحقيقة واما رابعا فلا نم تحقق جميع لوازم الشيء في جميع افراده الا يرى ان النطق وغيره قد لا يوجد في بعض افراده الا
واما خامسا فلانا لا نم ان الاستغنا عن فائدة الشيء يستلزم الاستغنا عن ذلك الشيء واما سادسا فلانا لا نسلم ان الاشتراك في تمام
الحقيقة يستلزم جميع اللوازم والحق ان ما ذكره المص من السوال والجواب من قبيل تلبيس ذلك العالم على هذا العالم وتكميمه بان ذاك
من نقص العقل وضعف البصيرة وهم فيها خالدون دايمون اي من وقت مبتدا ولذا لا يقال له تع خالد لانه قديم فالمعنى انهم
لا يخرجون منها ولا يموتون واعلم ان الخلود في الجنة للمومنين ولازواجهم لكن خلود المومنات جزاء لهن فنساء من الازواج في
الاستمتاع وخلود الحور جزاء للازواج فوق لذة الاستمتاع على الازواج دونهن للفرق بين المثاب وغير المثاب ولما فسر الخلود
بالدوام كان مظنة ان يتوهم ان معناه الحقيقي كما اختاره المعتزلة ومنهم صاحب الكشاف فحقق اولا معناه وعارض دعوى
الخصم ثانيا بوجهين فقال والخلد والخلود في الاصل الثبات المديد دام او لم يدم ولذلك قيل للاثافي جمع اثفية وهي الاحجار الثلاثة
التي يوضع عليها القدر لطبخ الطعام والاحجار عطف تفسيري خوالد لبقائها بعد انهدام المنازل في الجملة وللجزء الذي سقي من الانسان
على حاله ما دام حيا خلد وهو القلب فانه اول ما يحيى من اعضاء الانسان وآخر ما يموت ولا يتغير حاله بخلاف الراس فلا يلزم ان يسمى
الراس ايضا خلدا ثم ذكر الوجه الاول من المعارضة بقوله ولو كان وضعه للدوام كان التقييد بالتابيد في قوله خالدين فيها ابدا
لغوا اي لا يفيد فايدة جديدة والحمل على التاسيس اوجب ما امكن قيل هو قرينة لدفع المجاز وذكر الوجه الثاني من المعارضة بقوله
واستعماله عطف على قوله التقييد حيث لا دوام كقولهم وقف مخلد وسجن مخلد يوجب الاشتراك ان تعدد الوضع او المجاز ان لم يتعدد
والاصل ينفيهما ولا صارف عن الاصل واشار الى الجواب عن الاستدلال والخصم بقوله بخلاف الوضع للاعم منه اي من الدوام
فاستعمل فيه اي الدوام بذلك الاعتبار اي اعتبار الاعم فانه يكون حقيقة وباعتبار خصوصه محتاجا الى القرينة فهذا الكلام اشارة
الجواب معارضة اوردها المعتزلة وهي ان يقال لو لم يكن وضعه للدوام كان استعماله حيث يكون فيه دوام يوجب الاشتراك او المجاز
والاصل نفيهما وحاصل الجواب منع الملازمة بان يقال لا نم انه لو لم يكن وضعه للدوام كان استعماله فيه موجبا للاشتراك او المجاز وانما يلزم
ذلك لو كان استعماله فيه باعتبار خصوصه وليس كذلك بل كان استعماله فيه باعتبار وضعه للاعم وكونه فردا من افراد الاعم كاطلاق
الجسم على الانسان باعتبار كونه جسما فانه حقيقة ولو استعمل فيه باعتبار كونه انسانا لكان مجازا محتاجا الى القرينة مثل قوله تع وما

وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد قيل مثال لاستعمال العام في الخاص بخصوصه مجازا بشهادة القرينة يعني ان ارادة الدوام فيها ليست
لانه المعنى الحقيقي للخلد بل هو اخص منه اريد بلفظ العام بشهادة القرينة وقيل مثال لكون لفظ الخلد موضوعا للمعنى الاعم من الدوام
فاستعمل فيه لا باعتبار خصوصه بل باعتبار كونه من افراد ذلك العام وبين رابعا وجه تفسير الخلود ههنا بالدوام بقوله لكن المراد
بقوله استدراك من قوله والخلد والخلود في الاصل الثبات الى الدوام ههنا اي في قوله تع وهم فيها خالدون عند الجمهور عند جمهور المسلمين
اما عند المعتزلة فظاهر واما عندنا فباعتبار القرينة الدالة على ان المراد هو الدوام وهي الايات والسنن كما قال لما يشهد له من الايات
والسنن الدالة على ابدية اهل الجنة فان قيل الابدان مركبة من اجزاء هذا السوال ايراد بطريق المعارضة يراد بها الرد على كون المراد
بالخلود الدوام متضادة الكيفية صفة اجزاء معترضة للاستحالة اي الانفكاك والانحلال فكيف يعقل خلودها في الجنان هذا نظم
قول الفلاسفة في انكار الخلود في النار ان دوام الحيوة مع دوام الاحتراق ممتنع قلت انه تع يعيدها بحيث لا يعتورها الاستحالة
بان يجعل اجزاءها مثلا متقاومة في الكيفية لا يغلب بعضها بعضا ولا تنفعل بعضها عن بعض متساوية في القوة
لا يقوى شيء منها على احالة الاخر حتى يتخلل متعانقة متلازمة لا ينفك بعضها عن بعض كما يشاهد في بعض كالذهب والفضة هذا
واعتمد عليه وان قياس ذلك العالم واحواله على ما نجده متعلق بقياس ونشاهد في هذا العالم من نقص العقل جبران لانه قياس الغائب
على الشاهد وضعف البصيرة وان امثال هذه الاسولة مبنية على قواعد فلسفية غير مسلمة ولا صحيحة عند القائلين بالاستناد للحوادث
الى القادر المختار واعلم انه لما كان معظم اللذات الحسية احتراز بقوله معظم عن الالتذاذ بنحو الملابس وسماع الاصوات الحسنة
مقصورا على المساكن والمطاعم والمناكح كانه جواب عما يقال لم خص المص المساكن والمطاعم والمناكح بالذكر من جملة ما اعد لهم
في الاخرة وصح لانه يبشر به على ما دل عليه المقصود او كان ملاك ذلك كله ملاك الامر بالفتح والكسر ما يقوم به قال العلب ملاك الجسد القلب
والدوام بالنصب خبر كان علله بقوله فان كل نعمة جليلة من النعم اذا قارنها خوف الزوال والانتقال كانت منغصة بالغين المعجمة
والصاد المهملة اي مكدرة غير صافية من شوائب الالم خبر ان شعر لا طيب للعيش ما دامت منغصة لذاته بادكار الموت والهرم
بشر المومنين جواب لما بها بالثلثة المذكورة ومثل ما اعد لهم في الاخرة شبهه باهى واحسن ما يستلذ به منها من نعمة جليلة او
اللذات الحسية حيث عبر عن ذلك المعد بما يعبر به عنها اذ عبر عن المسكن بقوله جنات تجري من تحتها الانهار وعن المطعم بقوله كلما
رزقوا منها من ثمرة الخ وعن المنكح بقوله ولهم فيها ازواج مطهرة وازال عنهم خوف الفوات بوعد الخلود بقوله وهم فيها خالدون
ليدل على كمالهم في التنعم والسرور واعلم انه تع قدم المساكن لان موضع الاستقرار اهم ثم المطاعم لان التلذذ في الطعام اكثر وادوم وختم
بالخلود لانه لذة روحانية قوية متممة غيرها ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا ما بعوضة سبب نزول هذه الاية ان الله تع لما
ضرب المثل بالذباب والعنكبوت وذكر النحل والنمل قالت اليهود ما اراد الله بذكر هذه الاشياء الخسيسة وقيل قال المشركون انا لا نعبد
الها يذكر هذه الاشياء وقصد الطائفتين انكار رسول الله صلى الله عليه وسلم ولما احتيج الى ربط هذه الاشياء بما قبلها بين المص
ربطها اولا بقوله لما كانت الايات السابقة اراد بها قوله تع اولئك على هدى من ربهم او قوله تع ان الذين كفروا الى هذه الاية متضمنة
لانواع التمثيل ومن الاستعارة الاصلية والاستعارة التمثيلية والتشبيه التمثيلي والتشبيه الواقع في المفرد فان المولى التفتازاني قال المراد
من التمثيل التشبيه مطلقا سواء كان في المفرد او المركب على وجه الاستعارة او غيرها عقب جواب لما ذلك اي المذكور من الايات بهذه
بيان حسنه الضمير راجع الى التمثيل وكذا الضماير فيما بعده يعني اورد عقيبها ما يدل على حسن التمثيل وما هو الحق له وبيان ما هو الحق
للتمثيل والشرط فيه وبيان ما هو الشرط في التمثيل المقبول عند البلغاء والعقلاء وهو ان يكون اي الشرط كونه على وفق الممثل له من الجانب
وهذا استفادة من قوله ان الله لا يستحيي الاية فانه لما لم يترك ضرب المثل ظهر انه حسن لا يشوبه شائبة قبح فان افعاله تع كلها حسنة بلا مرية
يهتدي اليها اولو الالباب المهتدون واما الكفرة الضالون فانكرهم وعدولهم عن الحق واصرارهم على الباطل صرفت وجوه افكارهم
عن حكمة المثل الى حقارة الممثل به حتى سخت جهالتهم فانكروه واستهزءوا به من الجهة التي تعلق بها التمثيل متعلق بالممثل له في
العظم والصغر والخسة والشرف ظرف لغو تعلق بها دون الممثل بكسر الثا وهو الله تع هذا مرتبط بقوله على وفق الممثل له علله بقوله
فان التمثيل انما يصار اليه لكشف المعنى الممثل له ورفع الحجاب عنه عن المعنى الممثل له فان كان الممثل حقيرا وجب ان يكون التمثيل بالحقرات فلا
احقر من حال الالهة التي جعلوها انداد فلا يستنكر التمثيل بها بالبعوضة وابرازه مجرور معطوف على كشف المعنى اي اظهاره في صورة

صفة ثانية للمرئية
صفة الاستحالة

الى من المحسوس علله بقوله ليساعد فيه ليوافق الوهم العقل ويصالحه عليه ولا يخالفه فان المعنى الصرف انما يدركه العقل مع منازعة من الوهم لان من طبعه ميل الحسي لا يدرك المعقول وحتى لا يكاد يحكي الى المشابهة اى الوهم يحب المشابهة بين المعاني الجزئية وبين المعاني العقلية الكلية ولا كان لكون التمثيل انما يصار اليه لكشف المعنى الممثل له لا شاعت الامثال في الكتب الالهية وفشت في عبارات البلغاء واشارات الحكماء قد مر مثل هذا الكلام في قوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نارا فيمثل الحقير بالحقير كما يمثل العظيم بالعظيم وان كان الممثل اعظم من كل عظيم وهو الله تعالى كما مثل في الانجيل غل الصدر بالنخالة روى انه تعالى قال في الانجيل لا تكونوا كالمنخل تخرج منه الدقيق الطيب وتمسك النخالة كذلك انتم تخرج الحكمة من افواهكم وتبقون الغل في صدوركم ومثل القلوب القاسية بالحصاة حيث قيل فيه قلوبكم كالحصاة لا تنضجها النار ولا يلينها الماء ولا ينسفها الريح ومثل مخاطبة السفهاء فيه ايضا باثارة الزنابير حيث قيل فيه ولا تثيروا الزنابير فتلدغكم اى لا تخاطبوا السفهاء فيشتموكم وجاء في كلام العرب يعني ان التمثيل بالاشياء الحقيرة كما جاء في الانجيل جاء في كلام العرب ايضا حيث قالوا اسمع من قراد يزعم العرب ان القراد يسمع الهمس لطفي من وقع اخفاف الابل على مسيرة سبع ليال فيتحرك من العطش ويقصد الطريق فاذا اتاه اللصوص تيقن ان القافلة اقبلت واطيش من ذبابة اى اخف واسرع من فراشة يقال لم يرد انه واقل من مخ البعوض اى لا يوجد اصلا لاما قالت الجهلة الظاهر انه عطف على قوله ان يكون على وفق الممثل له دون الممثل الاما قالت الجهلة من ان حقه وحسنه ان يكون على وفق الممثل ولا يليق بعظمة الله تعالى ان يمثل بنحو الذباب والعنكبوت فان علو شانه لا ينافي انه يحسن منه ضرب الامثال بالمحقرات بل هو حسن منه لوجود شرط حسنه وهو موافقتها لحال الممثل له من الكفار يا الجهلة لما مثل الله حال المنافقين بحال المستوقدين متعلق بمثل والجار لصيب عطف على المستوقدين ومثل عبادة الاصنام في الوهن والضعف وعدم الثبات والنفع ببيت العنكبوت متعلق بمثل ايضا وجعلها عطف على مثل اقل من الذباب واخس قدرا منه اى الذباب الله اعلى واجل معقول قالت الجهلة من ان يضرب الامثال متعلق باعلى واجل ويذكر الذباب والعنكبوت تحصول الوجه الاول ان هذه الآية مربوطة بالايات السابقة المتضمنة لانواع التمثيل وهذه الاية بيان لحسنه وحقه وشرط قبوله فان ما لم يذكره الله تعالى يكون حسنا مشتملا على حكمة بالغة وايضا لما ارشدهم عطف على قوله لما كانت الايات السابقة وجه آخر للربط الى ما يدل على ان المتحدى به وحي منزل حيث قال وان كنتم في ريب ورتب عليه وعيد من كفر به بقوله فان لم تفعلوا الخ ووعد من آمن بقوله وبشر الذين آمنوا الخ بعد ظهور امره شرع في جواب ما طعنوا فيه فقال ان الله لا يستحيي اى لا يترك اشارة الى ان الاية من قبيل المجاز المرسل ضرب المثل بالبعوضة ترك من يستحيي اى كترك من يستحيي فيه اشارة الى انه استعارة تمثيلية اجتمعت مع التبعية اذ يمثل بها لحقارتها محصول هذا الوجه ان ما قبلها استدلال باعجاز المتحدى به على كونه وحيا الهيا قد رتب عليه وعيد من كفر به وهذه الآية جواب ما طعنوا به فيه فهي مربوطة باية التحدي بالقرآن ذكرت منعا عن الطعن فيه وتنبيها على ان الاعتبار بالحكمة لا بصغر الجثة وكبرها والحياء انقباض النفس عن القبيح مخافة الذم لما عرف الحياء بين مرتبته وهو الوسط بين الوقاحة التي هي الجراءة على القبائح وعدم المبالاة بها فان شان كل صفة حميدة تعد من الحكمة ان يكون متوسطا بين الافراط والتفريط مثل الشجاعة فانها متوسطة بين الجبن والتهور ونحوهما السخاوة فانها متوسطة بين الامساك والاسراف والخجل عطف على الوقاحة الذي هو انحصار النفس عن الفعل مطلقا سواء كان الفعل قبيحا اولا وسواء كان الانحصار لاجل مخافة الذم اولا واشتقاقه من الحياة فانه انكسار يعتري القوة الحيوانية فيردها عن افعالها فقيل حيي الرجل اى اعتل حيوته يعني ضعفت قوته الحيوانية كما قيل نسي وحشي اذا اعتلت نساه هو بفتح النون والقصر عرق يخرج من الورك فيستبطن الفخذين ثم يمر بالعرقوب والعرقوب العصب المؤتر فوق عقب الانسان ومنه المرض المعروف بعرق النسا وحشاه اى جوفه يعني ما اشتملت عليه الضلوع واذا وصف به اى بالاستحياء الباري تعالى كما جاء من رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحديث ان الله يستحيي من ذي الشيبة المسلم وفي رواية من اشاب شيبة في الاسلام فقال يستحيي الله ان يعذبه خبر ان الله حيي كريم يستحيي اذا رفع العبد يديه اليه ان يردهما صفرا خاليا عن الخير صفرين لان صفرا يستعمل في التثنية والجمع والتذكير والتانيث حتى يضع فيهما خيرا اى يجيب دعوته فالمراد جوابه اذا وصف به اى بالاستحياء الترك اللازم للانقباض الذي هو المعنى الحقيقي للاستحياء فيكون الاستعارة في لا يستحيي تبعية لا كما قال عبارة المصنف على ان يكون لا يستحيي مجازا مرسلا لانا نقول الانتقال في كل مجاز لغوي استعارة كانت او مجازا مرسلا من الملزوم الى اللازم

غاية

غاية ان يكون اللزوم في الاستعارة بطريق التشبيه كما ان المراد من رحمته وغضبه اصابة المعروف منها النظر الى رحمته والمكروه منها النظر الى غضبه اللازمين للمعنى الموضوع لهما للرحمة والغضب فان قيل نفي الترك يستلزم وقوع الفعل وههنا لا يصح ذلك لانه ما وقع في القرآن ذكر البعوضة والتمثيل بها ولا ذكر ما فوقها اذا اريد به ما فوقها في الحقارة قلنا نفي الترك يستلزم جواز وقوع الفعل لا وقوعه بالفعل البتة فيصير المعنى يجوز ان يقع من الله تعالى ضرب المثل بالبعوضة وما فوقها ونظيره اى نظير قوله تعالى ان الله لا يستحيي في انه لا استحياء حقيقة بل المراد به الترك اللازم للانقباض قول من اى المتنبي يصف ابلا وهو اى قوله هذا اذا ما استحيين على لغة من يحذف احدى اليائين لكثرة الاستعمال الماء واللام فيه للعهد الذي يعرض عنه حال عن الماء او صفة له يصف الابل بكثرة الماء والكلاء عندها وانها لا تشرب عطشا بل حياء من اياديه فانها تستحيي منه كرعن تشرب بسبيت بكسر السين الجلد الذي نبت اى قطع شعره والمراد مشافرها اى تكرع بمشافرها في الماء من الورد نبت الطبقة التي فيها الماء المحفوفة بالازهار التي تركها السيول فوجه كون هذا نظير قوله تعالى انه لا غرض ولا استحياء في الحقيقة فهو استعارة تمثيلية تبعية متفرعة على المجاز المرسل وانما عدل به الباء للتعدية والضمير راجع الى التعبير المدلول عليه بالقرينة اى جعل التعبير عادلا ومجاوزا عن الترك بمعنى انه لم يقع به بل بالاستحياء عن الترك اى لم يصرح بلفظ الترك لما فيه من التمثيل اى لما في هذا التعبير من الاستعارة التمثيلية التبعية وبه يظهر ان المستعار في الاستعارة التمثيلية قد يكون لفظا مفردا دالا على امور متعددة والمبالغة المستفاد من المجاز ويحتمل الاية خاصة احتراز عن الحديثين لان الاستحياء فيهما لم يقع في صحبة الاستحياء تحقيقا كما في قوله قلت اطبخوا لي جبة وقميصا بعد قوله قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه فان خياطة الجبة والقميص وقعت في صحبة الطبخ ولا تقديرا كما في قوله تعالى صبغة الله اى تطهير الله لوقوعه في صحبة الصبغ تقديرا بناء على زعم النصارى بان غمسهم لاولادهم في ماء اصفر تطهير لهم فلا يحمل في الحديثين على المقابلة ان يكون بجنسه اى الاستعارة فيهما على المقابلة خبر يكون لما وقع في كلام الكفرة حيث قالوا اما يستحيي رب محمد ان يضرب مثلا بالذباب والعنكبوت فعبارة الاستحياء الواقع في كلام الله تعالى من قبيل المشاكلة بين الكلامين المتقابلين لا المقابلة الاصطلاحية وهي ان توتى بمعنيين متوافقين او اكثر ثم بما يقابل ذلك على الترتيب قيل هي غير الاستعارة لكن الظاهر انه ليس بحقيقة ووجه التجوز غير ظاهر وظاهر الكلام انه مجاز مدلول هذا اللفظ في مقابلة ذلك جهة التجوز والجواز ولا اخفاء في انه يمكن في بعض صور المشاكلة اعتبار الاستعارة ويمكن ان يعتبر جهة التجوز هي المقارنة في المثال فان خياطة الجبة والقميص اذا كانت مطلوبة عند شخص ارتسم صورتها في خياله لكثرة ما يختلج بها نفسه فان قيل ان اثبات الاستحياء له تعالى كما في الحديثين يحتاج الى التاويل واما نفيه كما في الاية فلا يحتاج الى ذلك كما في قولهم ليس بجوهر ولا عرض والله فاى حاجة الى جعل لا يستحيي من قبيل التمثيل او المشاكلة قلنا عدم الاحتياج الى التاويل في النفي المطلق دون المقيد فان النفي يرجع الى القيد والاستحياء في الاية لم ينف على الاطلاق بل نفي مقيدا بتعلقه بالمفعول الذي هو ضرب مثل ما فرجع النفي الى القيد فافاد ثبوت اصل الفعل وهو الاستحياء فاحتيج الى التاويل باحدى الوجهين وضرب المثل اعماله اى صنعه وايجاده قال المحشي هكذا النسخ وليس ببعيد لان الاعمال هو العمل صرح به في الاساس ولا يلائم قوله من ضرب الخاتم اعم من ضربه لنفسه وغيره والسديد اعتماده كما في الكشاف اجيب بان ما في الاساس لا ينفي جواز استعماله لغيره ويدل عليه كلام الجوهري ان الاعمال الاضطراب في العمل وفسر الاضطراب بالحركة وهو مبني نسخة الاعمال

اقول والحق ان كلام المحشي اسد لانه ينفي سداد عبارة المصنف اذ عبارته توهم خلاف المراد عاما وقع في الاساس بخلاف عبارة الكشاف فانها لا توهم خلاف المراد واصله وقع اى ايقاع شيء على آخر يعني انه في اصل اللغة استعمال آلة الضرب وايقاعها على المضروب ثم استعير للصنع والمقصود منه بيان المناسبة بين المجاز المذكور وبين حقيقته وان يصلها مخفوض المحل اى مجرور محلا عند الخليل باضمار من الجارة منصوب بافضاء الفعل اليه اى على حذف الجار وايصال الفعل الى المفعول بعد حذفها عند سيبويه اعلم ان فعل الاستحياء يتعدى تارة بنفسه وتارة بحرف الجر فيحتمل ان يتعدى في الاية الى ان يصلها بنفسه فيكون في محل النصب بالاتفاق ويحتمل ان يتعدى بحرف الجر فاختلف في محله فان حرف الجر مضمر عند الخليل يظهر اثره وهو الجر ومحذوف عند سيبويه لا يظهر اثره لفظا واعلم ايضا ان اللفظ كما لا يقبل الاعرابين المختلفين لفظا في حالة واحدة كذلك لا يقبل الاعرابين المختلفين محلا في حالة واحدة فههنا لما اعتبر تقدير من لكونها صلة الاستحياء اقتضت كون مدخولها مجرورا بها محلا ولما كان مدخولها مفعولا غير صريح للفعل المذكور اقتضى كون مدخولها منصوب المحل بذلك الفعل وقد امتنع اضمار الجر والنصب محلا في محل فلا جرم اختار الخليل الاول وسيبويه الثاني **اقول** صاحب الكشاف صرح بان فعل الاستحياء الفصيح التعدي بالجار والتعدي بنفسه تقول استحييت منه واستحييته وقال الجوهري استحياه واستحيا منه بمعنى

بمعنى والمصلح يتعرض لتعدية بنفسه وصاحب الكشاف قدم التعدية بالجار والجوهري عكس ما فعله ووجه اختيار كل واحد منهم غير ظاهر فتأمل وما ابهامية وهي التي اقترنت باسم نكرة تزيد للنكرة وهي فمثلا ههنا ابهاما وشياعا اي عموما وتسد عنها طرق التقييد عطف تفسيري لقوله عطف تزيد كقولك اعطني كتابا ما اي كتاب كان فمعنى الآية لا يترك ضرب المثل اي مثل كان حقيرا كان او عظيما او مزيدة للتأكيد كالتي في قوله تعالى فبما رحمة من الله والظاهر ان ما الابهامية ايضا تؤكد ما افاده تنكير الاسم قبلها اما التحقير او التعظيم فان كانت زائدة لا يكون لها محل من الاعراب وان كانت ابهامية تكون صفة لما قبلها من النكرة ولما ورد ان القول بزيادة لفظ في القرآن مشكل دفعه ولا نعني بالمزيد في القرآن اللغو الضائع علا يقول فان القرآن كله هدى وبيان كونه لغوا بل نعني ما لم يوضع لمعنى يحصل مضبوط يراد منه متى استعمل بطريق الحقيقة ولما ورد انه يقتضي ان يكون كلمة دفعه وانما وضعت لان تذكر مع غيرها فتفيد وثاقة وقوة الضمير المستتر في قوله وضعت وتذكر وتفيد راجع الى ما لم يوضع باعتبار المعنى وهو كونه صلة زائدة وهذه الوثاقة والقوة اما معنوية كتأكيد المعنى كما في من الاستغراقية والباء في خبر ما وليس وما في اينما وحيثما ونحو ذلك واما لفظية كتزيين اللفظ وكونه بزيادتها افصح او كون الكلمة او الكلام بسببها صالحا للوزن او حسن السجع او نحو ذلك من الفوائد فان قيل اذا افادت التأكيد وجب ان لا تكون زائدة قلنا انما يجب ذلك لو وضعت لتأكيد الخصوص كان واللام حيث وضعا للتأكيد مضمون الجملة وليس كذلك بل وضعت كما ذكر لان تذكر مع غيرها فتفيده وثاقة وقوة على اي وجه كان وانما استفيد خصوص التأكيد من خصوص المحل وتحقيق مراد المص على هذا الوجه اندفع ما قال النحرير التفتازاني انه يشكل ببعض الحروف المفيدة للتأكيد مثل ان واللام حيث لا يعد صلة فان اشترط عدم العمل انتقض باللام حيث لم يعمل وزيادة بعض الحروف الجارة وكما قال الفاضل نجم الائمة في موضع ويلزمهم ان يعدوا على هذا ان واللام الابتداء والفاظ التأكيد اسماء كانت او لا زوائد ولم يقولوا به وفي موضع آخر والعجب انهم لا يرون تأثير هذه الحروف معنويا كالتأكيد بالباء ورفع الاحتمال في لا في نحو لا اضرب زيدا وعمرا وما جاءني زيد ولا عمرو ومن في من الاستغراقية مانعا من كون الحروف زائدة ويرون تأثيرها القطعي غير مانع وهو اي الوضع لان تذكر مع غيره الى زيادة في المعنى غير قادح فيه اي في المعنى وبعوضة عطف بيان لمثلا لم يتعرض لكونه بدلا منه لعل وجهه انه يقتضي كون مثلا غير مقصود بالنسبة وليس كذلك او مفعول ليضرب ومثلا حال تقدمت عليه لانها نكرة قال النحرير التفتازاني لا معنى لقولنا يضرب بعوضة الا بضم مثلا اليه فتسميته مثل هذا مفعولا ومثلا حالا بعيد جدا وتوهم كونه حالا موطئة غلط ظاهر فانه هو المقصود وانما يستقيم لو جعل بعوضة ومثلا صفة لها مثل انزلناه قرآنا عربيا واجيب بان المعنى بحال العربية صحيح بلا توقف على شيء وان لم يحصل المعنى المقصود ههنا وشان الحال كذلك في جميع الحال مثلا اذا قلت جاءني القوم مجتمعا يحصل اصل المعنى بدون الحال وان لم يحصل المعنى المقصود الا بها لان القيد الزائد في الكلام هو مناط الحكم ومرجع الاثبات والنفي او هما مفعولاه لتضمنه معنى الجعل **اقول** قد تقدم في بحث الايمان تحقيق مبحث التضمين وما هو شرطه فلا تحقق له ههنا فلا يصح ارادته فتذكر حتى يحصل لك عدم صحة ارادته ههنا قال الفاضل الطيبي قيل هذا ابعد الوجوه لندرة مجيء مفعولي جعل وامثاله نكرتين لانهما دواخل المبتدأ والخبر واعتذر النحرير التفتازاني عن التنكير بانه صحح لحصول الفائدة اذ القصد بها الى اصغر صغير يعني هذه النكرة قد تخصصت بكونها موصوفة في المعنى كانه قيل بعوضة هي اصغر صغير قال المحشي ما افاده انما يدل على الصحة ولا كلام فيها وانما الكلام في الندرة فالابعدية باقية بلا دافع **اقول** المراد بالصحة هو الصحة بلا ندرة وابعدية وقوع النكرة المخصصة مبتدأ ليس بنادر ولا ابعد فنقول فالابعدية باقية بلا دافع مدفوع كما لا يخفى وقرئت بعوضة بالرفع على انه تذكيره اما باعتبار اللفظ او الخبر مبتدأ اما محذوف وهو على الاولين اي على تقدير كون ما موصولة او موصوفة واما مذكور على الثالث اي على تقدير كون ما استفهامية كما ستعرف وعلى هذا اي على قراءة الرفع بالخبر ما بعد اللفظ يحتمل وجوها آخر الاول الموصولة والثاني الموصوفية والثالث الاستفهامية كما يقول ان يكون موصولة حذف صدر صلتها اي هو بعوضة كانه قيل ان يضرب مثلا الذي هو بعوضة كما حذف في قوله تعالى تماما على الذي احسن بالرفع اي هو احسن او موصوفة بصفة كذلك حذف صدرها كانه قيل ان يضرب مثلا شيئا هو بعوضة ومحلها اي محل ما النصب بالبدلية من مثلا على الوجهين اي الموصولية والموصوفية والاستفهامية بالنصب عطف على قوله موصولة هي المبتدأ خبر بمعنى اي شيء بعوضة كانه لما رد استبعادهم ضرب الله الامثال بالمحقرات بقوله ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا قال بعده ما البعوضة فما فوقها حتى لا يضرب به المثل بل له ان يمثل بما هو احقر من ذلك كالجزء

الذي لا يتجزى ونظيره فلان لا يبالي بما يهب ما دينار ودينارين والاستفهام في الآية لتقرير عدم الاستحياء وفي النظير لتقرير عدم المبالاة اي ما دينار ودينارين حتى لا يهبهما بل له ان يهب ما هو اكثر من ذلك والبعوض فعول بمعنى انه في الاصل صفة من قبيل الفعول بمعنى الفاعل مشتق من البعض وهو القطع اي بمعنى القطع كالبضع والعضب فانهما ايضا بمعنى القطع فمادة الباء والعين والضاد على اي ترتيب كانت للقطع وبعض الشيء قطعة منه غلب هذا النوع من الحيوان لانه يقطع بابرته جلد الانسان والبعوضة واحدة منه كالهوش فانه من الخمش سمي به البعوض بلغة هذيل وقيل الصغير من البعوض سمي به لكثرة خمشه وجه الانسان **فما فوقها** ما موصولة او موصوفة صلتها او صفتها الظرف عطف على بعوضة اي الفاء في قوله تعالى فما فوقها عاطفة للتراخي الرتبي سواء قصد بما فوق البعوضة الترقي منها الى ما هو اكبر منها في الجثة او قصد التنزل منها الى ما هو احقر منها هذا العطف على تقدير نصب بعوضة ظاهر اما على تقدير رفعها فيجوز ايضا اذا كانت الاولى ابهامية او مزيدة او ما الى عطف على ما ان جعل ما اسما موصولا او موصوفا او استفهاميا ومعناه اي على العطف من ما زاد عليها في الجثة كالذباب والعنكبوت حتى لا يمثل بها كانه قصد رد ما استنكروه اي يكون الكلام في غاية الطباق لكلام الكفرة والمعنى انه لا يستحيي ضرب المثل بالبعوضة فضلا عما هو اكبر منها هذا خلاصة معنى الآية او في المعنى عطف على قوله في الجثة الذي جعلت البعوضة فيه مثلا للنحو وهو اي ذلك المعنى الصغر والحقارة فالكلام اشد مبالغة في ذمهم كجناحها فان جناح البعوضة اصغر واحقر منها بمراتب فانه عليه الصلاة والسلام ضرب مثلا للدنيا عن سهل بن سعد الساعدي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو كانت الدنيا تعدل عند الله جناح بعوضة ما سقى كافرا منها شربة ماء اخرجه الترمذي وهو عليه السلام لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فدل الحديث على انه تعالى لا يترك ضرب المثل بجناح البعوضة ونظيره اي نظير ما فوقها في الاحتمالين اي في زيادة الجثة او في معنى المذكور **اقول** الموضع موضع مثله لان الواقع في الآية والحديث فما فوقها ما روي في صحيح مسلم ان رجلا بمنى بالقصر موضع بمكة وهو مذكر مصروف خر سقط على طنب فسطاط الطنب بضمتين حبل الخباء والفسطاط الخباء الكبير فقالت عائشة رضي الله عنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما من مسلم يشاك شوكة على وزن يقال الشوكة مصدر لبناء المرة منصوب على انه مفعول مطلق وليس المراد واحد الشوك اي العين لانه لو اريد ذلك لقيل بشوكة فما فوقها هذا موضع الاستشهاد الا كتبت له بها درجة هذا حصول نفع ومحيت عنه بها خطيئة هذا دفع ضر فانه اي فما فوقها يحتمل ما تجاوز الشوكة في الالم فمعناه ما زاد على المرة من الشوك في المعنى الذي هو اثر بها اي الالم كالخرور اي السقوط على الطنب فانه اشد من الشوك والوجع او ما زاد عليها في القلة اي قلة الالم كنخبة النملة اي عضتها لان النخبة للمرة من عض النملة لقوله ما اصاب المؤمن من مكروه فهو كفارة لخطاياه حتى النخبة النملة بالجر او مرفوع على انه مبتدأ حذف خبره وحتى ابتدائية **فاما الذين آمنوا** في محل الرفع على الابتدائية **فيعلمون** في محل الرفع على الخبرية والفاء في جواب اما **انه الحق** ساد مسد المفعولين عند الجمهور **من ربهم** مرفوع المحل على انه بدل من الحق او في محل النصب حال من الضمير المستتر في الحق اي كائنا منه وتقدير الكلام ان يقال مهما يكن من شيء فالذين آمنوا يعلمون ان ضرب المثل بما ذكر حق صادر من ربهم لمماثلة الممثل به الممثل له اذ الكافر عنده تعالى احقر من البعوضة والدنيا احقر من جناحها كما نطق به الحديث ولو جعل الحق فالعنوا الحق لا اشتقاقه فله وجه ولا يبعد ان يحافظ على الفعل يعلمون اي يعلمون من ربهم حقيقته اما حرف لانها تدل على معنى في غيرها ويشهد عليه ذكرهم اياها في الحروف فان قيل صرح المص بكونها حرفا لما ذكر وبعضهم اطلقوا عليها الكلمة حيث قالوا اما كلمة قلنا اطلاق الاسم الاعم على الشيء لا ينافي اطلاق النوع عليه والسر في اطلاق الجنس خفاء حرفيتها من حيث انها تعمل في الظرف النصب وتضمنت معنى مهما يكن وهو اسم يفصل ما اجمل هذا الاجمال والتفصيل المختار عند الجمهور ان اما تستعمل في الكلام على الوجهين احدهما ان يستعملها المتكلم لتفصيل ما اجمله على طريق الاستيناف كما تقول جاءني اخوتك فانه كلام مجمل محتمل للمخاطب على السؤال بان يقول ما فعلت لكل منهم فتقول في جوابه اما زيد فاكرمته واما خالد فاهنته واما بشر فقد اعرضت عنه ولهذا لا يجيء الا متعددا واما قوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ الآية فقد قدر فيها اما الآخر والثاني ان يستعملها المتكلم شارعا في كلام مبتدأ لا لتفصيل كلام مجمل سابق بل لتفصيل مجمل ذهني فالتحقيق ان اما للتفصيل مطلقا وهو قسمان الاول ان يكون لتفصيل مجمل سابق والثاني لتفصيل مجمل ذهني والآية من قبيل الاول **اقول** الظاهر ان الفاء في اول الآية اي في قوله تعالى فاما الذين للتفصيل ايضا فيلزم جمع حرفي التفصيل فلا بد له من نكتة ويؤكد ما به صدر قال المولى التفتازاني وجه التأكيد انه بمنزلة التعليق بوجود شيء ما لانه معنى مهما يكن من شيء ان يقع هذا او ذاك الى ما لا يحصى وما دامت

الدنيا يقع فيه شئ فيكون المعنى ان قيام زيد ثابت البتة وعلى كل حال ويتضمن معنى الشرط فان قيل ان النحاة الذين اتفقوا على كون
اما حرفا اختلفوا فى انها موضوعة للشرط ومتضمنة معناه فذهب ابن الحاجب الى الاول حيث قال فى كافيته وحروف الشرط ان
ولو واما وصاحب الكشاف الى الثانى حيث قال فى مفصله ومن اصناف الحروف حرفا الشرط وهما ان ولو ثم ذكر بعد فصول اما
كلمة فيها معنى الشرط فلم تابع المص قلنا ان كون اما قائمة مقام مهما يؤيد مذهب صاحب الكشاف ولهذا تابعه المص فقوله ولذلك اى
لتضمنها معنى الشرط يجاب بالفاء التى هى علامة للشرط لدخولها فى جزائه فان قيل ما وجه دخول الفاء فى جواب الشرط قلنا الدلالة على
كون الشرط سببا للجزاء فان قيل ان تضمن اما معنى الشرط موقوف على لزوم الفاء بموجب التعليل المذكور وهو موقوف على تضمنها
معنى الشرط توقف عقلى وتوقف تضمنها معنى الشرط على لزوم الفاء توقف خارجى فلا دور لتغاير الجهة قال سيبويه يريد به
تأييد ما ذكر من التأكيد والتضمن فان سيبويه فى النحو موثوق بقوله اما زيد فذاهب فان قيل قال صاحب اللباب فى الضوء قال سيبويه
اما زيد فمنطلق الخ قلنا يجوز ان يصدر من سيبويه تمثيلان لتضمن اما معنى مهما على ان المقصود بيان تضمن اما معنى مهما وخصوص
المثال غير مقصود معناه مهما يكن من شئ فزيد منطلق يعنى متى يقع فى الدنيا شئ يقع ذهاب زيد اى هو ذاهب لا محالة لانه جعل
حصول ذهابه لازما لحصول شئ فى الدنيا وما دامت الدنيا باقية لابد من حصول شئ فيها وانه اى الذهاب منه عزيمة اى مقصود
مهتم ثم لما كان الغرض الاصلى من هذه الملازمة بيان لزوم الذهاب لزيد حذف الملزوم الذى هو الشرط اى يكن من شئ واقيم ملزوم
الذهاب وهو زيد مقام ذلك الملزوم ودخل الفاء بين المبتدا والخبر وكان الاصل دخول الفاء على الجملة وهى المبتدا والخبر دون المفرد اى
الخبر لانها اى الجملة الجزاء والاصل للشرط الحقيقى لكن كرهوا ايلاءها اى ايلاء الفاء حرف الشرط فان قيل لم كرهوا ذلك قلنا لان حق الفاء هو التوسط
بين المفردين او الجملتين لان وضعها لاتباع شئ شيئا فادخلوا اى الفاء الخبر وهو ذاهب ههنا دفعا للكراهة وعوضوا المبتدا عن الشرط
لفظا اى جعلوا زيدا عوضا عن الشرط المحذوف وفى يكن من شئ وفى شرح الرضى لما كان الغرض الكلى من تعليق ذهاب زيد بوقوع
شئ فى الدنيا بيان لزوم الذهاب لزيد حذف الملزوم الذى هو الشرط اى يكن من شئ واقيم ملزوم الذهاب وهو زيد مقام ذلك الملزوم
وبقى الفاء بين المبتدا والخبر لان الفاء السببية ما بعدها لازم لما قبلها فحصل غرض الكلام وهو لزوم الذهاب لزيد فلهذا الغرض جاز
وقوع الفاء فى غير موقعها فقد تبين انه حصل لهم من حذف الشرط واقامة الجزاء موقعه شيئان مقصودان مهمان احدهما تخفيف الكلام بحذف
الشرط الكثير الاستعمال والثانى قيام ما هو الملزوم حقيقة فى قصد المتكلم مقام الملزوم فى كلامهم اعنى الشرط وحصل ايضا من قيام جزء
الجزاء موقع الشرط ما هو المتعارف عندهم من شغل حيز واجب الحذف بشئ آخر وفى تقدير الجملتين اى اما الذين آمنوا واما الذين كفروا
به اى بلفظ اما حيث لم يقل فالذين آمنوا والذين كفروا اجادة لامر المؤمنين المراد جعلنا اظهار رجحانهم محمود اى الكفار والذى هو حكم
بكونه كافرا قيل معناه رضى لامرهم من احمدت الارض اى رضيت سكناها واعتدادا بعلمهم بكون ضرب المثل حقا وذم بليغ حيث اختير
طريق الكناية على طريق التصريح فان مقابلة حالهم بحال المؤمنين يقتضى ان يقال واما الذين كفروا فلا يعلمون انه الحق لكن عدل الى قوله
هو لازم جهلهم وكناية عنه فيكون الكلام كاثبات الدعوى بالبينة فذلك ذم بليغ للكافرين على قولهم اى بمقابلة قولهم ماذا اراد الله بهذا
مثلا من حيث انه كما يدل على جهلهم بحقيقة التمثيل يدل ايضا على لزوم الجهل لهم حيث لا ينفك عنهم ابدا هذا بحسب قصد المتكلم فلو لم يقصد
الاجادة والذم لا يصدق لطلبتان بما قال فلا يرد النقض بقوله تعالى فاما الذين فى قلوبهم زيغ وتعقيبه بقوله والراسخون فى العلم حيث لم يصدر
الجملة الثانية باما صريحا فالضمير فى انه للمثل وهو ظاهر او لانه يقرب وقيل للترك الاستحياء وكلمة الحق الثابت لصحيح فى نفس الامر الذى لا يسوغ
انكاره عند العقل يعم الاعيان الثابتة فى نفسها والافعال الصائبة الثابتة حكمتها وترتبها هذا مناسب لارجاع ضمير انه الى ضرب المثل
من قبيل الافعال الصائبة والاقوال الصادقة الثابتة مدلولاتها وما حكم به فيها هذا مناسب لارجاع ضميره للمثل بخلاف الصدق
فانه لا يعم الاعيان والافعال بل يختص بالاقوال الصادقة واما الصواب فهو الامر الثابت فعلا كان او قولا من قولهم حق الامر اذا ثبت
فهو لازم ومنه ثوب محقق محكم النسج واما الذين كفروا فيقولون كان من حقه واما الذين كفروا اقول كان حقه فلا يعلمون بلا اعادة
اول الكلام ليطابق قرينه وهو فيعلمون ويقابل قسيمه بمنزلة العطف التفسيرى لو قيل فى بيان حال الكفار فلا يعلمون روعى صنعة المطابقة
بين حالهم وحال المؤمنين بان يجعل حال احد الفريقين مقابلا لحال الآخر تقابل الايجاب والسلب لكن لما كان قولهم هذا دليلا واضحا
على كمال جهلهم لانهم لو ارادوا بقولهم ماذا اراد الله بهذا مثلا مجرد الاستفهام يدل على جهلهم بحكمة التمثيل ولما قالوا على قصد الانكار دل على

كمال جهلهم لان كمال الاعتراض على الحق بسبيل الانكار وقولهم استفهام صورة انكار حقيقة عدل اليه على سبيل الكناية ذكر اللازم
وارادة الملزوم ليكون كالبرهان عليه والانكار ملزوم للجهل ووجود الملزوم دليل على وجود اللازم لامتناع تخلف اللازم
عن الملزوم اقول انما يصح كون الانكار ملزوما للجهل اذا لم يكن الانكار على سبيل المكابرة فتأمل ماذا اراد الله بهذا فى هذا السؤال
فى امثال هذه المقامات مثلا اى بهذا المثل يحتمل الكلام وجهين ان يكون ما استفهامية وذا بمعنى الذى فان ذا قد يكون موصولة بشرط كونها
مع ما او من الاستفهاميتين وقد تكون زائدة اذا وقعت بعد احديهما او بعد ما الموصولة وما بعده اى اراد الله الى صلته والعائد
محذوف تقديره ما الذى اراده الله والمجموع اى الموصول مع صلته خبر ما فالمبتدا نكرة والخبر معرفة وهو جائز فى الانشاء عند
سيبويه وان يكون ماذا اسما واحدا بمعنى اى شئ فالمجموع اسم استفهام منصوب المحل بالفعل الذى بعده على المفعولية مثل
ما اراد الله اى كما ان ما وحده فى قولك ما اراد الله منصوب المحل على انه مفعول اراد والمعنى على هذا التقدير اى شئ اراد الله بنصب
اى شئ فعلى هذا الاحتمال يكون السؤال وهو ماذا اراد الله جملة فعلية كما انه على الاول جملة اسمية والاحسن فى جوابه الرفع على
الاول لانه جملة اسمية والنصب على الثانى ليطابق الجواب السؤال قوله والاحسن مشعر بجواز العكس اذ رعاية المطابقة ليست بواجبة
قيل جواز الامرين اى المطابقة وعدمها مشروط بكون السائل والمجيب متفقين على وقوع الفعل اما اذا اعتقد السائل وقوع الفعل وسأل عن
متعلقه واعتقد المجيب عدم وقوعه فيجب الرفع فى الجواب على قصد تخطئة السائل فى اعتقاده بوقوع الفعل فلا يكون فى الحقيقة
جوابا عن سؤاله نحو قوله تعالى واذا قيل لهم ماذا انزل ربكم قالوا اساطير الاولين فانه بالرفع لانه فى المعنى نفى فعل الانزال اى هذا الذى تدعم
انه منزل هو اساطير الاولين فلا يصح تقدير الفعل اذ لو صح لكان المعنى قالوا انزل اساطير الاولين فيلزم منه تسليمهم الانزال من الله وهم
منكرون والارادة نزوع النفس اشتياقها وميلها عطف تفسيرى الى الفعل يتعلق به بحيث يحملها عليه يحمل الميل النفس على الفعل ويقال
اى الارادة للقوة التى هى مبدأ النزوع اى الصفة الحيوانية القائمة بقلب الحيوان لا القوى العنصرية وهذا القول مذهب
الاشاعرة حيث قالوا الارادة صفة مخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع بل بالايقاع والاول مع الفعل زمانا وان كان متقدما ذاتا
والثانى قبله زمانا ايضا وكلا المعنيين غير متصور اتصاف البارى تعالى به لانه تعالى منزه عن نقل النفس وميلها وعن الصفة القائمة بها
التى هى مبدأ النزوع المذكور ولذلك اى لعدم تصور المعنيين فى اتصاف البارى تعالى اختلف فى معنى ارادته تعالى فقيل ارادته لافعاله
انه غير ساه ولا مكره وهذا مذهب كثير من المعتزلة والمرضى عند صاحب الكشاف ذكره فى الم التنزيل السجدة ولافعال غيره امره بها وطلبها فعلى
هذا اى فعلى ان يكون المراد بارادته لافعال غيره امره بها لم يكن المعاصى بارادته لا يكون الافعال المحرمة بارادته تعالى لانه تعالى لم يأمر بها فان قيل
يرد على الاول انه يلزم منه ان يكون الجماد المؤثر كالنار مثلا مريدا لانه ليس بمكره ولا ساه قلنا هذا تفسير ارادة الواجب كما هو الظاهر لا الارادة
مطلقا فان قيل الارادة بهذا المعنى لا يصلح مخصصا لاحد الطرفين قلنا المراد به ان يصدر الفعل عن الذات على هذا الوجه اى عدم الاكراه والسهو
فهو يصلح مخصصا فان قيل هذا قول بالايجاب قلنا لا نسلم ذلك اذ المراد به ان يصدر الفعل عن ذاته تعالى على هذا الوجه مع صحة ان يفعل
وان لا يفعل فلا ايجاب فان قيل يرد على الثانى انه لو كان ارادته تعالى افعال غيره امره بها يلزم وقوع المأمور به وليس كذلك فانه تعالى امر كل مكلف
بالايمان وساير الواجبات ولو اراد لوقع قلنا الملازمة غير مسلمة عند الخصم لان له ان يقول لا نسلم انه لو اراد لوقع فان معنى الارادة عنده
امره ولا يلزم من وقوع امره بشئ وقوع ذلك الشئ المأمور به والتحقيق فيه ان الامر بلا طلب الوقوع ومشيته لا يكون ارادة والمشية
تستلزم الوقوع لقوله عم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وقد تلقته الائمة بالقبول واجمع عليه السلف والخلف فى جميع الاعصار
على ما ذكر فى شرح المواقف وقيل قائله من الحكماء علمه اى علم الحكماء ارادته تعالى هى نفس علمه باشتمال الامر اى الفعل والترك على النظام الاكمل
بالنظر الى العالم والوجه الاصلح بالنظر الى العبد فانه اى ذلك العلم يدعو القادر على الامر المذكور الى تحصيله اى تحصيل ذلك النظام
الاكمل وذهب ايضا كثير من المعتزلة الى ان الارادة ليست سوى الداعى الى الفعل وهو العلم او الاعتقاد او الظن باشتمال الفعل
او الترك على المصلحة ولما امتنع فى حق البارى تعالى الظن والاعتقاد كان الداعى فى حقه تعالى هو العلم بالمصلحة والحق بناء على ما قال اهل
السنة ان القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة اى الارادة ترجيح احد مقدوريه من الفعل والترك على الآخر وعطف على قوله ترجيح
قوله وتخصيصه بوجه دون وجه من حسن وقبح ونفع وضر وما يلحق به من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب او عقاب او معنى اى
صفة يوجب هذا الترجيح فعلى هذا لا يكون الارادة نفس الترجيح بل مبدأه الذى هو فوق فى المريد والاول مع الفعل وهذا قبل وهى اى

على المعنى الاول اعم من الاختيار فانه ميل مع تفضيل قال الراغب الاختيار اخص من الارادة بناء على ان فيه مع الارادة دلالة من اللفظ على
تفضيل احد الشيئين على الآخر لان الاختيار مشتق من الخيرة وهو الميل الى الخير والافضل وفي هذا الاستعمار والاستدلال للتمثيل
بالمحقرات لما تقرر ان التحقير قد يقصد بالقرب اقول ما اصاب لمن في اطلاق الكلام لان مثلا يكفي كونه للتميز الكل تميز فالاحسن تقييده
بامثال هذه المقامات كما قيدناه من قبل في موضعه ومثلا نصب على التميز وقد تقرر في موضعه كثرة وقوع التميز عن الضمير وقد يقع عن
اسم الاشارة مع انه لا ابهام فيه لكونه اشارة الى المعلوم المميز فوجب ان يكون من قبيل التميز عن النسبة وهي نسبة التعجب والانكار الى المشار
اليه وهو المثل او الحال من اسم الاشارة الذي هو معمول للفعل السابق وهو اراد فيكون عاملا في الحال وقال ابو البقاء مثلا حال من اسم الله
او من هذا اي متمثلا او متمثلا به واختار المص الثاني كقوله هذه ناقة الله لكم آية حيث شبه مثلا الواقع في هذه الآية بآية الواقعة في تلك الآية
من حيث ان كل واحد منهما اسم جامد وقع حالا من اسم الاشارة وبينهما فرق بان العامل في الاولى هو الفعل وفي الثانية اسم الاشارة وكون
مثلا تميزا او حالا من هذا يشعر بانه اشارة الى المثل على ما هو احد محتملات الضمير في انه الحق **يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا** الباء في الموضعين
للسببية والضمير المجرور فيهما راجع الى المثل بتقدير المضاف اي بسبب ضربه او راجع الى الضرب ودليل اضلاله الا بايجاد صفة الضلال في
محل استعداده وطلبه بلسان استعداده فانه فياض مطلق لا بخل فيما يطلب منه هداية كان او غواية وقدم ذكر الاضلال لزيادة الاهتمام بتوبيخهم
اعلم ان الكلام المشبع في هذا المقام ما ذكره بعض المفسرين من ان فيه خمسة تأويلات احدها معناه يضل بالتكذيب بامثاله التي ضربها لهم كثيرا ويهدي
بالتصديق كثيرا ثانيها انه امتحنهم الله بامثاله فضل قوم فجعل ذلك اضلالا لهم واهتدى قوم فجعله هداية لهم ثالثها انه حكاية عمن ضل منهم ومن اهتدى
رابعها يضل به في الآخرة عن طريق الجنة من كفر ويهدي به الى طريق الجنة من آمن خامسها ان الضلال عقاب والهداية ثواب فالمعنى يعاقب به
الكافرين ويثيب به المؤمنين وفي هذا الكلام وجهان احدهما ان قوله التأني من قول الله تع فيهم جواب ماذا في قوله ماذا اراد الله بهذا
مثلا قال بعض المتأخرين يأباه قوله مثلا فان التمثيل لا يناسب ان يراد به الاضلال قال تع وتلك الامثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون
اقول لا ورود له على اكثر الاقوال التي سمعتها آنفا على ان الحكمة الالهية والمقصود الاصلي هو التفكر بالنسبة الى الله والناس فرقتان
بحسب استعدادهم فلا ينافي ذلك ان يراد الاضلال قصدا عرضيا بحسب استعدادهم فتأمل وقيل الاستفهام ههنا ليس على اصله ليقتضي الجواب
اقول وان سلم ان الاستفهام ليس على اصله بل المراد به انكار فائدة التمثيل يقتضي الجواب ببيان الفائدة ولهذا حمله عليه وقرره رد الـ
لانكارهم ولما لم يصلح ظاهر المذكور جوابا به اوله بقوله اي اضلال كثير تجوز الرفع والنصب على الوجهين اذ قد عرفت ان جملة ماذا اما
اسمية او فعلية فعلى الاول يكون التقدير مهما اراد الله اضلال كثير واهداء كثير وعلى الثاني يكون التقدير اراد الله اضلال كثير واهداء
كثير وذكر فائدة العدول عن الاصل بقوله وضع الفعل موضع المصدر للاشعار بالحدوث والتجدد ولهذا اختير المضارع دون الماضي
فيكون الفعلان المذكوران في تأويل المصدر كما في قول القائل تسمع بالمعيدي خير من ان تراه قيل في جعل الفعلين المذكورين جوابا
ماذا نظر لان قولهم هذا انما جيء على سبيل الحكاية عنهم وهم ليسوا الحاضرين حتى يجابوا بهذا الجواب واجيب بان كونه جوابا لا يقتضي حضورهم
وجريان الكلام معهم مشافهة اذ يجوز ان يكون المعنى قل في جوابهم يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا او بيان للجملتين المصدرتين بأما باعتبار ان
فيهما تصريحا بكثرة الفريقين المذكورين يعني يجوز ان يكون قوله يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا جملتين مستأنفتين لا محل لهما من الاعراب
لانهما كالبيان والتقرير للجملتين قبلهما من حيث ان فيه تصريحا بكثرة الفريقين المذكورين في تينك الجملتين ولا تصريح بها فيهما وان
في قوله ويهدي به كثيرا بيانا ان علمهم بما ذكر انما هو بتعليم الله تع وارشاده وفي قوله يضل به كثيرا بيانا ان قولهم ماذا اراد الله بهذا مثلا
ليس سؤال استكشاف بل هو سؤال استهزاء واستحقار وتسجيل اي حكم قطعي ان العلم يكون نداء ان المثل حق هدى اي اهتداء ووجدان
لطريق الحق وبيان انه ظهور وانكشاف وان الجهل بوجه ارادته والانكار لحسن مورده ضلال اي فقدان لطريق الحق وفسوق
اي خروج عن ذلك الطريق وقيل هما في محل النصب على انهما صفتان لمثلا اي مثلا يفرق الناس به الى ضالين ومهتدين وهما من كلام
الكفار واجاز ابو البقاء ان يكونا حالا من الله اي مضلا به كثيرا وهاديا به كثيرا وكثرة كل واحد من القبيلين اشارة الى جواب ما يقال
كيف وصف المهتدين ههنا بالكثرة وهم قليلون وان القلة والكثرة مفهومان اضافيان فاذا وصف احد الفريقين بالكثرة يكون
الآخر موصوفا بالقلة فكيف وصف ههنا كل واحد من القبيلين بالكثرة والجواب عن هذين القولين بوجهين اشار الى الاول
بقوله بالنظر الى انفسهم اقول الظاهر ان يقول وكثرة المهتدين بالنظر الى انفسهم اذ كثرة الضالين بالنظر الى المهتدين ظاهرة فلا يحتاج

الى م

قوله

قوله لا بالقياس الى مقابليهم بالنظر اليهم فان المهتدين قليلون بالاضافة الى اهل الضلال علة لقوله لا بالقياس الى مقابليهم كما قال الله تع
وقليل من عبادي الشكور فقيل الاستدلال على قلتهم به غير سديد لان المراد به البالغ في الشكر غايته وما في الآية مجرد الايمان على ان الانسب لقوله
فاما الذين آمنوا اقول الظاهر من ظاهر الآية ان مراده تع كثرة والمتوفر على اداء الشكر قليل فان المفهوم منه ان المهتدين قليلون في غيرهم
على ان هذا ليس باستدلال بل تمام ذكره للتأييد خلاصة هذا الجواب عن القولين ان القلة بالاضافة لا ينافي الكثرة بالنظر الى نفس الشيء فيجوز
وصف الشيئين بالكثرة بالنظر الى انفسهما وان كان احدهما قليلا بالنظر الى الآخر واشار الى الثاني بقوله ويحتمل ان يكون كثرة الضالين من
من حيث العدد وكثرة المهديين باعتبار الفضل والشرف فخلاصة هذا الجواب عن القولين ان كثرة الشيء وقلته باعتبار اضافته الى غيره
قد يكون من حيث العدد وقد يكون من حيث الفضل والشرف فوصف المهديين بالكثرة باعتبار الشرف لا ينافي كونهم قليلين باعتبار
العدد وكون الضالين كثيرين باعتبار العدد لا ينافي كونهم قليلين باعتبار الشرف واستدل على اعتبار الكثرة بالشرف بقوله كما قال
اي ان ... قليل اذا عدوا وكثير اذا شدوا وانشد الحملة في الباب وقال شاعر آخر ان الكرام كثير في البلاد وان قلوا كما غيرهم قل وان كثروا يعني ان
الكرام كثير باعتبار الشرف وان قلوا باعتبار العدد وغيرهم على العكس ثم انه تع لما قال يضل به كثيرا بين من يضل به بقوله **وما يضل به الا**
الفاسقين نصب الفاسقين بيضل لا بالاستثناء لانه لم يتوقف يستوف مفعوله اي الخارجين عن حد الايمان الفاسق
في عرف الشرع وان كان اعم من الخارج عن حد الايمان بحيث يتناول المؤمن العاصي كما يتناول الكافر الا ان المص فسره ههنا بما ذكره
بقرينة السياق والسباق لقوله تع ان المنافقين هم الفاسقون كما فسر به فيه بقرينة وقوعه وصفا للمنافقين وفسر بهم
الآخرين جم عن حد الايمان اقول يحتمل في سورة المنافقين في قوله تع ان الله لا يهدي القوم الفاسقين ان المص قال فيه الخارجين
عن مظنة الاصلاح لانهما كمل في الكفر والنفاق من قولهم فسقت الرطبة بضم الراء وفتح الطاء عن قشرها اذا خرجت ثم بين المص
ان معنى الفسق في اصل اللغة ماذا حيث قال واصل الفسق الخروج عن القصد اي الطريق المستقيم واستشهد عليه بقول رؤبة
حيث قال رؤبة اسم شاعر يذهبن في نجد وغورا غائرا فواسقا عن قصدها وسط الطريق جوائرا جمع جائرة من الجور بمعنى الميل
عن القصد لا بمعنى الظلم يصف نوقا متعسفات في مشيتهن جائرات عن الطريق المستقيم يمشين في المفازة ويملن عن الطريق
المستقيم ويذهبن تارة في نجد اي موضع مرتفع واخرى في غور وفي قول المص واصل الفسق الخ بعد قوله من قولهم فسقت
الرطبة الخ اشارة الى ان معناه الاصلي الخروج عن القصد ثم نقل منه الى مطلق الخروج اذا قيل للكافر الاصلي فاسق فالمراد به
انه اخل بحكم ما الزمه العقل واقتضته الفطرة السليمة فكان خارجا عنه والفاسق في الشرع الخارج عن امر الله بترك الامتثال وهو
يتناول الخارج عن نهيه ايضا اما بتأويل النهي عن الشيء بالامر بالامتناع عما نهي عنه او بان يراد بالامر الامر المعهود المذكور بقوله تع
اطيعوا الله واطيعوا الرسول بارتكاب الكبيرة ويدخل فيها الاصرار على الصغيرة ولا اي لارتكاب الكبيرة درجات ثلث ومراتب
مختلفة الاولى التغابي بناء التكليف من الغباوة التي هي قلة الفطنة وهو ان يرتكبها احيانا مستقبحا اياها اي الكبيرة و
الثانية الانهماك بالجد والالحاح وهو ان يعتاد ارتكابها غير مبال بها ولا يعدها قبيحا والثالثة الجحود وهو ان يرتكبها مستصوبا اياها
وهذه اقبح الدرجات فاذا شارف اي اطلع هذا المقام وهو الآخر وتخطى خططه جمع خطة بكسر الخاء فيها وهي الارض التي
يختطها الرجل لنفسه وهو ان يعلم عليها علامة بالخط ليعلم انه قد احتازها ليبنيها دارا خلع سلب ربقة الايمان من عنقه الربق
بالكسر حبل فيه عدة عرى يشد بها البهم والعروة الواحدة من تلك العرى ربقة البهم جمع بهمة وهي اولاد الضان ولابس الكفر العياذ
بالله وما دام هو في درجة التغابي والانهماك فلا يسلب عنه اسم المؤمن علله بوجهين ذكر الاول بقوله لاتصافه بالتصديق الذي
هو مسمى الايمان وذكر الثاني بقوله ولقوله تع وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فان الاقتتال كبيرة مع انه اطلق على اهله لفظ
المؤمنين اقول التعليل الاول ليس بتام اذ لا بد من انضمام مقدمة اخرى وهي عدم وجه امارة التكذيب فتامل والمعتزلة
لما قالوا الايمان عبارة عن مجموع التصديق والاقرار والعمل كما هو المشهور والكفر تكذيب الحق وجحوده عطف تفسير
جعلوه جواب لما قسما ثالثا نازلا بين منزلتي المؤمن والكافر فانهم قائلون ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر يعني
انهم يسلبون اسم المؤمن عن الفاسق الذي في درجة التغابي والانهماك نظرا الى عدم العمل فيه ويسلبون عنه اسم الكافر ايضا
لعدم تحقق التكذيب والجحود فيه لكن ذكر كل واحد منهما في بعض الاحكام اما مشاركته المؤمن ففي نكاح المسلمة والميراث

مطلب في معنى الفاسق والفسق

خلاصة الكلام ان الفسق في اصل اللغة هو الخروج عن القصد ويستعمل في مطلق الخروج وفي الشرع الخروج عن امر الله مع منه

مطلب في بيان مراتب الكبيرة

من المسلم والغسل والصلوة عليه والدفن في مقابر المسلمين واما مشاركة الكافر نفي رد شهادته وعدم ولايته ونفي ذمته والتعزير
عليه قوله اذا كان العمل جزءا من الايمان عند المعتزلة يلزم ان لا يكون مرتكب الكبيرة مؤمنا واذا كان الكفر تكذيب الحق كما ذكره يلزم ان
لا يكون مرتكب الكبيرة كافرا فيلزمهم ان يجعلوه قسما ثالثا نازلا بين منزلتي المؤمن والكافر فلا حاجة الى التعليل بقوله لمشاركته
كل واحد منهما وتخصيص الاضلال بهم بالاستثناء بعد النفي مرتبا ان كان هذا اللفظ اسم فاعل يكون حالا من الفاعل المقدر للتخصيص
وهو البارى تع وان كان اسم مفعول يكون حالا من مفعوله المذكور الذى اضيف هو اليه وهو الاضلال على صفة الفسق وذلك اى
كونهم مترتبا على فسقهم مستفاد من تعدية فعل الاضلال الى الفاسقين يدل على انه اى الفسق الذى اعدهم اى هيأهم للاضلال
اى خلق الله اياه فيهم وادى بهم اى اوصلهم الى الضلال به اى بسبب ضرب المثل ففي كل واحد من الفسق وضرب المثل سببية
لضلالهم بانكار المثل والاستهزاء به باعتبارين بينهما بقوله وذلك لان كفرهم وعدولهم عن الحق واصرارهم بالباطل صرفت وجوه
افكارهم عن حكمة المثل الى حقارة المتمثل به حتى رسخت به اى بالصرف المذكور او بالمثل المذكور جهالتهم وازدادت ضلالتهم اى ضلالة
الانكار بضرب المثل والاستهزاء به فانكروه واستهزؤا به فكل واحدة من ضلالتي الكفر والانكار ضلالة على حدة والضلالة الثانية مرتبة
على الاولى ومسببة منها وضرب المثل فيه بيان ان الضلال المرتب على ضلالهم السابق الحاصل فيهم وانه مؤد الى هذا الضلال المرتب عليه وقرئ
يضل على البناء للمفعول في الموضعين والفاسقون بالرفع وكذا كثيرا الذين ينقضون عهد الله يراد بصيغة الاستقبال معنى الحال او الاستمرار
اذ المعنى المراد ان الله تع يخذل بذكر المثل من فسق ونقض العهد او الذى هو فاسق او ناقض العهد في الحال والجملة اما في محل النصب
صفة الفاسقين للذم وتقرير الفسق الصفة قد تكون لمجرد المدح او الذم اذا كان الموصوف معلوما للمخاطب قبل اجراء وصفه
عليه قد تكون لمجرد التأكيد والتقرير اذا افاد الموصوف معنى ذلك الوصف قبل اجرائه عليه والفاسق ههنا كما انه معلوم بوصف كونه
خارجا عن طاعة الله تع معلوم ايضا بوصف كونه ناقض العهد الله فان نقض العهد صفة لازمة للفاسقين فان كل فاسق ناقض
لعهد الله قاطع ما امر الله بوصله فلذلك كانت الصفة ههنا للذم والتقرير واما في محل الرفع على الابتداء والخبر قوله تع اولئك هم الخاسرون
او على الخبرية والمبتدأ محذوف اى هم الذين ينقضون والنقض فسخ التركيب الواقع بين اجزاء المركب واصله في طاقات الحبل
يعني انه نقل الى هذا المعنى من فسخ طاقات الحبل واستعماله في ابطال العهد اشار به الى سؤال تقديره ان النقض لما كان عبارة عن الفسخ
وفك التركيب وجب ان يكون متعلقه امرا حسيا مؤلفا من الاجزاء والتاليف في عهد الله وامره واشار الى جوابه حيث قال من حيث ان
العهد يستعار له الحبل واشار الى الجامع بين المستعار له ومنه بقوله لما فيه من ربط احد المتعاقدين بالاخر وتقرير الجواب ان استعمال
النقض في ابطال العهد مبني على تشبيه العهد بالحبل من حيث ان العهد سبب لارتباط احد المتعاقدين بالاخر كالحبل وعلى اطلاق
اسم المشبه به على المشبه كما في قوله تع واعتصموا بحبل الله جميعا الا ان استعارة اسم الحبل للعهد في هذا المثال تصريحية حيث ذكر الحبل
صريحا بخلاف قوله تع ينقضون عهد الله فانه من قبيل الاستعارة بالكناية حيث لم يذكر الحبل صريحا بل اقتصر على ذكر لازمه الذى هو النقض
فذكر العهد فيه ذكر للحبل بطريق الكناية اذ المعتبر في الكناية هو المكنى عنه لا المكنى به فتحقق به شرط الاستعارة وهو ان يطوى
ذكر المستعار له ويكون معناه مرادا بلفظ المستعار منه فنقض العهد مستعمل في معناه الحقيقي لينتقل منه الى نقض الحبل وحاصل
الجواب ان نسبة النقض الى العهد مع انه لا تركيب فيه حتى يقبل النقض من قبيل اثبات الاظفار للمنية في قولهم انشبت المنية
اظفارها من حيث انه تخييل للاستعارة بالكناية ودليل لها فكما ان المنية ثم شبهت بالسبع ودل على ذلك التشبيه باثبات بعض
لوازم السبع وروادفه لها فكذلك العهد شبه بالحبل من حيث ان كل واحد منهما سبب لثبات الوصلة بين اثنين ودل عليه بذكر شيء
من لوازم الحبل وهو الصلاحية للنقض والانحلال على سبيل التخييل للاستعارة بالكناية والمصنف لما ذكر ان النقض فسخ التركيب
واستعماله في ابطال العهد مبني على تشبيه العهد بالحبل للجامع بينهما ظهر ان النقض مما يلائم الحبل ويناسبه ولذلك فرع عليه قوله
فان اطلق اى استعمل النقض وما في معناه كالفك والقطع مع لفظ الحبل واريد به العهد كما قيل كما قيل ينقضون حبل الله كان
الحبل استعارة تصريحية كان اى النقض ترشيحا اى ذكر ملائم للمستعار منه للمجاز اى لتلك الاستعارة التصريحية وان ذكر اى النقض
مع العهد كما في الاية كان اى النقض رمزا الى ما هو من روادفه اى لوازم الحبل وتوابعه لا من لوازم نفس العهد فيكون مستعملا
في معناه الحقيقي ومسمى الاستعارة بالكناية والنقض قرينة لها ولا يكون ترشيحا لها لان الترشيح انما يكون بعد تمام الاستعارة وهي لا تتم

ترشيحا

١١

مطلب في بيان معنى النقض

الا بعد ذكر القرينة والقرينة لا تكون ترشيحا البتة فان قيل اذا كان المراد اريد بالنقض معناه الحقيقي فظاهر انه من روادف
الحبل ولوازمه وان اريد به معناه المجازي فليس كذلك فكيف يكون قرينة للاستعارة بالكناية قلنا المراد بالروادف ما هو اعم
من ان يراد معناه الاصلي الذى هو الرادف الحقيقي او يراد به ما هو مشبه بذلك المعنى منزل منزلته فانه اذا نزل منزلة الحقيقي وعبر
عنه باسمه صار رادفا ادعاء فالرادف على الاول مذكور لفظا ومعنى حقيقة وعلى الثاني مذكور لفظا حقيقة ومعنى ادعاء
وكلاهما يصلحان للقرينة وبهذا ظهر ان الاستعارة بالكناية قد توجد بدون التخييلية وان قرينتها قد تكون استعارة تحقيقية
واما في مثل اظفار المنية فالمحققون على ان ليس الاظفار مستعملا في معنى مجازي محقق وهو ظاهر ولا متوهم بل هو مستعمل في
معناه لكن اثباته للمنية استعارة تخييلية بمعنى جعل الشيء للشيء ليس هو وللقوم في هذا المقام ثلثة اقوال فالذى فهم من كلام
القوم ان الاستعارة بالكناية هو لفظ المشبه به المذكور كناية كالسبع مثلا وصرح صاحب المفتاح انه اسم المشبه المستعمل في المشبه به
كالمنية المراد بها السبع ادعاء بجعلها من افراد السبع على عكس الاستعارة التصريحية قال صاحب الايضاح انه التشبيه المضمر في
النفس فانما قال في الاول اطلق وفي الثاني ذكر لان النقض في الاول لما كان ترشيحا كان مطلقا على معنى ومستعملا فيه ولما
كان في الثانية قرينة الاستعارة كان تابعا لها فكانه لم يطلق على معنى بل انما ذكر لينتقل منه الى متبوعه وهو ما هو من روادفه
ان العهد حبل في اثبات الوصلة بين المتعاقدين ثم نبه المص كون النقض قرينة الاستعارة مع كونها استعارة تصريحية بكون الافتراس
والاغتراف قرينتين لكون الاسد مستعارا للشجاع على سبيل الكناية وكون البحر مستعارا للعالم على سبيل الكناية ايضا مع ان الافتراس
استعارة تصريحية لبطش الشجاع وكذا الاغتراف استعارة تصريحية لانتفاع الناس بالعالم ولما كان باعتبار معناهما الحقيقي من لوازم
الاسد والبحر وتوابعهما كانا قرينتين لتينك الاستعارتين كقولك شجاع يفترس اقرانه الافتراس اهلاك الحيوان بدق عنقه وقلع رقبته
عن جسده ثم استعمل في كل اهلاك وعالم يغترف منه الناس الاغتراف هو الاخذ من الشيء المايع الكثير القدر بالمغرفة او باليد فان فيه
اى فيما ذكر من اثبات الافتراس للشجاع والاغتراف للعالم تنبيها على انه اى الموصوف وهو الشجاع والعالم اسد في شجاعته بحر بالنظر الى
افادته فان الافتراس يدل على ان الشجاع مستعار للاسد والاغتراف يدل على ان العالم مستعار للبحر بطريق الكناية بناء على ان الافتراس
في الاصل من صفات الاسد وكون الشيء مغترفا منه من صفات البحر والعهد الموثق اما مصدر ميمي بمعنى احكام الشيء واما اسم موضع
بمعنى موضع الاحكام فالعهد في اللغة الوثوق او موضعه ووضعه لما من شانه ان يراعى ويتعهد اى يتحفظ كالوصية نحو قوله
تع الم اعهد اليكم يا بني ادم واليمين نحو قوله تع ولا تشتروا بعهد الله ثمنا قليلا ويقال اى العهد للدار ايضا من حيث انها تراعى بالرجوع
اليها بعد ما مالوا عنها وللتاريخ لانه يحفظ في الامور المعتد بها وهذا العهد اى الذى ينقضه الفاسقون اما العهد الماخوذ بالعقل اى
الذى اخذه الله تع على عباده باعطائهم العقل وهو اى ذلك العقل الحجة القائمة على عباده الدالة على توحيده ووجوب وجوده وعلمه
وقدرته وصدق رسوله فان العقل كاف في تحصيل هذه الامور بلا توقف على الشرع اتفاقا ومعنى كون اعطاء العقل عهدا انه
تع باعطائهم اياه كانه وصاهم بالامور المذكورة وعليه اول قوله تع واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى ويجي تفسيره في سورة الاعراف
فالمراد بالناقضين جميع الكفار او الماخوذ بالرسل عطف على قوله الماخوذ بالعقل اى اما المراد بالعهد المنقوض هو العهد
الماخوذ بارسال الرسل على الامم السابقة بانه اذا بعث اليهم رسول بعد تلك الرسل مصدق بفتح الدال اى صدقه الله بالمعجزات التى
هى تصديق فعلية من قبله تع اذ يصدقه الله تع بخلق المعجزات في يده صدقوه بالقلب واتبعوه بالقالب فامتثلوا اوامرهم
به وانتهوا عما نهاهم عنه ولم يكتموا امره اى امر رسالته وذكره فيما تقدم من الكتب المنزلة عليهم كما اخذ العهد من بني اسرائيل
في كتابهم التورية والزبور ان يؤمنوا بكل نبي صدقه الله به وذكر فيهما عيسى ورسولنا عليهما السلام باسمهما ونعوتهما وامرهم ان
لا يكتموا شيئا من امرهما ولم يخالفوا حكمه اى في القضايا والواقعات بالانكار وعدم الالتفات فيجوز ان يراد بالناقضين احبار اليهود
او منافقوهم او جميع من نقض منهم ذلك العهد والبالى الى اخذ العهد اشارة بقوله واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب فالناقضون
للعهد الماخوذ بالرسل هم كفرة اهل الكتاب ويجوز ان يكون هذه الاية اشارة الى عهد العلماء كما ذكر في الكشاف ونظايره منها قوله تع اوفوا بعهدي
اوف بعهدكم قوله يرد على الوجه الثاني انه لا يدخل في الاستثناء المذكور بقوله تع وما يضل به الا الفاسقين الا الكفرة اهل الكتاب من اليهود
والنصارى او منافقوهم ولا يدخل فيه المشركون الذين طعنوا في ضرب المثل بالاشياء الحقيرة والحال انهم ممن اضلهم الله تع به قال الراغب العهد

المأمور بحفظه ضربان عهد مأخوذ بالعقل وعهد مأخوذ بالرسل وانما المأخوذ بالرسل مبنى على المأخوذ بالعقل ولا يصح الا بعده
او معه وقد حملت الآية عليهما هذا كلامه ولا يرد عليه ما ذكر لان الآية تحمل عليهما معا ويدل عليه العطف بالواو بخلاف كلام المص فانه
عطف باو فتامل وقيل عهود الله ثلثة هذا الكلام المستطرادي ذكر لبيان ان العهد المأخوذ بالرسل كما يكون مأخوذا على الامم
كما سبق تقريره يكون مأخوذا ايضا على النبيين وعلى العلماء وليس المقصود منه ان كل واحد من هذه العهود الثلثة من العهد
المنقوض في هذه الآية اذ ذلك لا يتحقق الا في القسم الاول وهو عهد اخذ على جميع ذرية آدم بان يقروا بربوبيته وهو قوله تع واذ
اخذ ربك الخ وعهد اخذه على النبيين وهو قوله تع واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم بان يقيموا الدين ولا يتفرقوا فيه فليس المراد بالعهد
المنقوض عهد النبيين اذ لا نقض منهم وهذا ظاهر وعهد اخذه على العلماء وهو قوله تع واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه
للناس بان يبينوا الحق ولا يكتموه وليس المراد بالعهد المذكور عهد العلماء ايضا لانهم ليسوا الفاسقين الذين اضلهم الله بضرب
المثل الا ان يراد البعض كعلماء اليهود فتعين ان يراد العهد الاول العام لذرية آدم فيعود الى الوجه الاول اعني العهد المأخوذ
بالعقل واذا اريد عهد علماء اليهود يعود الى الوجه الثاني فتامل **من بعد ميثاقه** الضمير للعهد وانما لم يجعله لله ايضا كما جعله صاحب
الكشاف لان رجوعه الى المضاف اليه خلاف الاصل كالعطف عليه فلا وجه لارتكابه ولما كان الميثاق والموثق في الاصل بمعنى العهد
والتزام ارجاع الضمير الى العهد اضافة الشيء الى نفسه اول الميثاق بقوله والميثاق اسم اي توهو الاصل في مفعال لما يقع به الوثاقة
وهي اي الوثاقة الاحكام بكسر الهمزة او وقوع الوثاقة اما من قبل الله تع او من قبلهم فعلى الاول قال والمراد به اي بالميثاق بالمعنى
المذكور ما وثق الله به عهده من الآيات والكتب فان كان المراد بعهد الله المنقوض العهد المأخوذ بالعقل فالمراد به الادلة السمعية
ويكون المعنى المراد يركونها وضاهم الله تع بهم باعطائهم العقل من بعد ما قامت الادلة السمعية التي يتاكد بها دلايل العقل
وتستحكم وانهم اذا اعرضوا عنها ولم يقلبوا حكمها فكانهم نقضوها وعلى الثاني قال او ما وثقوا به من الالتزام والقبول فان كان
المراد بالعهد المنقوض العهد المأخوذ عليهم بارسال الرسل وانزال الكتب يكون المراد بما به وثاقة العهد المذكور واحكامه
التزامهم وقبولهم وانهم اذا لم يستمروا على ذلك بل خالفوه فكانهم نقضوا ويحتمل ان يكون اي الميثاق بمعنى المصدر اي لهما بمعناه
وهو التوثقة كان الميعاد والميلاد بمعنى الوعد والولادة ولم يقل ويحتمل ان يكون مصدرا اذ لم يثبت ان يكون مفعال مصدرا
ومن للابتداء سواء كان الميثاق كم آ فلان التقدير بعد حصول الميثاق **اقول** يحتمل الوجه الاول على ان يكون الوثاقة من الله تع وان
يكون المراد بالعهد هو العهد المأخوذ بالعقل والمراد بميثاقه اقامة الادلة السمعية والوجه الثاني على ان يكون الوثاقة منهم بالتزامهم
وقبولهم وعلى ان يكون المراد بالعهد هو العهد المأخوذ بارسال الرسل وبميثاقه ما ذكر والثاني اشد في تقبيح حالهم لان نقض العهد
بعد ما احكموه بانفسهم ادخل في تقريعهم فالاحسن تقديم الوجه الثاني على الاول ويرد على الوجهين خروج المشركين كما عرفت سابقا
ويقطعون هذه من صفات الفاسقين الذين سبق ذكرهم اي هم المضيعون حق الله بنقض العهد وحق خلقه بالقطيعة
ما امر الله به مفعول يقطعون اي ما امرهم الله به **ان يوصل** في محل الجر بدل من الضمير في به وهذا بدل النكرة من المعرفة بحذف الجار
او في محل النصب بدل من ما الموصول بدل الاشتمال اي يقطعون الوصل مطلقا والاول اولى لفظا للقرب ومعنى ايضا اذ المعنى يقطعون
ما امر الله بوصله وهذا الذم اشد من الذم الذي بقطع الوصل مطلقا او في محل الرفع خبر مبتدا محذوف وهو هو يحتمل كل قطيعة لا يرضاها
الله قطع الشيء ابانته وتفريقه وكذا القطيعة الا ان اكثر استعمالها في قطع الرحم والقرابة والمص لم يفرق بينهما اذ المفهوم من ظاهر الآية
هو العموم ويفهم من قوله ويحتمل جواز حمله على معنى الخصوص كما ذهب اليه صاحب الكشاف حيث قال ومعنى قطعهم ما امر الله به ان يوصل
قطعهم الارحام وموالاة المؤمنين وقيل قطعهم ما بين الانبياء من الوصلة والاتحاد والاجتماع على الحق في ايمانهم ببعض وكفرهم ببعض
كقطع الرحم وقد ثبت ان صلة الارحام وحقوق القرابات مما امر الله تع بوصله حيث قال فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا
في الارض وتقطعوا ارحامكم وقال واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام واليهود قطعوا صلة الارحام من حيث انهم كانوا من بني
اسرائيل وهم اولاد يعقوب بن اسحق بن ابراهيم ونبينا صلى الله عليه وسلم كان من نسل اسمعيل بن ابرهيم عليهما السلام فكان بينه و
بينهم قرابة العمومة حيث كان كل واحد منهما من اولاد عم صاحبه ثم انهم مع هذه القرابة كذبوه وعادوه اشد العداوة وقطعوا
ما امر ان يوصل وقطع الارحام من مشركي العرب اظهر لان قرابته عليه السلام معهم اقرب لان كلهم من اولاد اسمعيل وقد قطعوا الرحم والاعراض

على

عن موالاة المؤمنين وقد ثبت ايضا ان محبة المؤمنين مما امر بوصله حيث قال والمؤمنون بعضهم اولياء بعض والكفرة
اعرضوا عن موالاتهم الى المعادات فقطعوا به ما امر ان يوصل والتفرقة بين الانبياء عليهم السلام والكتب في التصديق متعلق
بالتفرقة وقد ثبت الامر بان يوصل التصديق بجميع انبياء الله تع وكتبه وان لا يفرق بينهم بتصديق البعض وتكذيب الباقي حيث
قال آمنوا بالله ورسله وقال افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ومن فرق بينهم بذلك فقد قطع ما امر بوصله اعني
الايمان بالجميع وترك الجماعات اي الاجتماعات المفروضة بمثل قوله تع وتعاونوا على البر والتقوى وقوله تع وتواصوا بالحق وتواصوا
بالصبر وسائر ما فيه رفض خير كترك ان يوصل القول بالعمل فقطعوا بينهما بان قالوا ولم يعملوا به او تعاطي شر اي اخذ فانه
كل قطيعة يقطع الوصلة ما يقع به الوصل بين الله وبين العبد المقصودة بالذات صفة الوصلة من كل وصل وفصل الوصل نقيض
الفصل ويقال لضد الهجران وهو انسب بالمقام والامر هو القول ان اريد بالامر المعنى المصدري فالقول ايضا بمعنى المصدر وان اريد به
الصيغة المخصوصة فالقول بمعنى المقول الطالب للفعل اسناد الطلب الى القول وهو فعل الامر من قبيل اسناد الفعل الى ليله
وفيه اشارة الى ان الامر غير مختص بالوجوب بل حقيقة في الندب ايضا كما هو مختار الشافعية اذ الطلب يعم المباح وقيل مع العلو
حقيقة وهو مذهب ابي الحسين من المعتزلة فانه شرط ان يكون القائل على حقيقة من المأمور وقيل مع الاستعلاء علامة نوع الامر
اولا وهو مذهب الجمهور منا ومن المعتزلة فانهم لم يشترطوا العلو حقيقة وبه اي لفظ الامر الذي هو واحد الامر سمي الامر الذي
هو واحد الامور بطريق النقل من المعنى المذكور فان كل من الامور صدر عن شخص انما يكون بحسب داع يدعوا اليه فيسمى ذلك الداعي
بالامر فيكون ذلك الامر مأمورا به لكنه يسمى بالامر تسمية للمفعول به بالمصدر كما يسمى بشأن لكونه مشأونا اي مطلوبا فانه مما يؤمر به
كما قيل له اي لفلان شأن اي امر وحال وهو اي الشأن في الاصل الطلب والقصد فالتشبيه بتسميته شأنا اي مشؤنا اي كونه
مصدرا بمعنى المفعول يقال شأنت شأنه اذا قصدت قصده فالشأن مصدر اطلق على المفعول وان يوصل يحتمل النصب والخفض
اي الجر على انه بدل من ما على تقدير النصب او ضميره على تقدير الجر والثاني اي البدل عن الضمير احسن لفظا ومعنى كما بيناه في موضعه
اقول اذا كان الثاني احسن كان تقديمه في الذكر احسن كما قدمناه فيما تقدم فان قيل اقامة البدل مقام المبدل منه على الثاني اخلا للصلة
عن العائد الى الموصول قلنا لا يلزم اقامة البدل مقام المبدل منه في جميع صور استعمالات الابدال لعدم الصحة في بعض المواضع
كما في قولك زيد لقيت غلامه رجلا صالحا بابدال رجلا صالحا من غلامه ولا يجوز ان يقال زيد لقيت رجلا صالحا للزوم خلو الخبر عن ضمير
المبتدا قال المحشي ويحتمل الخفض على انه بيان لما يحذف من فان حذفه من ان وان شايع ذايع والتقدير يقطعون ما امر الله به ان يوصل
ولعل هذا احسن الوجوه **اقول** قد تقرر عند النحاة ان البدل في امثاله اولى لعدم احتياجه الى التقدير وفيما ذكره ارتكاب التقدير من غير
ضرورة **ويفسدون في الارض** هذه من صفات هؤلاء الفاسقين ايضا وقدم في قوله تع واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض ان الفساد
خروج الشيء عن الاعتدال والصلاح ضده فيكون الافساد اخراجه عنه ومن المعلوم ان اعدل احوال المكلف هو الايمان فالمنع عنه
اقوى وجوه الافساد ولذلك فسر الافساد اولا بقوله بالمنع عن الايمان اما بمعنى عوقهم الناس عن الايمان بمحمد عليه الصلاة والسلام ونهيهم
عنه كما قال بعضهم او بمعنى قطعهم الطريق على من جاء مهاجرا اليه عليه السلام للايمان وثانيا بقوله والاستهزاء بالحق لكونه اخبث وجوه
المعاصي ومن جملة كفرهم انهم قولهم ماذا اراد الله بهذا مثلا وثالثا بقوله وقطع الوصل بضم الواو وفتح الصاد جمع وصلة وقد مر
تفسيره والمراد به ههنا الطاعة التي بها يتصل العبد الى مرضاة ربه التي بها اعتدال حاله فيكون قطعها افسادا له ولنظام العالم من
حيث ان الفيضان الالهي للعالم ببركة عبادة العباد كما قال عم لولا عباد الله الركع والصبيان الرضع والبهائم الرتع لصب عليكم
البلاء صبا والمص انما وصف الوصلة بقوله التي بها نظام العالم تحقيقا لمعنى كون قطعها افسادا في الارض لا نفس القطع فقط ولما كان
كل من هذه الاقوال الثلثة مما قال به بعض المفسرين وكانت العبارة مطلقة محتملة للكل جمع المص بينها ولذا قال بعض الافاضل الحمل
على الكل اولى قال الامام ابو منصور قوله تع ويفسدون في الارض يحتمل وجهين احدهما ان يفسدوا حقيقة بان يتعاطون الفساد
بانفسهم والاغارة كما في قوله تع ويسعون في الارض الفساد وثانيهما ان يفسدوا بطريق التسبب فانهم كانوا يأمرون الناس بالمناكر
وينهون عن المعروف فيقع الناس في الفساد بسببهم فنسب الافساد اليهم بطريق التسبب مجازا وفسره بعض المتأخرين بقطع الزرع و
النسل ونبح الحرب والفتن واحداث الهرج والمرج **اقول** قد مر هذا التفسير بعينه في قوله تع لا تفسدوا في الارض والمص لم يتعرض له هنا

بل قهرها ماذكره اما اكتفاء بما سبق اولان سوق الآية يقتضي ماذكره والاول فساد دنياوي وهذا فساد ديني والكلام ههنا في

الثاني على انه هو الضرر الحقيقي والخسران العظيم **اولئك** اي هؤلاء المذكورون **هم الخاسرون** الناقصون الهالكون المغبونون ناعلم ان

المقصود الاصلي من التجارة تحصيل ما به المطلق والبقاء والخسران فيها اما باضاعة راس المال كلا او بعضه واما باستبدال الردى

بالجيد ويترتب على الاول خسران احدهما ضياع المال والآخر عدم حصول ما يقصد به في المال ولهذا قال الذين خسروا باهمال العقل

عن النظر فانه راس مال المكلف واقتصاص عطف على قوله النظر وهو الاصطياد والاكتساب ما يفيدهم الحيوة الابدية فانه المقصود

بتجارته وقوا بعدها ذكروا استبدال الانكار عطف على قوله اهمال العقل وهو اي اشارة الى المعاملة الشبيهة بالتجارة التي يتوقف عليها

الخسران المذكور ههنا والطعن في الآيات عطف على الانكار بالايمان متعلق بقوله الاستبدال والنظر في حقايقها عطف على الايمان و

الاقتباس من انوارها عطف عليه واشتراء النقض بالوفاء والفساد بالصلاح والعقاب بالثواب والقطع بالوصل هو انه واقع في النظم ومذكور

في الكشاف لانه لما فسر الافساد بما اتوبرح فيه قطع الوصل اكتفى به واما وقوعه في النظم فلاقتضاء المقام زيادة بسط في مثالهم وانزل حالهم

وانما ذكر في الاول الاستبدال وفي الثاني الاشتراء لان الاستبدال صريح في معنى المبادلة وهو متحقق في الاول حيث صرح بواحد البدلين وهو الانكار

والطعن في الآيات وتمكنوا غاية التمكن من البدل الآخر وهو الايمان بها والنظر في حقايقها والاقتباس من انوارها فكانه كان في ايديهم فبدلوه

بخلاف الاشتراء فانه ليس بصريح في معنى المبادلة لما قال المص في قوله تع فما ربحت تجارتهم انه اتسع فيه واستعمل للرغبة عن الشيء طمعا

في غيره ومعنى المبادلة غير متحقق في الثاني وهو ظاهر والعقاب بالثواب اي عقاب بمهمل العقل والانكار والطعن والنقض والفساد

بثواب مقابلاتها **كيف تكفرون بالله** اعراب كيف نصب على التشبيه بالظرف عند سيبويه اي في اي حال تكفرون وعلى الحال عند الاخفش اي على اي

حال تكفرون والعامل فيها على القولين تكفرون وذو الحال الضمير فيه فان قيل ما وجه اتصال هذه الآية بما قبلها قلنا لما ذكر انه دلايل التوحيد والنبوة

والمعاد الى هذا الموضع شرع من ههنا الى قوله يا بني اسرائيل اذكروا الخ في شرح النعم تنبيها بكون استخبار اي طلب للاخبار وليس باستفهام اذ هو

لعدم العلم قال الراغب الفرق بينهما ان الاستخبار قد يكون تنبيها للمخاطب وتوبيخا ولا يقتضي جهل المستخبر بخلاف الاستفهام وفيما ورد ان يقال

المقصود بالانكار هو نفس الكفر وذاته فما الوجه في انكار الحال التي يوجد كفرهم عليها مع ان الظاهر ان يقال اتكفرون واشار الى جوابه

بقوله فيه انكار وتعجب لكفرهم اما الانكار فبمعنى انه كان الواجب ان لا يكون وظاهر سوق كلام صاحب الكشاف انه بمعنى انه لا يكون وليس

بسديد لانه كاين واما التعجب فبمعنى انه يتعجب منه كل عاقل يطلع عليه والا فحقيقة التعجب منه تع محال **اقول** لا حاجة الى هذا التوجيه على تقدير

ان يقع لفظ التعجب من باب التفعل واما اذا وقع من التفعيل اي التعجيب فلا حاجة الى التوجيه والواقع في بعض النسخ هو الثاني بانكار

الحال لان كيف في الاصل موضوع للسؤال عن الحال اذ جواب السؤال بكيف هو الحال فانك تقول كيف زيد فيجاب انه صحيح او سقيم

التي صفة للحال يقع اي الكفر عليها اية حال كانت بلا تخصيص بحال العلم بالله تع والجهل كما ذهب اليه السكاكي على الطريق البرهاني متعلق

بانكار الحال يعني به الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم فالاستخبار بكيف وان كان مدلوله انكار الحال الا ان المقصود

ان ينتقل منه الى ملزومه الذي هو انكار ذات الكفر وادخل انكار الحال من حيث ان انكارها ابلغ واقوى في انكار الكفر من

ان يقال اتكفرون ومعكم ما يصرفكم عن الكفر ويدعوكم الى الايمان وهو علمكم بحالكم التي هي كونكم امواتا فاحياكم ووجه الابلغية ان

الحال لازم للكفر لان صدوره اي الكفر لا ينفك عن حال وصفة لذلك الكفر فيكون الحال والصفة لازمة له فاذا انكر ثبت بكيف ان يكون

لكفرهم حال يوجد عليها ويتحقق بها المستلزم ذلك انكار وجودها اي الكفر لاستلزام انكار اللازم انكار الملزوم فهو ابلغ واقوى في انكار

الكفر من اتكفرون لانه اثبات الشيء ببينة بخلاف تكفرون فيكون انكار حال الكفر انكار الكفر بطريق برهاني وهو الاستدلال

باللازم على الملزوم اعترض عليه بان هذا استدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم فيكون انتقالا من الملزوم الى اللازم فلا

يكون كناية وقد صرح صاحب الكشاف بان الانتقال من انكار حال الكفر الى انكار ذاته بطريق الكناية اجيب بان الملازمة من الطرفين

فكما ان انكار حال الكفر ملزوم لانكار ذات الكفر كذلك انكار ذات الكفر ملزوم لانكار حال الكفر ضرورة انتفاء الحال بانتفاء الذات

واوفق لما بعده من الحال وجه ثان لايثار طريق انكار الحال على انكار نفس الكفر فانه اوفق لقوله وكنتم امواتا فاحياكم الخ السياق

ان المراد بها علمهم باحوالهم المقتضية خلاف الكفر فيكون نفي جميع احوال الكفر المقتضي لنفيه موافقا لتلك الحال بالضرورة بخلاف

ما لو قيل اتكفرون وكنتم امواتا الخ قال صاحب المفتاح ووجه تحقيق ذلك هو ان الكفار في حين صدور الكفر منهم لا بد من ان يكونوا

على احدى الحالين اما عالمين بالله واما جاهلين به فلا ثالثة الى آخر ما ذكره وفصله الشريف في صورة التلخيص والفرق بينه

وبين كلام المص ان السكاكي خصص الحال المستفادة من كيف بحال العلم بالصانع وحال الجهل به وجعل الصارف القوي علمهم

بالصانع والمص عمم تلك الحال وجعل الصارف القوي علمهم بحالهم المقتضية خلاف الكفر فان قيل على ما اختاره المص يكون كيف لانكار

جميع الاحوال وهو ينافي اثبات الحال بعده بقوله وكنتم امواتا الخ قلنا ان نفي الاحوال على العموم ليس مقصودا بالذات بل

انما نفيت لينتقل منه الى نفي الذات وهو لا ينافي اثبات بعض الاحوال بعده والخطاب في تكفرون مع الذين كفروا فانه تع لما وصفهم

بالكفر بقوله واما الذين كفروا وسوء المقال بقوله فيقولون ماذا اراد الله بهذا مثلا وخبث الفعال من النقض والقطع والفساد

خاطبهم على طريقة الالتفات من الغيبة الى الخطاب كانه قال يا من هذه صفاتهم كيف تكفرون بالله اليس لكم حبار يردعكم عن

هذا الكفر القبيح الشنيع مع كونه مقرونا للصارف القوي المنيع وفايدة الالتفات ان الانكار بالمخاطب ابلغ من الانكار بالغايب لان الانكار

لعله لا يصل اليه قيل ان الله تع لا يخاطب مع الذين كفروا في القرآن العظيم الا بذكر قل لفظا كما في قوله تع قل يا ايها الكافرون او تقديرا كما في

هذه الآية فان التقدير فيها قل لهم يا ايها الكافرون كيف تكفرونه فيكون الخطاب في امثاله مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لا مع الكفرة

حتى يكون التفاتا **اقول** قد تقرر ان خطاب اللطف لا يكون مع الذين كفروا دون خطاب العتاب كما خاطب ابليس بقوله يا ابليس ما لك

الا تكون من الساجدين والخطاب ههنا خطاب عنف كما لا يخفى ووبخهم على كفرهم مع علمهم فبدلكفرهم بحالهم المقتضية خلاف ذلك الكفر

لكونها مشتملة على آيات بينات تصرفهم عن الكفر والعناد وتبعثهم على الاذعان والانقياد والمعنى اخبروني على هذا استفادة من كون كيف

للاستخبار على اي حال تكفرون فيه اشارة الى امرين احدهما ان كيف انما يعد من الظروف لكونه في معنى الجار والمجرور والجار والظرف

متقاربان والثاني انه اذا وقع بعده كلام تام فهو في محل النصب على الحال ولهذا يجاب بالحال مثل راكبا في جواب كيف جاء زيد ويبدل منه

الحال مثل كيف جاء راكبا ام ماشيا بخلاف مثل كيف زيد فانه خبر اي على اي حال هو وجوابه صحيح ام سقيم والبدل اصحيح ام سقيم **وكنتم امواتا**

الواو للحال بتاويل مضمونها بالجملة اسمية او فعلية ماخوذ فيها العلم وقعت حالا من فاعل تكفرون والجملة الحالية من ههنا الى قوله ترجعون

وسيجي التفصيل والاموات جمع ميت تخفيف ميّت اصله ميوت قلبت الواو ياء ثم ادغمت ثم خففت اي اجساما لا حيوة لها مبني

على ان الموت عدم الحيوة مطلقا فاطلاق اسم الميت على الجماد حقيقة ويكون التقابل بينهما تقابل الايجاب والسلب والمص فسر

في الطوالع بعدم الحيوة عما من شانه الحيوة وقيل هو زوال الحيوة عما وجد فيه الحيوة فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وعلى

التقديرين يكون قوله تع وكنتم امواتا من قبيل التشبيه البليغ والمعنى كنتم في اطوار جماديتكم كالاموات من حيث فقدان و

صف الحيوة عنكم في تلك الاطوار فقوله اجساما لا حيوة لها اشارة الى وجه الشبه قبل الموت صفة وجودية بخلقه الله تع في الحي

فهو ضد الحيوة ويكون التقابل بينهما تقابل التضاد وقال المحشي ليس مبنيا على ان الموت عدم الحيوة مطلقا لانه فسره في الطوالع بعدم

الحيوة عما من شانه الحيوة **اقول** في الحيوة اقوال كما عرفت آنفا فيجوز ان يعتمد ما في كتاب غير في كتاب الآخر بقوله آخر عناصر بدل من اجساما هذا

بالنظر الى كونهم ترابا واغذية هذا بالنظر الى تنقلهم الى حال النبات والنحم واخلاطا هذا بالنظر الى تحولهم بعد التغذي ثاني العروق

والعضلات ونطفا هذا بالنظر الى تكيفهم في اصلاب آبائهم بكيفية النطفة ومضغا جمع مضغة وهي قطعة لحم هذا بالنظر الى

صيرورتهم في ارحام امهاتهم ولم يذكر العلقة لقربها من المضغة فذكر احدهما كذكر الاخرى على ان المقصود ليس تتبع الاطوار

مخلقة تامة الخلق وغير مخلقة ويجي التفصيل في سورة الحج ان الله تع **فاحياكم** بخلق الارواح ونفخها فيكم في الارحام والدنيا هذا

مبني على ما ذهب اليه المليون من حدوث الارواح وان اختلفوا في ان حدوثها قبل حدوث الابدان او حال حدوثها فسر بعض المتاخرين

قوله تع فاحياكم بقوله بنفخ الارواح فيكم ثم قال واما خلق الارواح فلا دليل على تاخره عما ذكر بل الظاهر من بعض الاحاديث تقدمه عليه

اقول ليس في كلام المص تصريح بتاخر خلق الارواح عن الابدان كما يظهر مما ذكرناه من البيان وانما عطفه بالفاء الدالة على التعقيب

لانه متصل بما عطف عليه بالمرتبة الاخيرة اعني المضغ المخلقة حتى جاز استعمال ثم باعتبار الاولى غير متراخ عنه بخلاف البواقي بخلاف

الامور المعطوفة بثم من الاماتة والاحياء الثاني والرجوع اليه تع فانها متراخية عما عطفت هي عليه فالاماتة متراخية عن الاحياء الاول

واما الاحياء الثاني فان اريد به الاحياء المنشور للحساب فكونه متراخيا ظاهر وان اريد به الاحياء للسؤال في القبر فاستعمال ثم لكون ذلك

متراخيا عن الموت وان لم يكن متراخيا عن الدفن والرجوع اليه تع بالجزاء بدخول الجنة او النار متراخ عن الاحياء الثاني ان كان المراد

كيف للسؤال عن الحال وقد يستغرق بمعونة المقام وقد لا يستغرق

مطلب في بيان الحيوة والموت

الاحيآء للنشور وان كان المراد به الاحياء في القبر للسؤال فالتراخي اظهر ثم يميتكم عند تقضي آجالكم ثم يحييكم بعد الموت بالنشور يوم نفخ
الصور هذا قول الجمهور او للسؤال في القبور وهذا مروي عن السدي قال بعض المتاخرين لا يلتفت لتنزيل منزلة البديهي في الظهور
اقول ان كان الخطاب لاهل الكتاب فهم مقرون بعذاب القبر كما روي عن عائشة رضها انها قالت دخل علي عجوز من عجائز يهود للمدينة
فقالت ان اهل القبور يعذبون في قبورهم فخرجت ودخل علي رسول الله عليه السلام فاخبرته فقال انهم ليعذبون في قبورهم عذابا
تسمعه البهائم وان كان الخطاب لغير اهل الكتاب فيمكن لهم العلم به بان يلاحظوا ان الله تعالى جعل الدور ثلثا دار الدنيا ودار البرزخ ودار
القرار والحكمة تقتضي ان يكون لكل دار احكام واحوال فمن اشكل عليه ذلك فهو من سوء فهمه وقلة علمه وهذا مثل حال اليقظة والنوم
على ان قوله ثم اليه ترجعون يطلب الوجه الثاني لان كلمة ثم للتراخي والرجوع اليه تعالى حاصل عقيب الحيوة الدائمة من غير تراخ قال الفاضل التفتازاني
لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يراد مطلق الاحياء بعد الاماتة على ما يعم الاحياء في القبر والنشور فان الفعل وان لم يدل على العموم فلا يلزم ان
يكون للمرة غاية الامر ان الاحياءين لشدة ارتباطهما واتصالهما في الانقطاع عن عالم الدنيا وكون القبر اول منزل من منازل الآخرة عبر عنهما
بلفظ واحد واجاب عنه المحشي بقوله وجه عدم الجواز ان الفعل يدل على مصدر منكر لا يدل على عدد معين الا بالمجاز المحتاج الى القرينة ولا
قرينة ولا دلالة فلا ارادة فلا يتصور التعبير عن الاحياءين بلفظ ولا العموم للاحياء في القبر والنشر اقول عدم القرينة ممنوع اذ المقام و
تعدد السؤال والجواب في المكانين قرينة لان السؤال والجواب يقتضي الحيوة فيهما مرة بعد اخرى كما لا يخفى ثم اليه ترجعون لم يتعرض
للاماتة في القبر الا ان يقال الرجوع اليه تعالى انما تكون بتلك الاماتة واحياء يوم النشور ولو جعل ثم يحييكم متناولا للاحياءين يلزم عدم التعرض
ايضا الا ان يقال لكفهم من تعدد الاحياء تخلل الاماتة بين الاحياءين بعد الحشر فيجازيكم باعمالكم ناظر الى قوله بالنشور يوم نفخ الصور او تنشرون
الي من قبوركم للحساب ناظر الى قوله او للسؤال في القبور فما اعجب كفركم مع علمكم بحالكم هذه مرتبط بقوله والمعنى اخبروني على اي حال
تكفرون وكنتم امواتا الخ يتبين به ما تضمنه كيف من معنى التعجب والانكار لكفرهم مع وجود الصارف عنه وهو علمهم بحالهم المقتضية خلوص
الايمان والتباعد عن الكفر بعد ما تبين كونه للاستخبار عن الحال التي يقع الكفر عليها وفيه اشارة الجواب عن سؤالين احدهما ان قوله وكنتم
امواتا اذا كان حالا وهو ماض مثبت كان الواجب فيه ان يكون مصدرا بقد ظاهرة او مقدرة وظاهر انها ليست بظاهرة فهل
هي مقدرة وتقرير الجواب انه لا حاجة هنا الى تقديرها لان الحال انما تحتاج الى تقديرها اذا كان الحال مجرد الجملة الفعلية التي فعلها ماض
مثبت وليس الامر كذلك ههنا بل الحال هو مجموع قوله وكنتم امواتا الى قوله ترجعون كما مر بيانه كانه قيل كيف تكفرون وحالكم وقصتكم
انكم كنتم امواتا فاحياكم الخ فالحال من حيث المعنى جملة اسمية قدر فيها قولنا حالكم وقصتكم انكم الخ وثانيهما ان مضمون الحال وعاملها يجب
ان يكونا متقارنين في الوجود ولا مقارنة بينهما ههنا لان كفرهم فعل حالي وبعض القصة ماض متقدم عليه وبعضها مستقبل متاخر عنه
فلا تقارن بين الحال وعاملها وتقرير الجواب ان ما ذكرنا انما يلزم اذا كان الحال النحوي نفس حالهم وقصتهم وليس كذلك بل هو العلم بالحال والقصة
كانه قيل كيف تكفرون وانتم عالمون بحالكم من اولها الى آخرها وسيصرح هذا بقوله كان الواقع حالا هو العلم بها الخ فيجوز ان يكون كفرهم
الحالي مقارنا للعلم بجملة احوالهم المذكورة فان قيل ان علموا انهم كانوا امواتا فاحياهم ثم يميتهم لم يعلموا انه يحييهم ثم اليه ترجعون
قلت تمكنهم مبتدا من العلم بهما اي بالاحياء الثاني والارجاع اليه تعالى لما نصب لهم علة لقوله تمكنهم من الدلايل بيان ما نصب الخبر لقوله تمكنهم منزلة
علمهم فكما ان وجود الشي ينزل منزلة عدمه لوجود ما يزيله كذلك ينزل عدمه منزلة وجوده لوجود ما يثبته في ازاحة العذر وجه التنزيل
انهم اذا علموا حقيقة بكل واحد من الاحياء الثاني والارجاع اليه تعالى لم يبق لهم عذر في الكفر فكذا اذا تمكنوا من العلم بهما فعلى هذا الجواب
يكون العلم في قول المص فما اعجب كفركم مع علمكم بحالكم متناولا للعلم حقيقة ولما هو منزل منزلته وهو التمكن منه وهو جمع بين
الحقيقة والمجاز وهو غير جائز الا ان يحمل على عموم المجاز ويكون المعنى مع كونكم مزاحي العذر في ارتكاب هذا المنكر سيما وفي الاية تنبيه
على ما يدل على صحتهما اي صحة الاحياء الثاني والارجاع اليه تعالى فان قيل دليل صحة وقوع الشي لا يستلزم وقوعه قلنا المقصود
ههنا تأكيد الاحياء الثاني والارجاع اليه تعالى منزلين منزلة معلوم الوقوع بناء على ما نصب من الدلايل والا فيكفي دليل صحة الخ
في نوعه تأكيد وقوعه وهو راجع الى الكلمة ما انه تعالى قدر على ان احياهم اولا قدر على ان يحييهم ثانيا علله بقوله فان بدء الخلق ليس باهون عليه من اعادة
يعني ان اعادته اهون بالنسبة الى قدركم وقواكم لان اصلاح المنكسر اهون من اختراع صنعه لم ير مثلها واما بالنسبة الى قدرة الله تعالى فلا صعوبة
وكلاهما سواء ولا يخفى ان ما ذكره من الدليل انما يدل على صحة الاحياء الثاني ولم يذكر الدليل على صحة الارجاع اليه تعالى لكونها ظاهرة بعد بيان

الاول ومعنى ترجعون انكم ترجعون الى ارادته وحكمه لانه تعالى في جهة فترجعون اليه فيها او مع القبيلين عطف على قوله مع الذين كفروا
اي او الخطاب مع المؤمنين والكافرين فلا يكون التفاتا فانه سبحانه لما بين دلائل التوحيد بقوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم الى قوله
وانتم تعلمون والنبوة بقوله وان كنتم في ريب الى قوله صادقين ووعدهم على الايمان بقوله وبشر الذين امنوا الى قوله خالدون
واوعد على الكفر بقوله وان لم تفعلوا الى قوله اعدت للكافرين الجواب لما ذلك اشارة الى ما ذكر بعد لما بان عدد عليهم النعم العامة
بقوله وكنتم امواتا الى قوله اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فالنعم العامة المذكورة ههنا اربع اوليها نعمة الاحياء والاماتة الى
نحن بصدد بيانها وثانيها خلق ما ينتفع به المكلفون وقد ذكرها بقوله هو الذي خلق لكم ما في الارض الخ وثالثها خلق آدم وتعظيمها وقد
ذكرها بقوله واذ قال ربك للملائكة الخ ورابعها جعل ابيهم مسجود الملائكة وقد ذكرها واذ قلنا للملائكة اسجدوا الخ والخاصة بقوله يا بني
اسرائيل اذكروا الى قوله ما ننسخ واستقبح صدور الكفر منهم هذا ظاهر بالنظر الى الكافرين واستبعده عنهم هذا ظاهر بالنظر الى المؤمنين
وذلك الاستقباح والاستبعاد بقوله كيف تكفرون بالله ليتحامى المؤمن عن الكفر ويجتنب عن الطغيان ويتزجر الكافر عنه ويرغب
الى الايمان مع تلك النعم الجليلة التي ذكرت فان عظم النعم يوجب عظم معصية المنعم تعليل الاستقباح والاستبعاد المذكورين فان قيل
كيف يعد الاماتة من النعم المقتضية للشكر اقول توصيف النعم بقوله المقتضية للشكر زايد اذ كل نعمة تقتضي الشكر والحمل على الكاشفة مما
لا يقتضي نكتة لطيفة قلت لما كانت الاماتة وصلة وسيلة الى الحيوة الثانية التي هي الحيوة الحقيقية كما قال تعالى وان دار الآخرة لهي
الحيوان كانت جواب لما من النعم العظيمة هذا جواب واشار الى جواب آخر بقوله مع ان المعدود عليهم نعمة هو المعنى المنتزع من القصة
باسرها فعلى هذا لا يلزم ان يكون جميع ما ذكره في القصة معدودة من النعم بل يكفي كون بعضه منها فالجواب الاول منع لكون الاماتة غير نعمة فانها
نعمة باعتبار كونها وسيلة والجواب الثاني تسليم لكونها غير النعمة لا يقال الاماتة اذا لم تعد نعمة لم يكن لها دخل في حصول المعنى المعدود عليهم
نعمة فيكون ذكرها مستدركا لانا نقول الملازمة ممنوعة لجواز ان لا تعد نعمة ويكون لها دخل في حصول تعداد النعم فان الاماتة لو لم يكن الاحياء الثاني
فلا يتعدد نعمة الاحياء فكانه قيل كيف تكفرون بالله وقد انعم عليكم بنعمتي الاحياءين ونعمة الارجاع اقول الكلام ههنا في كون الخطاب مع القبيلين.
وكون الاماتة نعمة باعتبار كونها وصلة بالنسبة الى المؤمنين لا بالنسبة الى الكفرة اذ الحيوة الحقيقية انما تعد نعمة اذا كانت مع النعم لا مع
المقيم لا مع العذاب الاليم فلا يصح الجواب الاول مطلقا فتامل والمعنى المنتزع من القصة باسرها هو اخراج الانسان من حضيض مرتبة الجمادية
واعطاء الاستعداد والمكنة لتحصيل الكمالات الدنياوية والاخروية فلا يجب ان يكون جميع ما ذكر فيها من النعم كان الواقع حالا هو العلم بها اي
علمهم بالقصة لا كل واحدة من الجمل فان بعضها ماض وبعضها مستقبل اي بالنسبة الى زمان وقوع العامل لا بالنسبة الى حال التكلم فان ما يكون
ماضيا او مستقبلا بالنسبة الى حال التكلم يصح ان يقع حالا اذا كان مقارنا لزمان وقوع العامل نحو جاءني زيد وقد ركب واذهب وتشهد
وتسلم وفي التنزيل سيدخلون جهنم داخرين وكلاهما لا يصح ان يقع حالا لا لان الحال ينافي الماضي والاستقبال لانه غلط منشاه اشتراك لفظ الحال
بين الزمان المخصوص والحال النحوي بل لان المفهوم من العامل وهو يكفرون الكفر الحالي الحاضر فلا يعارضه الماضي ولا المستقبل بخلاف العلم بالقصة
فانه مقارن له او مع المؤمنين خاصة عطف على قوله مع القبيلين او على قوله مع الذين كفروا لتقرير المنة عليهم اعلم ان الظاهر من سوق كلام
المص ان حمل الامور المذكورة بقوله وكنتم امواتا الخ اذا كان الخطاب مع الكفرة على الايات والدلايل الصارفة عن الكفر والمعصية حيث اومى
في تغييرها الى جهة اختصاصها به تعالى بحيث لا يقدر على شيء منها غيره لان تعداد الادلة يناسب الجملة المنكرين وحملها قطعا على النعم الجليلة
اذا كان الخطاب عاما او مع المؤمنين خاصة لان النعم اذا كانت مشكورا عليها ناسب للمؤمنين تعدادها وترغيبهم في شكرها والا فانه ناسب
الكفار تعدادها لان المقصود من خطاب استقباح كفرهم في العموم لوحظ الجهتان وفي الخصوص لوحظ جهة الشكر وتبعيد الكفر عنهم فعلى
هذا يكون الكلام مسوقا للاستبعاد كفران النعمة من المؤمنين على معنى كيف يتصور منكم الكفر وستر النعم وكنتم امواتا اي جهالا امر في
الموت الى الجهل فاحياكم بما افادكم من العلم والايمان وصرف الحيوة الى العلم والايمان لان ظاهر معنى الموت والحيوة لا يناسب مقام الامتنان
للمؤمنين لاشتراكه بين الفريقين ثم يميتكم الموت المعروف عند انقضاء آجالكم ثم يحييكم الحيوة الحقيقية وهي الخالصة عن شوايب الالام
ثم اليه ترجعون فيثيبكم بما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر اقول هذا ليس بعام في حق كل مؤمن لورود رواية الحديث القدسي
بالخصوص اذ روي عنه تعالى اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رات الخ والحيوة حقيقة مبتدا او خبر في القوة الحاسة عند البعض او ما
يقتضيها عند بعض آخر كما ذكر في علم الكلام يعني الحيوة اما نفس القوة الحاسة او معنى هو مبدا هذه القوة وبه يسمى الحيوان حيوانا الوجع

القوة فيه عن ابن سينا ان الحيوة غير قوة الحس والحركة يدل ان الحيوة توجد في المفلوج من الاعضاء وليس لذلك العضو المفلوج قوة الحس
والحركة فالحيوة عنده امر آخر غير قوة الحس والحركة لكنه يقتضيها فان لم يمنع مانع يتحقق تلك القوة والا فلا كما في العضو المفلوج بحانه
خبر بعد خبر لقوله والحيوة في القوة النامية الموجودة في النباتات ايضا لانها اي القوة النامية من طلايعها والطلايع جمع طليعة
وطليعة الجيش طائفة منه تتقدمه ومقدماتها الضميران راجعان الى الحيوة فلما كانت القوة النامية من طلايع الحيوة كان اطلاق
لفظ الحيوة عليها من قبيل المجاز باعتبار ما يؤول اليه وتوجد الحيوة فيما يخص الانسان عطف على قوله في القوة النامية يعني ان الحيوة مجاز
ايضا فيما يخص الانسان من الفضائل بيان لها كالعقل والوهم والايمان امثلة الفضائل من حيث انها اي الفضائل كمال لها وغاية لها الضميران
راجعان الى الحيوة ايضا فيكون اطلاق لفظ الحيوة على تلك الفضائل مجازا من قبيل تسمية المسبب باسم السبب والموت بازائها اي
بازاء الحيوة يقال على ما يقابلها في كل مرتبة في الحقيقة والمجاز فلفظ الموت حقيقة فيما يقابل الحيوة في القوة الحساسة او ما يقتضيها
فالموت الحقيقي عدم الحيوة باحد المعنيين عمن اتصف بها بالفعل كما في العمى الطارئ بعد البصر لا كالطلوع العمى فلا يلزم كون
عدم الحيوة عن الجنين عند استعداده للحيوة موتا ولفظ الموت مجاز في المعنيين المقابلين للحيوة بمعنى القوة النامية وبمعنى
الفضائل المختصة بالانسان الا ان التقابل فيهما كالتقابل بين البصر ومطلق العمى من حيث ان الموت بهذين المعنيين المجازيين
ليس عبارة عن عدم الحيوة بذينك المعنيين عمن اتصف بها بالفعل فان زوال الحيوة بعد ثبوتها ليس بشرط في الموت المجازي
بخلاف الموت الحقيقي فانه شرط فيه قال تع قل الله يحييكم ثم يميتكم مثال الحقيقة للحيوة والموت وقال اعلموا ان الله يحيي الارض بعد موتها
مثال المجاز الاول فيهما وقال او من كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس مثال المجاز الثاني فيهما هذا الذي ذكرناه اذا
وصف بالحيوة الممكنات واذا وصف بها بالحيوة الباري تع اريد بها بناء على الخلاف المذكور في علم الكلام صحة اتصافه بالعلم والقدرة
اللازمة مرفوع على انه صفة لقوله صحة اتصافه لهذه القوة فينا قوله فينا حال من هذه القوة والوجه في اطلاق لفظ الحيوة عليها كونها
لازمة للحيوة التي فينا فيكون لفظ الحيوة في المعنى المذكور مجازا مرسلا من قبيل ذكر الملزوم وارادة اللازم او معنى قائم بذاته يقتضي ذلك
صحة الاتصاف بالعلم والقدرة على الاستعارة متعلق بقوله اريد فيكون لكل واحد من معنيي الحيوة في الباري تع واراد بالانتفاء
مطلق المجاز المتناول للقسمين ولا يتصور في الحيوة التي وصف بها الباري تع مقابلة الموت وقرا يعقوب ترجعون بفتح التاء في جميع القرآن
بمعنى تعودون فان رجع قد يكون لازما مصدره الرجوع كما في هذه القراءة وقد يكون متعديا مصدره الرجع والقراءة المشهورة يجوز ان
تكون من رجع المتعدي الذي هو ثلاثي وجاز ان يكون من ارجع اي من باب الافعال هو الذي خلق لكم ما في الارض المعنى كيف تكفرون بالله وقد
خلق لكم من المعادن والنبات والحيوان والجبال وغيرها جميعا قال ابن عطا خلق لكم ما في الارض جميعا لتكون الاشياء كلها لكم وتكونوا لله فلا تشتغلوا
بما لكم عمن انت له بيان نعمة اخرى مرتبة على الاولى فانها اي الاولى خلقهم المصدر مضاف الى مفعوله احياء قادرين مرة بعد اخرى نصب
بخلقهم قيد له فان خلق الله اياهم كذلك مرة في الدنيا ومرة في الاخرى وهذه اي النعمة الاخرى المذكورة خلق ما يتوقف عليه بقاؤهم وتتم به
معاشهم فان قيل ترتب هذه النعمة على الاولى لا يصح لوجهين احدهما ان الترتب يقتضي التاخر والاولى لا تحصل الا في الاخرة فكيف يتاخر عنها النعمة
الدنيوية وثانيهما ان النعمة الاخرى اذا كانت خلق ما يتوقف عليه بقاؤهم كانت متقدمة على حياتهم بالمرتبة فتكون متقدمة على
الاحياء الثاني لتاخره عن البقاء الاول فلا يتصور ترتبها على الاولى لتقدمها على ما قبل آخرها قلنا المراد بالترتب الترتب بالنظر الى القصد
لا الوجود فان قيل لما كانت هي المقصودة بالذات والثانية انما قصدت لاجلها صح اعتبار الترتيب القصدي وهو لا ينافي التقدم الوجودي
على ان فايدة الثانية وهو الانتفاع والاستدلال انما يظهر بعد الاولى بحسب الدارين وعدها نعمة انما هو باعتبار الفايدة فتدبر
والاظهر في الجواب ان يقال ان خلق الارض والسماء والانتفاع بهما نعمة مرتبة على خلق انفسهم وايجادهم اولا فان انتفاعهم بالارض والسماء
انما يحصل بعد خلق انفسهم وان لم يكن خلق نفس الارض والسماء مرتبا على خلق نفس الانسان وايجاده بالعكس ومعنى لكم لاجلكم وانتفاعكم
خبره لان اللام للاختصاص بطريق الانتفاع نحو الجل للفرس في دنياكم باستنفاعكم بها في مصالح ابدانكم بوسط او بغير وسط متعلق بالانتفاع
فان بعض ما خلق في الارض ينتفع به الانسان بغير وسط كالماكل والمشارب والملابس وبعضه بواسطة بعض الحيوانات فما ذكره المص اشارة
الى دفع ما يقال ان الاية الكريمة تدل على ان كل ما في الارض خلق لاجل انتفاع الانسان به ومعلوم ان في الارض كثيرا مما لا نفع فيه كالحيات والعقارب
والسموم والنباتات الضارة وغيرها وتقرير الدفع ان الاشياء الضارة في الظاهر لكل نوع منها خاصة فيها نفع للانسان بالذات او بالواسطة

لتسميه ه

فانه الاولى م

بلا الام م

مطلب في بيان ان كل ما في الارض ينتفع الانسان

فان

فان الحيات غذاء للطير وغذاء للانسان والعقارب واشباهها غذاء للدجاج وهو غذاء للانسان والسموم يدفع
بها الاعداء فاجزاء العالم اذا تاملتها تلك للانسان او لها مدخل فيه واما مسكن له او لها مدخل فيه او غذاء له او لها مدخل فيه
او دواء له او لها مدخل فيه وذلك ظاهر في انواع الاشياء واجناسها واما نفع جزئياتها والعلم بذلك كالعلم بنفع هذه الحية
بعينها مثلا فلا حاجة ولا سبيل لنا اليه ولذلك قال حكماء الاسلام ليس في العالم شيء ضار بالاطلاق وانما الضار بالاعتبار
اي باعتبار الاضافة الى بعض الجزئيات التي في العالم ودينكم عطف على قوله دنياكم باستنفاعكم على طريق العطف على معمولي
عاملين مختلفين والمجرور مقدم بالاستدلال والاعتبار والتعرف تحصيل المعرفة لما يلايمها الضمير راجع الى الابدان في قوله ابدانكم
من لذات الاخرة والامها قال صاحب الكشاف واما الانتفاع الديني فالنظر فيه وما فيه من عجايب الصنع الدالة على الصانع القادر
الحكيم وما فيه من التذكير بالاخرة وبثوابها وعقابها ولا يخفى ان عبارة المص احسن من هذا لانه يحتاج الى التاويل بان مراده بالنظر
ما يتادى اليه النظر ويحصل به من معرفة المبدا بالنظر في عجايب الصنع ومعرفة بالنظر بما فيه من التذكير بالاخرة وبثوابها باعتبار
اشتماله على اسباب الانس فانها انموذج نعيم الجنة وبعقابها باعتبار اشتماله على اسباب الوحشة التي هي انموذج عذاب
النار على ان فيه العطف على الضمير المجرور بلا اعادة الجار فان قوله ما فيه عطف على ضمير ما فيه لا على وجه الغرض عطف على قوله لاجلكم
وانتفاعكم يعني ان كون لكم بمعنى لاجلكم ليس على وجه الغرض فان الفاعل للغرض مستكمل به لان الغرض علة لعلية العلة الفاعلية
فلو كان لفعله غرض لاحتاج في عليته اليه والمحتاج الى الغير مستكمل به لا مرية وهو اي المستكمل بغيره ناقص بذاته وذلك محال على الله
تع فان قيل ما ذكر من الاستكمال بغيره انما يلزم اذا كان الغرض عايدا الى الفاعل فلم لا يجوز ان يكون فعله تع معللا بغرض عايد الى غيره
لا الى نفسه حتى يلزم ان يكون مستكملا بذلك الغرض قلنا ان عود ذلك الغرض الى ذلك الغير ان كان اولى بالنسبة اليه تع من عدم
عوده اليه فقد انتفع تعالى بذلك الفعل فيعود المحذور المذكور وان لم يكن العود الى ذلك الغير اولى بالنسبة اليه تع لم يكن تحصيل ذلك
الغرض لذلك الغير غرضا له تع حاملا له على الفعل واعلم ان قوله ومعنى لكم لاجلكم وانتفاعكم لما اوهم ان يكون انتفاع المكلفين بما في الارض
علة غائية حاملة له تع على خلقه دفع ذلك الوهم وبين المراد بقوله بل على انه كالغرض من حيث انه عاقبة الفعل ومؤداه يعني ان خلق
ما في الارض لاجل انتفاع الانسان ليس على ان يكون الانتفاع غرضا له تع في خلقه بل على انه كالغرض من حيث انه عاقبة الفعل
الى الخلق فلام العلية مستعارة لمعنى الحكمة والمصلحة فان افعاله تع وان لم يكن معللة بالاغراض متضمنة لحكم ومصالح لا تعد ولا
وهي اي تلك الحكم والمصالح كالغرض في كونها عاقبة فعله تع ومؤداه وهو اي قوله لكم يقتضي اباحة الاشياء النافعة كذا في الكشاف
ايضا واعترض عليه بانه مذهب فرقة من المعتزلة بنوه على التحسين والتقبيح يعني ان الاشياء النافعة لما خلقت منتفعا
بها ولا شك انه لا ينتفع بها ولو لم ينتفع المخلوق بها لم يكن في خلقها فايدة وحكمة ومثله قبيح عقلا واجيب بان هذا الكون الاصل
في الاشياء النافعة الاباحة مذهب جماعة اهل السنة من الحنفية والشافعية واختاره الامام في محصوله وجعله من القواعد
الكلية فليس المذهب مختصا بهم كما زعم ويؤيده كلام المص ايضا فانه من اكابر اهل السنة الا ان اهل السنة بنوا هذه القاعدة الكلية
على هذه الاية اي استدلوا بها عليها فهي عندهم من القواعد الشرعية المستنبطة من نص القرآن دون الاحكام العقلية المبنية على
تحسين العقل وتقبيحه كما ذهب اليه فرقة من المعتزلة فان قيل هذه القاعدة ان كانت ثابتة بهذه الاية يلزم عموم اباحة الاشياء
سواء كانت نافعة او ضارة لعموم النص قلنا كلمة ما وان كانت عامة الا ان قوله لكم خصها بالنافعة بناء على ان اللام في لكم للاختصاص
كما تدل على الاختصاص تدل على النفع كما اشار اليه المص بقوله ومعنى لكم لاجلكم وانتفاعكم هكذا قيل اقول قد مر القول بعموم كلمة ما وعموم
الانتفاع بالمنافع بوسط او غير وسط فتذكر فان قيل القول بالعموم يقتضي اباحة مثل البول والغائط والدم وهي ليست مباحة
قطعا اجماعا قلنا قد خص منها بدليل شرعي ورد للدلالة على حرمتها على انه يجوز الانتفاع بامثالها بالواسطة ولا يمنع اختصاص
بعضها اي بعض الاشياء ببعض لاسباب عارضة معتبرة من الشرع كالشراء والوراثة والهبة والاجارة والاعارة والنكاح
ونحو ذلك فان الاصل لم يتناول اباحته لوجود الصارف عنه واستدل اهل الاباحة بهذه الاية على ان ما في الارض للكل فلا يكون لاحد اختصاص
بشيء اصلا والمص اشار الى رد هذا الاستدلال بقوله فانه يدل على ان الكل من حيث هو كل للكل من حيث هو كل وهذا لا ينافي الاختصاص
لوجب لا ان كل واحد لكل واحد يعني ان الاستدلال بها على عدم اختصاص احد بشيء انما يصح ان لو كان دلالة الاية على ان كل

فضار م

تحصص

اسم كتابه

الاصل في الاشياء النافعة هو الاباحة

الخالق

ايضا

واحد مما في الارض لكل واحد وليس كذلك فلا ينافي اختصاص بعض الاشياء بالبعض لموجب وما يعم كل ما في الارض لا الارض
اى لا يعمها لا يستلزم ظرفية الشئ لنفسه قيل لعل هذا في الاية دلالة على حرمة اكل الطين لانه انما خلق لنا ما في الارض دون نفس الارض
وفيه بحث لان المأكول لا يتمكن من اجزاء الارض وجزء الشئ يطلق عليه انه في الكل فاكل الطين اكل لما في الارض فكيف يكون حراما
اقول كون المأكول من اجزاء الارض ممنوع بل مخلوق منها كما ان الحيوان ليس عين النطفة بل مخلوق منها والاطلاق على جزء الشئ
في الكل بمعنى اشتمال الكل عليه لا انه ظرفه المغاير له الا اذا اريد به جهة السفل فان الغبراء وما فيها واقعة في الجهة السفلية كما يراد بالسماء
جهة العلو فان قيل الجهات كيف تحددت علوا وسفلا ولم يكن سماء ولا ارض قلنا يكفي في التحدد جسم واحد محيط بالكل كروي
وكان موجودا وهو العرش ويمكن ان يراد بجهتي العلو والسفل ما يسمى علوا وسفلا الآن على انه كما يجعل اليوم فرضيا يمكن ان
يجعل الجهتان كذلك وجميعا حال عن الموصول الثاني الموصول الاول الذي والثاني ما في قوله ما في الارض وقوله هذا احتراز
عن كونه حالا عن ضمير لكم فان مقام الامتنان يقتضي المبالغة في كثرة النعم للمنعم عليه **ثم استوى الى السماء** اى قصد بعد خلق
الارض الى خلق السماء ولم يقصد بينهما شيئا آخر قصدا اليها بارادته بان جعل ارادته متعلقة بها اى بخلقها تعلقا حادثا فانه لم
يكن ثمة سماء متحققة حتى يقصد الى نفسها من قولهم اى ماخوذ من قول العرب استوى اليه كالسهم المرسل اى توجه اليه بالاستقامة
اذا قصده قصدا مستويا من غير ان يلوي على شئ اى يعطف عليه ويميل اليه فسر المص الاستواء بالقصد استعارة واشار
الى ان المراد به هو الارادة حيث قال بارادته ثم بين ان المستعار منه هو القصد المستوي الذي ليس فيه ميل الى شئ ثم ان القصد
المستوي ليس اصل معنى لفظ الاستواء ولذلك قال واصل الاستواء طلب السواء اى طلب السواء مطلقا لا الاعتدال واطلاقه اى
اطلاق الاستواء على الاعتدال لما فيه من تسوية وضع الاجزاء ولا يمكن حمله اى حمل الاستواء المذكور ههنا عليه اى على الاعتدال
لانه اى الاعتدال من خواص الاجسام فلا يمكن اسناده اليه تع الظاهر انه رد على صاحب الكشاف حيث قال الاستواء الاعتدال
والاستقامة الخ وتقرير الرد انه ان اراد بقوله الاستواء الاعتدال بيان ان اصله ذلك فليس كذلك لان اصله طلب السواء واطلاقه
على الاعتدال للعلة المذكورة وان اراد انه محمول عليه ههنا فظاهر البطلان لانه من خواص الاجسام فلا يصح استعماله في حقه تع قيل عليه ان
باب الافتعال لا يجئ للطلب كما يجئ الاستفعال له على انه قال في تفسير قوله تع سواء عليهم أأنذرتهم سواء اسم بمعنى الاستواء وانه لم يدع
للاعتدال الاصالة المطلقة فينبغي لصحة كلامه كونه اصلا لاصليه غايته ان يكون له اصل ايضا ولا ضير فيه فليتأمل والجواب عنه بان معنى
الطلب مستفاد من بناء افتعل بناء على انه قد يكون للتصرف والاعتمال كما قال الزمخشري في تفسير قوله تع لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت
في الاكتساب اعتمال ولا يجب اعتبار ذلك لجميع استعمالاته فلا يلزم من كون السواء بمعنى الاستواء كونه مع الطلب ولا يصح للاعتدال الاصالة
اصلا لانه من الاستواء بمعنى الطلب للسواء وقيل استوى استولى وملك لظهوره وغلب قال الشاعر قد استوى بشر على العراق من غير
سيف ودم مهراق الاستشهاد في المصراع الاول والاول اى كون استوى بمعنى قصد اى اراد اوفق للاصل اى اراد بالاصل طلب
الاستواء واللام فيه للتعليل فالمعنى ان كون استوى بمعنى قصد اوفق للاستعمال للمعنى الاصلي للاستواء بالنسبة الى كون استوى
بمعنى استولى ذليس له موافقة ظاهرة للاصل المذكور والصلة بالجر عطفا على الاصل وكذا قوله والتسوية اى وللصلة المعدى
بها الى دون على فانه لو كان بمعنى استولى لاستعمل على بدل الى كما في الشعر والتسوية المترتبة عليه بالفاء في قوله فسويهن فان
الاستواء بمعنى الاستيلاء والتملك يقتضي سبق وجود المستعلى عليه والفاء تأخره فيتنافيان واما تأخر التسوية عن الاستواء
اى القصد بمعنى الارادة فظاهر اذ المعنى ثم اراد تسوية السماء فسويهن سبعا والمراد بالسماء هذه الاجرام العلوية ان
اريد بالارض الغبراء او جهات العلو ان اريد بالارض جهة السفل فقد مر السؤال والجواب في اثبات جهتي العلو والسفل قبل
خلق السماء والارض فتذكر واما اعتبار الايام فبالفرض والتقدير لان اليوم انما يكون باعتبار طلوع الشمس وغروبها ولا شمس
قبل خلقهما فلا يوم ثم ان عبارة المص احسن من عبارة صاحب الكشاف حيث قال والمراد بالسماء جهات العلو اذ لا يظهر على تفسيره السماء
بها بعد ما فسر الاستواء الى السماء بالقصد اليها بمشيته وارادته فانه لا يقتضي سبق الوجود ليرد الاشكال وثم لعله اى لعل لفظ ثم
في قوله ثم استوى الى السماء لتفاوت ما بين الخلقتين اى خلق ما في الارض وخلق السماء في الرتبة وفضل خلق السماء على الارض يريد
ان ثم للتراخي الرتبي فانه كثيرا ما يجئ لهذا المعنى ففيه اشارة الى التوفيق بين هذه الاية وما يوافقها في الدلالة على ان خلق

الارض

الارض وما فيها ودحوها متقدمان على خلق السماء وهو قوله تع سورة حم السجدة قل ائنكم لتكفرون بالذي خلق الارض
في يومين الى قوله ثم استوى الى السماء وبين قوله تع في سورة النازعات ءانتم اشد خلقا الى قوله والارض بعد ذلك دحيها
فانه يدل على انه تع بنى السماء ورفع سمكها فسويها واغطش ليلها واخرج ضحيها ثم بعد ذلك دحى الارض اى بسطها وهذا المعنى
خلاف ما دل عليه الايتان الاوليان ووجه التوفيق بينهما اختيار ما دل عليه ما في سورة النازعات وهو ان الله تع خلق السماء
اولا فاتمهن سبع سموات ثم خلق الارض دحاها ودفع التناقض بينه وبين الآيتين السابقتين بانه يقال انما يلزم
التناقض ان لو حمل ثم على التراخي في الزمان وليس بلازم لجواز كونه مستعارا للتراخي في الرتبة بان شبه التراخي في الرتبة
بالتراخي في الزمان من حيث كون كل منهما بعيدا عن صاحبه ثم يعبر عن المشبه بما وضع للمشبه به والمراد بالتراخي في الرتبة ان يكون
مدخول ثم اعلى مرتبة بالنسبة الى ما قبله فخلق السماء مع تقدمه في الوجود متراخ في الرتبة بالنسبة الى خلق الارض كقوله تع
ثم كان من الذين امنوا فانه لهم كان ضمير يرجع الى فاعل فلا اقتحم العقبة وهو الكافر اى ما شكر الله تع بالاعمال الصالحة من فك الرقبة
والاطعام ثم الايمان فثم ههنا للتراخي في الرتبة والا فالايمان لا بد ان يكون مقدما على الاعمال الصالحة ليعتد بها الا ان الايمان لما
كانت نعمة مطلقة غير مشروطة بشئ من الاعمال بخلاف الاعمال جعل متراخيا عنها في الرتبة وكذا خلق السماء مع تقدمه في الوجود
متراخ في الرتبة بالنسبة الى خلق الارض وقيل في وجه التوفيق ان الخلق في قوله هو الذي خلق لكم الخ بمعنى الارادة والقصد وقيل
ثم لترتب الاخبار عنه لا لترتيب لوجوده كما في قوله تع خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون لا للتراخي في الوقت فانه يخالف ظاهر قوله تعالى
والارض بعد ذلك دحيها فقد سبق وجهه فانه اى ذلك القول يدل على تأخر دحو الارض اى بسطها المتقدم صفة دحو الارض على خلق ما فيها
اذ قبل دحوها لا يتصور خلق ما فيها عن خلق السماء متعلق بلفظ تأخر وتسويتها عطف على خلق السماء وفيه رد على صاحب الكشاف حيث قال
فان قلت اما ينافي هذا قوله والارض بعد ذلك دحيها قلت لا لان جرم الارض تقدم خلقه خلق السماء واما دحوها فمتأخر ووجه الرد ان
ما ذكر ههنا ليس خلق جرم الارض بل خلق جميع ما فيها من اسباب الانتفاع واللذة من فنون المطاعم والمشارب والفواكه والمناكح و
المراكب والمناظر الحسنة واسباب الوحشة والمشقة من انواع المكاره كالنيران والصواعق والسباع والاحناش والسموم
والغموم والمخاوف كما ذكر في الكشاف وذلك متأخر عن دحوها في الوقوع لقوله تع بعد ذكر الدحو اخرج منها ماءها ومرعاها والجبال
ارسيها ذكر في الكشاف ان الله سبحانه دل بذكر الماء والمرعى على عامة ما يرتفق به ويتمتع مما يخرج من الارض حتى الملح لانه من الماء
فاذا سلم تأخر دحوها عن خلق السماء لزم تسليم تأخر ما فيها عن خلق السماء بالضرورة فلا يندفع التناقض وقوله الا ان تستأنف بدحيها
كلام الراغب وهذا استثناء من قوله فانه يدل على تأخر دحو الارض الخ معترضا حال عن ضمير الخطاب المستتر في تستأنف لنصب الارض لكونها
منصوبة فعلا آخر مفعول لتقدرا دل عليه على الفعل الآخر او على تقديره ءانتم اشد خلقا اى هذا القول مثل تعرفوا الارض وتدبرا امرها كل
واحد من قوله تعرف وتدبر امرها للمخاطب بعد ذكر ظرف لهما والاظهر ان يقال تعرفوا الارض وتدبروا امرها بصيغة الجمع ليناسب ضمير الجمع في قوله
ءانتم اشد خلقا وكلمة ذلك اشارة الى معنى الانكار المستفاد من همزة الاستفهام في قوله ءانتم فكانه قيل تفكروا وتعرفوا ان اعادة خلقكم
اشد ام السماء اشد ثم استونف فقيل بناها الخ فمن قدر على ذلك فهو على اعادتكم اقدر ثم قيل وتعرفوا الارض وتدبروا امرها بعد ذلك ثم
استونف بان قيل دحيها الخ فعلى هذا التقدير لا دلالة في الاية على تأخر دحو الارض وخلق ما فيها عن خلق السماء حتى ينافي قوله ثم
استوى الى السماء والمص لم يرض بهذا الجواب ويل ورده بقوله لكنه خلاف الظاهر فان قيل ما اختاره المص من حمل ثم على التراخي الرتبي
ايضا خلاف الظاهر قلنا لما شاع ذلك وذاع في القرآن وغيره من كلام البلغاء لم يصح عده خلاف الظاهر غايته ان يكون خلاف الاظهر وهو الحمل
على التراخي الزماني وهو مما سوغه الضرورة بخلاف الاستيناف بدحيها اذ لا نظير له ولا ضرورة تدعو اليه **فسويهن** خلقهن سبع سموات
مستويات لا خلل فيها ولا فطور عدل المص من التعليل فسر التسوية المذكورة بالتعديل اى التقويم المستلزم للاستقامة الا ان بناء التفعيل
يوهم ان يكون تعلق الفعل بمفعوله بطريق تغيير من ضد ذلك الفعل اليه فيوهم قوله تع فسويهن ان يكون المعنى ازالة عوجها وتغييرها
الى الاستقامة ولا صحة لكون المعنى كذلك فسر التعديل بعطف تفسيري على وجه لا يرد الوهم المذكور ولذا قال وخلقهن مصونة من العوج بفتح
العين قال ابن السكيت كل ما كان ينتصب كالحائط والعود قيل فيه عوج بالفتح والعوج بالكسر ما كان في ارض او دين او معاش
والفطور اى الشقوق من فطره اذا شقه والمراد بالخلل فالمعنى المراد ما ذكرنا آنفا من التغيير فهو من قبيل ضيق فم الركية ووسع الدار

مطلب في رتبة خلق السماء

وقشر الثوب بمعنى وجدها كذلك وهن ضمير السماء ان فسرت بالاجرام لانه جمع اى جمع سماءة اصلها سماوة ابدلت واوه همزة لوقوعها طرفا بعد الف زائدة ككساء او يجوز ان يقال سماوة من غير ابدال واوه همزة لعدم وقوعها في الطرف بسبب التاء او في معنى الجمع من حيث كونه اسم جنس وعلى التقديرين يصح اطلاقه على الاجرام المتعددة وصاحب الكشاف جعل كون السماء جمعا او في معنى الجمع علة لصحة رجوع ضمير فسويهن الى السماء فاعترض عليه بان الجمعية لم تثبت وان الجنسية ليست بكافية في رجوع ضمير جمع المؤنث اليه وجعل المص علة لصحة تفسيره بالاجرام لئلا يرد عليه ما يرد عليه هذا من جملة تدقيقات المص فتامل والا اى ان لم يفسر بالاجرام بل بجهات العلو كما هو وجههما الا يصح ارجاع الضمير اليها لعدم صحة المعنى اذ يصير المعنى ح فسوى جهات العلو كائنة سبع سموات وليس هذا معنى صحيحا فاذا لم يكن الضمير راجعا الى ما قبله تعين كونه مبهما مفسرا بما بعده ولذا قال فهو مبهم يفسره ما بعده اى سبع سموات كقولهم ربه رجلا وربهن نساء اعترض عليه بان الباب اى تفسير الضمير بما بعده ليس بقياسي فان النحاة جوزوه في سبعة مواضع ضمير الشان والمجرور برب والمرفوع بنعم وبئس وما في معناهما واول المتنازعين اذا اعمل الثاني ونحوها وما نحن فيه ليس منها فكيف يصح ارجاعه الى ما بعده وتفسيره به واجيب بمنع كونه منحصرا في مواضع مخصوصة ومقصورا على السماع بحيث لا يجرى فيه القياس فان صاحب الكشاف وغيره قالوا في قوله تع فان كن نساء وان كانت واحدة وفي غيرهما ان ضميري كن وكانت يجوز ان يكون مبهما ومثلهما قولهم يا لها قصة ويا له من رجل وياله من زوجة والابهام اولا والتفسير ثانيا يفيد التشويق والتمكين اقول قدم صاحب الكشاف التوجيه الثاني واورد الاول بقيل ثم قال والوجه العربي هو الاول اى الاول فصيح والمص قدم الثاني وغيره بوجه دقيق واخر الاول لوروده الاعتراض عليه لكن قوله لانه جمع لغو اذ كونه في معنى الجمع يكفي في صحة تفسيره بالاجرام وما لم يثبت كونه جمعا لا يفيد الصحة المذكورة سبع سموات بدل من الضمير على الاول او تفسيره على الثاني ففيه لف ونشر على الترتيب على ترتيبه قال بعض المتاخرين حال والظاهر انه اخذه من كلام الطيبي وانما لم يتعرض المص له لوجهين احدهما انه انما اعتبر حالا في حال مقدرة وهو خلاف الاصل والثاني انها ماولة بالمشتق وهو خلاف الاصل ايضا وقيل مفعول لسوى على طريق الحذف والايصال او مفعول ثان له باعتبار تضمنه معنى الجعل فان قيل اليس ان اصحاب الارصاد اثبتوا تسعة افلاك بتفصيل الافلاك والكواكب مذكور في كتبنا المسمى بكتاب عجايب الغرايب قلت فيما ذكروه شكوك اى ما ذكروه مشكوك فيه لوجوه فلا يحكم بصحته لا بمعنى ان ما ذكروه يرد عليه شكوك لانه مع فساده في نفسه لا يلايم قوله وان صح اى ما ذكروه من الدلايل العقلية فليس في الاية نفي الزايد قيل الظاهر الذي يتبادر اليه الذوق السليم ان التنصيص على العدد دل على نفي لما زاد عليه والا لم يكن للتنصيص عليه فايدة اقول اصل السوال انما نشا عن الغفول عن استعمال لفظ السماء والفلك فان السماء تطلق على السبع والفلك يطلق على التسعة والحصر في الاية بلفظ السماء وهي سبع والافلاك تسعة ولا يطلق السماء على الكرسي والعرش ويجرى التغير والطي والانشقاق على السموات السبع دون الكرسي والعرش فان الجنة بينهما فاذا ضم اليها العرش والكرسي لم يبق خلاف في كون الاجرام العالية تسعة وهو بكل شيء عليم يعلم الجزئيات كما يعلم الكليات فيه تعليل اى هذا الكلام مع ملاحظة ارتباطه بما قبله يتضمن ثلثة امور احدها التعليل اى لما ذكر قبله من خلقهن مستوية متعدلة لا تفاوت فيها ولا فطور ولا ارتفاع ولا انخفاض وخلق ما في الارض على حسب حاجات اهلها ومنافعهم ومصالحهم كانه قال ولكونه عالما بكنه الاشياء كلها خلق ما خلق على هذا النمط الاكمل والوجه الانفع وثانيها الاستدلال بما ذكر قبله على علمه بتفاصيل الاشياء كلياتها وجزئياتها ولذا قال والاستدلال بان من كان فعله على هذا النسق العجيب والترتيب الانيق كان عليما علما فان اتقان الافعال واحكامها وتخصيصها بالوجه الانفع لا يتصور الا من عالم حكيم ناظر الى قوله فان اتقان الافعال واحكامها رحيم ناظر الى قوله وتخصيصها بالوجه الاحسن الانفع وثالثها ازالة الشبهة كما قال وازاحة لما يختلج في صدورهم بينه بقوله من ان الابدان بعد ما تفتتت تكسرت وتبددت تفرقت اجزاؤها في الارض واتصلت بما يشاكلها كالاتصال الاجزاء النارية والهوائية بالهواء والمائية بالماء والارضية بالارض فان قيل ازالة الشبهة في امر الاعادة انما يحتاج اليها اذا دل الكلام السابق على ثبوتها فما الدال منها على ذلك حتى جيئت هذه الجملة لازالة ما يختلج في صدورهم قلنا الدال عليه قوله تع ثم يحييكم ثم اليه ترجعون وايضا في قوله فاحياكم دلالة على ذلك لما ذكر ان فيه تنبيها على ما يدل على صحتها وهو انه تع لما قدر على ان احياهم اولا قدر على ان يحييهم ثانيا فان بدء الخلق ليس باهون عليه من اعادته كيف يجمع خبر ان اجزاء كل بدن مرة ثانية بحيث لا يشذ لا يخرج شيء منها اى لا يكون شيء من الاجزاء خارجا ولا ينضم اليها اى الى تلك الاجزاء ما لم يكن معها فيعاد عطف على قوله يجمع والضمير المستتر فيه راجع الى كل بدن منها كما كان مرة اولى ونظيره في الدلالة على الحشر قوله تع وهو بكل خلق عليم كما يجيء

مطلب
في اثبات الحشر

في سورة يس ان شاء الله تع واعلم ان صحة الحشر مبنية على ثلث مقدمات الاولى ان اجزاء الابدان قابلة للجمع والحيوة والثانية انه تع عالم بها وبمواقعها والثالثة انه تع قادر على جمعها واحيائها وقد بين المص وجه اثباتها بما لا مزيد عليه شكر الله تع مساعيه حاصل ما ذكره ان صحة الحشر تتوقف على قابلية المحل وعلى قدرة المعيد وعلى علمه بالاجزاء المتفرقة وقد برهن الله تع عليها اى على المقدمات الثلث في هاتين الايتين فاشار الى الاولى بقوله اما الاولى وهي قابلية المحل فهي ان مواد الابدان قابلة للجمع والحيوة واشار الى البرهان عليها بقوله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم بين اثباتها بقوله فان تعاقب الافتراق والاجتماع والموت والحيوة عليها متعلق بالتعاقب يدل على انها اى مواد الابدان اى اجزاؤها قابلة لها للامور المذكورة بذاتها لا بغيرها وما بالذات يابى ان يزول ويتغير اى من حيث الطبيعة واما الثانية فانه بفتح ان لانه بمعنى فهي انه عالم بها وبمواقعها وهذه المقدمة هي الثالثة واشار الى وجه اثباتهما بانه تع قادر على ابدانهم المدلول عليه بقوله تع فاحياكم وابداء ما هو اعظم خلقا واعجب صنعا المدلول عليه بقوله ثم استوى الى السماء الخ فكان اقدر على اعادتهم واحيائهم علله بقوله فانه خلق ما خلق خلقا مستويا محكما من غير تفاوت واختلال مراعى فيه مصالحهم وسد حاجاتهم فان مثل هذا الخلق الكامل يدل على كمال علم الخالق وبالغ حكمته كما قال وذلك دليل على تناهي علمه وكمال الحكمة جلت قدرته ودقت حكمته فيعلم الاجزاء المتفرقة ويعلم انها اجزاء الى شخص فيجمعها بقدرته الكاملة ويجعلها شخصا كما كان وقد سكن نافع برواية قالون عنه وابو عمرو والكسائي الهاء من نحو فهو وهو وهي تشبيها له بعضد يعني انه قيل باسكان المضموم والمكسور انما يكون في كلمة واحدة وزنها فعل بفتح الفاء وضم العين نحو عضد ومكسور العين نحو كتف واما مثل وهو وفهو وهي فمركب من كلمتين هما حرف العطف والضمير فوجه جواز الاسكان فيها تشبيه وهو وفهو بعضد وتشبيه وهي بكتف واذ قال ربك للملائكة اى خاطبهم اني جاعل في الارض خليفة مقول القول تعداد لنعمة ثالثة تعم الناس كلهم كانه قيل كيف تكفرون بالله وقد خلقكم وخلق الاشياء لكم وانعم عليكم بما ذكر في القصة من النعم فان خلق آدم عليه السلام واكرامه وتفضيله على ملائكته اى عالم الملك بان امرهم بالسجود له انعام يعم ذريته اذ تعظيم الاب واكرامه نعمة تعم جميع فروعه تستدعي شكرهم وانقيادهم لمن انعم بها اقول النعمتان الاوليان المدلول عليهما بقوله وكنتم امواتا فاحياكم الخ وقوله هو الذي جعل لكم ما في الارض تعمان ايضا وروده الخطاب لا يقتضي خصوص النعمة واذ ظرف وضع لزمان نسبة ماضية وقع فيه في ذلك الزمان نسبة اخرى ماضية اى نسبة المسند الى المسند اليه هذا هو الغالب في الاستعمال نحو فقد نصره الله اذ اخرجه الذين كفروا فانه ظرف لمعان ماض وانه جاء مع الفعل المستقبل كقوله واذ يمكر بك الذين كما وضع اذا لزمان نسبة مستقبلة تقع فيه نسبة اخرى مستقبلة وهذا ايضا هو الغالب في الاستعمال فاذا ظرف زمان مستقبل وانه جاء مع الماضي نحو اذا جيتني اكرمتك ولذلك اى لكون وضعهما لزمان نسبة تتضمنها الجملة يجب اضافتهما الى الجمل لانهما مضافان في المعنى الى نسب هي المصادر التي تضمنتها الجمل وان كانا في الظاهر مضافين الى الجمل الا ان اذا لا يضاف الا الى الفعلية على الاصح لتضمنها معنى المجازاة بخلاف اذ فانه يضاف الى كلتا الجملتين اذ ليس فيه معنى الشرط كما في اذا فان جميع كلمات الشرط متضمنة لمعنى ان وان للشرط في المستقبل واذ موضوعة للماضي فيتنافيان كحيث في المكان فانه ظرف مكان فيجب واجب الاضافة ايضا الى الجملة فعلية كانت او اسمية وانما وجب اضافته اليها من حيث انه وضع لمكان نسبة وتلك النسبة لا تحصل الا بالجملة وبنيتا اى اذ واذا تشبيها لهما بالموصولات في الاحتياج الى جملة تليهما وللتعليل اذ واذا للتعليل والمجازاة لف ونشر مرتب الا ان اذا اذا كان للتعليل كان الاولى ان يكون حرفا وفي الصحاح اذ من حروف الجزاء الا انه لا يجازى به الا مع ما تقول اذ ما تاتني آتك ومحلهما النصب ابدا بالظرفية هذا عند الجمهور وبعضهم لم يجعلها لازمي الظرفية بل جوز وقوعهما مرفوعين ومنصوبين ومجرورين فانهما من الظروف الغير المتصرفة اى لا يستعملان الا ظرفين ولا يتصرف فيهما بان يجعلا تارة مرفوعين ومنصوبين ومجرورين على مقتضى العوامل كالحيث والتحت فالظرفية علة النصب وعدم التصرف لعدم اختلاف آخر باختلاف العوامل علة كون النصب في المحل لما ذكرنا بينه المحشي بقوله من بنائهما تشبيها بالموصولات والظاهر انه اشارة الى ما مر من ان اذ واذا ظرفان موضوعان لزمان نسبة اذ به يظهر التعليل في اللباب واذ لا يتصرف الا باضافة الزمان اليه نحو يومئذ وحينئذ ولا يكون مفعولا به وان قال به اكثر المعربين فانهم يقدرون اذكر وقت كذا ولا ظرف مكان ولا زايدا ولا حرفا للتعليل ولا للمفاجاة خلافا لمن زعم ذلك وقد يحذف الجملة المضاف هو اليها للعلم ويعوض منها تنوين كقوله تع وانتم حينئذ تنظرون وليس كسرة ذاله هذه كسرة اعراب ولا تنوينه تنوين صرف خلافا للاخفش بل الكسر لالتقاء الساكنين والتنوين للعوض بدليل وجود الكسر والاضافة قال الشاعر نهيتك عن طلابك ام عمرو بعافية وانت اذ صحيح اقول هذا الذي ذكر في مختار الصحاح واذا المذكور فيه فاذا لم تضف نونت واستشهد بالشعر المذكور وللاخفش ان يقول اصله وانت حينئذ فلما حذف المضاف

مطلب
في بيان اذ واذا وحين

بقي المضاف اليه على حاله ولم يقم مقامه وهذا قول يخالف القاعدة المقررة عند اهل العربية واما قوله تع واذكر اخا عاد اي هودا عليه السلام اذ انذر
قومه جواب سؤال يرد على قوله ومحلها النصب بناء على الظرفية بان اذ ههنا ليس بظرف للفعل المذكور وهو اذكر اذ ليس زمان الذكر زمان الانذار
بل لابد من مفعول به فيكون مفعولا به كما هو راي البعض ونحوه مثل اذكر عبدنا ايوب اذ نادى ربه فعلى تاويل اذكر الحادث اذا كان كذا فحذف
الحادث واقيم الظرف مقامه تقرير الجواب ان استعماله مفعولا به لم يرد في كلام من يعتد به فلا بد من تاويله بما ذكر وهو ظاهر في مثل اذ قال
ربك لان التقدير اذكر الحادث وقت قول ربك اما قوله اذكر اخا عاد الى آخره فينبغي ان يكون التقدير اذكر ما اخا عاد الحادث وقت
انذار قومه واما قوله واذكر عبدنا ايوب فعلى تاويل اذكر حادثة وقت ندائه وقس عليه امثاله فان قيل قوله فحذف الحادث واقيم
الظرف مقامه بنا في المقصود فان الظرف اذا اقيم مقام الحادث يكون مفعولا به والمقصود كونه ظرفا منصوبا بالحادث المقدر قلنا
المراد منه جعله علامة للمحذوف دليلا عليه لا جعله معربا باعرابه وعامله في الاية قالوا كما هو الظاهر المستغني عن التاويل اي وقت قول ربك للملائكة
قالوا اتجعل فيها وسنذكر وجه العطف واذكر اي بتقديره على التاويل المذكور يعني اذكر الحادث وقت قول ربك لا على معنى انه يعمل
فيه عمل المتعدي في المفعول به لما عرفت انه لا يوجد في كلام من يعتد به وانما جوزنا تقدير اذكر لانه اي اذ جاء معمولا صريحا في القرآن
كثيرا كما في قوله واذكر اخا عاد اذ انذر قومه وفي قوله واذكر في الكتاب مريم اذ انتبذت واذكر في الكتاب ابرهيم انه كان صديقا نبيا
اذ قال لابيه وكثرة الاستعمال تصلح قرينة للتقدير او مضمر عطف على اذكر او على قالوا اي او عامله مضمر دل عليه مضمون الاية المتقدمة مثل
وبدا خلقكم اذ قال لظهور انه مناسب بل انسب منه لا يقال على تقدير اذكر يكون العامل مضمرا فلا يصح المقابلة لانا نقول مقصوده ههنا
كون العامل مضمرا بحيث يدل عليه مضمون الاية لا مطلقا والظاهر ان مراد المص بجيء اذ معمولا لاذكر صريحا كونه معمولا لاذكر بحسب الظاهر لانه
في الحقيقة معمول للحادثة المقدرة المعمولة لاذكر كما صرح به سابقا وعلى هذا فالجملة يعني واذ قال ربك اه معطوفة على خلق لكم واما
اذا انتصب بقالوا فالجملة معطوفة على الكلام السابق اعني قوله تع كيف تكفرون بالله الى قوله فسويهن سبع سموات كما يعطف القصة على
القصة من غير نظر الى ما فيها من الجمل الانشائية والاخبارية واما اذا انتصب باذكر فهي معطوفة على قوله وبشر الذين آمنوا وبينهما من
المتخللات ليس باجنبي وقوله تع ان الله لا يستحيي ان يضرب جار مجرى الجملة الاعتراضية او على مقدر نحو فتذكر بعد قوله تع وهو بكل
شيء عليم داخلة في حكم الصلة يعني على تقدير تقدير مثل بدا خلقكم يكون جملة قوله تع واذ قال ربك معطوفا على قوله خلق لكم وهو صلة
الذي فيكون ما عطف عليه ايضا داخلا في حكم الصلة قيل فيه بعد لا يخفى لان قوله وبدا خلقكم اذ قال ربك كلام واحد والمخاطب بقوله وبدا خلقكم
غير المخاطب في قوله اذ قال ربك وهم فالخطاب عن مخاطب الى آخر في الكلام الواحد بعيد اقول يمكن ان يجاب عنه بانه لما كانت تلك النعمة من جلائل
النعم على نوع الانسان ومن الدلائل على عناية الحق جل وعلا بشانه بعد ان دلت على صفات الجلال والجمال كان هذا العطف في غاية
المناسبة ويكون المعنى فتدبر هذا واذكر هذه النعمة الجليلة من بين تلك النعم فان فيها تنبيهات للمسترشدين وربك منتر منزلة المنعم
لان المقام اذ قال للملائكة وعن معمر بفتح الميمين وسكون العين امام عظيم انه اي اذ مزيد والجملة ليست ظرفية بل هي فعلية معطوفة
على الاسمية قبلها وهي قوله تع هو الذي خلق لكم ما في الارض والمناسبة بينهما كونهما لتعداد النعمة او من قبيل عطف القصة على القصة
وقال ابو عبيدة وغيره انه لا فرق اذا افاد معنى صحيحا لا يحكم بزيادته وقال الراغب المزيد في القرآن لا يخلو عن نكتة وزيادته
باعتبار اصل المعنى فافهم والملائكة جمع ملاك على الاصل يعني ان اصل ملك ملاك ونقلت حركة الهمزة الى اللام وحذفت الهمزة تخفيفا
لكثرة الاستعمال فلما جمعوا ردوه الى الاصل كالشمائل جمع شمال وقد استعمل المفرد ايضا على الاصل فيما انشد الزجاج لبعضهم فلست
لانسي ولكن لملاك • تنزل من جو السماء يصوب • وجمع مفعل مفاعل فجمع ملاك ملائك بالهمزة لان جمع التكسير يرد الشيء الى اصله
والتاء لتانيث الجمع يعني ان التاء ادخلت في الملائكة لتاكيد معنى الجمع فان الجمع المؤنث بتاويل قيل عليه ان التانيث ليس امرا مطلوبا حتى
يؤكد اقول ليس هو معنى من المعاني فكيف لا يطلب لا يؤكد وعبارة المفصل لتاكيد معنى الجمع ونظيره القشاعمة والصياقلة وهو مقلوب
مالك اعلم انهم اطبقوا على ان اصل ملك ملاك واختلفوا في زيادة الهمزة واصالتها فذهب بعضهم الى زيادتها فتشبيهه بالشمائل مؤيد له
لانها زائدة فيه واختاره ابن كيسان لان تسميتهم بالملائكة لفرط قوتهم وجميع تصرفات م ل ك دائر مع معنى القوة والشدة كالملك
والمالكية وملكت العجين شددت عجنه املكه ملكا بالفتح وملك النبعة صلبها بان ترك عليها قشرها لئلا تحرقها الشمس وملك الدابة
بضم الميم واللام قوائمها وملك الطريق بالحركات الثلث في الميم وسطه ومعظمه وبعضهم يجعلها اصلية والميم زائدة ويجعل التشبيه بالشمائل

في مجرد

بلغ تصحيحا مقابلة

في مجرد الهيئة والصورة بلا نظر الى الاصالة ومنهم المص ثم منهم من يجعله من لاك بمعنى ارسل وان كان غير مشهور ومنهم من
يقول بقلب الفاء والعين نقله في الصحاح وفي تهذيب الازهري عن الليث وابن السكيت فيكون من الالوكة وهي الرسالة
ثم ان المرجحين لمختار ابن كيسان قالوا ان معنى الشدة والقوة يعم الملائكة كلهم عليهم السلام وكذا كقوله تع يسبحون الليل والنهار
لا يفترون وان الله عز وجل جعلهم وسايط معظم ما يظهر في هذا العالم ببديع حكمته وباهر حكمته واما الرسالة فلا لقوله تعالى
الله اصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس واما قوله جاعل الملائكة رسلا ومن الناس واما قوله جاعل الملائكة رسلا فمخصوص
بان يحمل اللام في الملائكة على العهد جمعا بين الآيتين وبالضرورة ايضا اذ لا يصح ان يكونوا كلهم رسلا الى الملك فظاهر واما الى البشر
فلان الرسل منهم اليهم محصورون اجماعا فاشار المص الى الجواب عنه بانهم ان ارادوا بالبشر الانبياء والرسل فالحصر مسلم لكنه لا يفيدهم
ولا يضرنا وان ارادوا بهم الناس مطلقا فالحصر ممنوع لانهم وسايط بين الله تع وبين الناس يرسلهم اليهم لحفظهم في الليل والنهار ولرفع
اعمالهم اليومية والليلية وتصويرهم في الارحام وقبض ارواحهم ونحو ذلك من المصالح فهم رسل الله بالنسبة الى الانبياء او كالرسل
بالنسبة الى ساير الناس اقول من الملائكة جمع كثير في القيام والركوع والسجود والقعدة والتسبيح والتهليل دايما فليس كلهم
وسايط بين الله وبين الناس لمصالحهم فتامل واعلم ان معرفة المرسل اليه الرسول وجهة رسالته ان اعتبرت يكون معنى كلام المص
ما ذكرنا آنفا وان لم تعتبر هي فيها تكون الملائكة رسلا حقيقة بالنسبة الى كافة الناس لكن يرد ما قلنا ايضا ويحتمل ان يكون قوله
فهم رسل الله او كالرسل مبنيا على الاختلاف في ان الرسول مطلقا هل يعتبر فيه كونه انسانا اولا فان لم يعتبر يصح اطلاق الرسل
على كل الملائكة وان اعتبر كما يدل عليه تعريفه بانه انسان بعثه الله الى الخلق لتبليغ الاحكام الشرعية يكون الملائكة كالرسل اقول الحمل على هذا
الاحتمال لا يخلو عن بعد والاحسن ان يحمل كلامه على ما ذكره بعضهم من ان المراد بقوله فهم رسل الله الرسالة المتعارفة كرسالة جبرائيل عم
والمراد بقوله كالرسل الرسالة الغير المتعارفة واختلف العقلاء في حقيقتهم بعد اتفاقهم على انها ذوات موجودة قائمة بانفسها
فذهب اكثر المسلمين الى انها اجسام لطيفة هوائية قادرة على التشكل باشكال مختلفة مستدلين بان الرسل كانوا يرونهم كذلك
فالجسمية تستلزم التحيز فسكنها السموات والارض وبقيد الجسمية احترز عن بعض النصارى وزعم الحكماء ان النفوس البشرية المفارقة
لا بدانها ليست باجسام عند النصارى والجواهر المجردة من قبيل الروحانيات عند الحكماء وقالت طائفة من النصارى هي النفوس الفاضلة
اي الخيرة الصافية البشرية لا الحيوانية المفارقة للابدان تقييد النفوس بالفاضلة للاحتراز عن النفوس الخبيثة اذ هي الشياطين عندهم
وزعم الحكماء انها جواهر مجردة مخالفة للنفوس الناطقة في الحقيقة اقول ارجاع الضمير جمع المذكر الى الملائكة تارة وارجاع جمع المؤنث
اليها اخرى وتقديم مذهب طائفة من النصارى وتصديره بالقول وتاخير مذهب الحكماء بالزعم وتصديره بالزعم مما خفي وجهه منقسمة
الى قسمين قسم شانها الاستغراق في معرفة الحق والتنزه عن الاشتغال بغيره كما وصفهم في محكم تنزيله فقال يسبحون الليل والنهار لا يفترون
وهم العليون والملائكة المقربون اقول استدل به في المواقف على عصمة الملائكة وقال الشريف في شرحه بقوله اذ يعلم منه انهم لا يعصون
والاصل الفتور في التسبيح فهذا يدل على العموم فتامل وقسم يدبر الامر من السماء الى الارض على ما سبق به القضاء وجرى به القلم الالهي
لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وهم المدبرات امرا اقول الاشتغال بالتدبير لا ينافي الاشتغال بالتسبيح كما ورد في حق
بعض الانس رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله فمنهم سماوية ومنهم ارضية على تفصيل اثبته في كتاب الطوالع فالملائكة قسمان احدهما
الملائكة العلوية السماوية والثاني الملائكة السفلية الارضية ثم ان المص بين ان المكالمة هل هي كانت مع كلهم او بعضهم حيث قال والمقول
لهم مبتدأ الملائكة خبره كلهم تاكيد معنوي اي الذين قال لهم الله تع اني جاعل في الارض خليفة الملائكة كلهم لعموم اللفظ وعدم المخصص يعني
ان لفظ الملائكة يفيد العموم ولا مخصص وقيل ملائكة الارض عطف على قوله الملائكة كلهم اي وقيل المقول لهم ملائكة الارض بقرينة سكونهم فيها
وقيل ابليس ومن كان معه في محاربة الجن بقرينة فيها فانه تع اسكنهم اي الجن في الارض اولا وذلك انه تع لما خلق السماء والارض وخلق الملائكة
والجن فاسكن الملائكة السماء واسكن الجن الارض فعبدوا دهرا طويلا ثم ظهر فيهم الحسد والبغي فافسدوا فيها واقتتلوا فبعث اليهم ابليس
في جند من الملائكة يقال لهم الجان راسهم ابليس فدمرهم وفرقهم في الجزائر والجبال اقول بعد ما من الارض فكيف يندفع به افسادهم وسكنوا
مكانه الجن فاعجب ابليس نفسه وتداخله الكبر فاطلع الله تع على ما انطوى من الكبر فقال له ولجنوده اني جاعل في الارض خليفة وهذه المقاولة
ان كانت في العالم المثالي فهي شبيهة للمكالمة الحسية وذلك بان يتجلى لهم لوح تجليا مثاليا كتجليه لاهل الآخرة بالصورة المختلفة

وان كانت في عالم الارواح من حيث يحرى ما في الكلام النفسي ويكون قول السلام القاء في قلوبهم وقولهم عدم رضاهم بذلك.
وانكارهم له الناشئان من احتجابهم برؤية انفسهم عن مرتبة من هو اكمل منهم واطلاعهم على نقايصه دون كمالاته وجاعل من جعل الذي له مفعولان
اي بمعنى صير مفعوله الاول خليفة قدم الثاني عليه لكونه نكرة وهما اي المفعولان في الارض خليفة الآن في الارض متعلق بمحذوف والمعنى
اني مصير في الزمان المستقبل خليفة كاينا في الارض اعمل جاعل فيهما لانه بمعنى الاستقبال ومعتمد على مسند اليه اي اسم ان وهو ياء المتكلم في اني
ويجوز ان يكون جاعل بمعنى خالق هذا ظاهر فخليفة مفعوله وفي الارض ظرف او حال من النكرة والخليفة فعيلة بمعنى الفاعل من يخلف
غيره وينوب منابه عطف تفسيري والهاء للمبالغة وجه كونها للمبالغة انها منبئة عن التسمية المدخول عليه الدالة على الرسوخ في معنى الكلمة
فالتاء ليست للتانيث وان كان في الفعيل بمعنى الفاعل يفرق بين المذكر والمؤنث لان المراد بالخليفة آدم عم اقول ويجي انه يراد به هو وذريته
لانهم يخلفون من قبلهم او يخلف بعضهم بعضا وقيل المراد ذريته آدم لقوله تع هو الذي جعلكم خلفاء الارض وانما افرد باعتباره لانه الاصل
يجوز ان تكون التاء للتانيث والمراد به آدم عليه السلام مع قطع النظر عن ذريته بقرينة انه تعليل ان تعليم الاسماء كان له والزام الملائكة كان به وايضا
قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء فبالنظر الى ذريته المسببة عنه فالاسناد مجازي فلا يرد ان يقال كيف يصح ان يراد به آدم عم الا
مع ان الملائكة اسندوا اليه ما لا يجوز ان يوصف به نبي اصلا ثم الخليفة لكونه فاعلا بمعنى غيره لا بد له من مخلوف عنه وهو اما الله تع او من
سكن الارض ولهذا قال لانه اي آدم عليه السلام كان خليفة الله في ارضه فالمعنى خليفة مني وكذلك مثل آدم كل نبي استخلفهم الله تع في عمارة
الارض في جعلها معمورة وسياسة الناس اي وفي تملك امورهم بان يكونوا تحت ولايته وتدبيره وتكميل نفوسهم بالفضائل وتنفيذ امره فيهم
اذ لا بد لتنفيذ امر الله من محل لا لحاجة الله تع من محل بقوله استخلفهم الى من ينوب متعلق بالحاجة جواب عما يقال ان الخلافة نيابة عن الغير اما
لغيبته او موته او عجزه وكل ذلك على الله محال وتقرير الجواب ان الحصر ممنوع لجواز ان يكون لشيء منها بل القصور المستخلف عليه عن قبول فيضه وتلقي امره
بغير وسط اي بالذات ولذلك اي لقصور المستخلف عليه لم يستنبئ ملكا لم يجعل الله تع ملكا نبيا لانه لا يقدر على الاستفاضة من الملك بالذات
كما قال تع ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا اي لمثلناه رجلا كما مثل جبريل عم في صورة دحية الا ترى تنوير لعدم احتياجه تع ان الانبياء عم
لما فاقت قوتهم على قوى سائر الناس واشتعلت قريحتهم القريحة اول ما يستخرج من البئر والمراد ههنا الطبيعة الطبيعة السيري من حيث انهم
اعطوا مصباح السر المودع في زجاجة القلب والزجاجة في مشكاة الجسد وفي زجاجة القلب بيت الروح الصافية عن الكدورات
بحيث يكاد زيتها يضيء من صفات العقل ولو لم تمسسه نار من النور الالهي ارسل اليهم الملائكة جواب لما لاقتدارهم على الاستفاضة من الملك
بالذات ومن كان منهم اي من الانبياء اعلى رتبة واشد قوة كلمه اي الله تع بلا واسطة كما كلم الله تع موسى عليه السلام في الارض في الميقات اي الطور
ومحمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج في السماء موسى بطور اكرچه سخن گفت با خدا • چرخ برين بپايه طور محمد ست • ونظير ذلك اي نظير احتياج
المستخلف عليه الى وسط من جهة قصوره بالذات في الطبيعة اي عالم الطبيعة ان العظم لما عجز عن قبول الغذاء من اللحم لما بينهما من التباعد
في الصلابة واللين جعل الباري تع بحكمته بينهما الغضروف ما لان من العظم يقال له بالتركي كمرداك المناسب لهما لتوسطه في الصلابة
واللين ليأخذ من هذا اي اللحم اللين يجذب الغذاء من اللحم ويعطي ذلك الى العظم لصلابته وكذا الواعظ واسطة بين العامة والعلماء الراسخين
في العلم فان العامة اقبل منه منها لعالم الراسخ وليس كالجزء العالم بل العجز العامة او خليفة من سكن الارض قبله قوله خليفة منصوب
معطوف على قوله خليفة الله في قوله لانه كان خليفة وانما قال من سكن ليتناول الجن والملائكة فالمعنى اني جاعل في الارض خليفة
من الجن او منكم او هو وذريته عطف على قوله آدم في قوله والمراد به آدم بقرينة قوله اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء و
هكذا قيل اقول هذه القرينة تقتضي ان يراد به ذريته فقط اذ ليس في آدم عليه السلام شيء من الافساد وسفك الدماء اصلا واما كون
تعليم الاسماء لآدم وكون الزامهم به فلكونه الاصل المستتبع لانهم يخلفون من قبلهم جنا كانوا او ملكا او يخلف بعضهم بعضا اقول
الكلام في ابتداء الخلق فلا بد ان يعتبر خلافة اول المخلوق وهو آدم عم فلا وجه للتعليل الاخير وافراد اللفظ يعني كان ينبغي ان يجمع
اللفظ ويقال خلفاء او خلائف وذكر للافراد وجوها ثلثة اشار الى الاول بقوله اما للاستغناء بذكره عن ذكر بنيه لانه الاصل المستتبع
لهم كما قيل خليفة وخلفاء كما استغني بذكر ابي القبيلة عن القبيلة في قولهم مضر وهاشم قيل بينهما فرق فان مضر وهاشم اسمان قبيلتان
بخلاف الخليفة وليس بشيء لانهما من اعلام الغالبة والتمثيل بالنظر الى الاصل الاستعمال قبل الغلبة فلا اشكال واشار الى الثاني بقوله او على تاويل
من يخلف اي تاويل الخليفة بمن يخلف فيصلح للواحد والجماعة والذكر والانثى كما في جميع اسماء الاجناس واشار الى الثالث بقوله او خلفا يخلف

يعني

جهانه

يعني ان خليفة صفة موصوف محذوف مفرد اللفظ مجموع المعنى وهو قوله خلفا فيتناول آدم وذريته وهذا الوجه الاخير
بان المقول لهم ملائكة الارض وقد اختار انهم هم الملائكة كلهم لعموم اللفظ وعدم المخصص والتوفيق مبني على انه يجعل جميع الملائكة
سكان الارض نظرا الى كون بعضهم فيها على طريقة قولهم بنو فلان قتلوا زيدا والقاتل بعضهم وفائدة قوله تع هذا اي اني جاعل في الارض خليفة
للملائكة وجوه اربعة الاول تعليم المشاورة لعباده في امورهم قبل ان يقدموا عليها تحرزا بالخير وتحرزا عن الشر قال بعض المتأخرين ليس فيه
تعليم المشاورة لانه ليس بطريق المشورة اقول لا يخفى على عاقل خصوصا على المصنف المدقق انه تع لعلمه الكامل وحكمته البالغة غني عن المشاورة
فمراد المص انه تع مع كونه غنيا عن المشاورة اورد كلاما في صورة المشاورة ففيه تعليم لعباده بهذا الاعتبار والثاني تعظيم المجعول خليفة
بان بشر اي الله تع بوجوده اي وجود المجعول سكان ملكوته يعني الملائكة فان الجن والانس سكان الملك ولقبه عطف على بشر بالخليفة قبل خلقه
قيل الاشارة بوجود المجعول لا نسلم انما تكون بالخبر السار والقيد مفقود هنا اقول لا نم فقدان القيد المذكور لان كون الشيء خيرا لا يجب ان يظهر على
الفور فيجوز ان يكون خبر سار لكن يظهر كونه كذلك بعد زمان والثالث اظهار فضله الراجح وكماله الغالب على ما فيه من المفاسد متعلق بالراجح
بسؤالهم متعلق باظهار قال المحشي يعني بسؤال الله تع اياهم عن الاسماء وعجزهم عن الجواب وجوابه اي جواب آدم عم بعد سؤاله تع اياه عن
تلك الاسماء اقول يوهم هذا الوجه على ما ذكره المحشي ان يكون جواب آدم قبل خلقه والاحسن ان يقال مراد المص بسؤالهم السؤال الواقع من الملائكة
ومراده بجوابه الجواب الواقع منه تع والرابع بيان ان الحكمة تقتضي ايجاد ما يغلب خيره فان الضرر القليل يتحمل للنفع الكثير فان ترك الخير الكثير
لاجل الشر القليل شر كثير مثاله ترك سلامة جميع البدن خوفا عن قطع عضو فيه آكلة فانه ترك خير كثير لشر قليل الى غير ذلك نعم الفوائد
هذا القول غير منحصرة في هذه الاربعة ومنها انه تع لما علم انهم ينكرون هذا الامر انشأ وانه يبين الحكمة قبل وجود آدم عليه السلام ظهر فضله حتى
لا يبقى لهم بعد وجوده كلام وهذا تكريم لآدم عم قال المحشي ولههنا وجه خامس ذكره صاحب الكشاف حيث قال ليسألوا ذلك السؤال ويجابوا
بما اجيبوا به فيعرفوا حكمته تع في استخلافهم قبل كونهم صيانة لهم عن اعتراض الشبهة في استخلافهم ثم قال اقول لعل المراد وجه ترك المص اياه
ان الملائكة معصومون عن اعتراض الشبهة في جميع الاوقات للنصوص الدالة على ذلك فلا وجه لصيانة المعصوم اقول انما يصح
هذا ان لو لم يكن بينهم جن مغرور واقول لعل وجه ترك المص اياه ان صيانة الملائكة ليست بمقصودة هنا بل المقصود مدحة آدم عليه السلام
وتعليم اولاده على ان ذلك داخل في قوله الى غير ذلك فلا ترك فتامل قالوا اي الملائكة اتجعل فيها اي في الارض من يفسد فيها اي بالمعاصي
ذكر فيها للتنبيه على ان ما كان محلا للعبادة لا ينبغي ان يكون محلا للفساد ويسفك الدماء يعني بغير حق كما فعل بنو الجان لما كانوا متبادر
من ظاهر كلام الملائكة الانكار والاعتراض ولذا استدل به الحشوية على عدم عصمة الملائكة وكانوا متبرئين عن ذلك وجهه بثلثة اوجه
التعجب والاستكشاف والاستخبار ثم اشار الى دفع شبهة الحشوية بقوله وليس باعتراض خلاصته ان الاستفهام قد يراد به التعجب كما في
قول سليمان عم ما لي لا ارى الهدهد وقد يكون للانكار والاعتراض وغيرهما ولما كان الاعتراض على الله تع والانكار فعله ممتنعا في حق الملائكة
حمل الاستفهام على التعجب اولا فقال تعجب من ان يستخلف لعمارة الارض واصلاحها من يفسد فيها ويسفك الدماء فضلا عن ان يكون
خليفة فالظاهر ان يصرف التعجب الى الايجاد لا الى الاستخلاف هذا الوجه مبني على ان يكون المراد بخلافة آدم وحده او مع ذريته
الخلافة من الله تع في عمارة الارض بالعدل والصلاح وفي سياسة الناس وتكميل نفوسهم وتنفيذ امر الله تع فيهم او يستخلف مكان
اهل الطاعة اهل المعصية هذا مبني على ان يكون المراد بالخلافة ممن يسكن الارض قبل من اهل الطاعة في سكنى الارض فالتعجب من كمال
علم الله تع واحاطة حكمته بما خفي على كل العقلاء فكأنهم قالوا انا نعلم انك لا تنعم هذه النعمة العظيمة لمن يفسد ويقتل بغير حق الا لوجه دقيق
انت مطلع عليه فكل واحد من الوجهين محل تعجب فان تفويض امر الاصلاح الى من ذكر في جبلة الافساد واذهاب اهل الخير من مكان
واسكان اهل الشر مكانهم مما يتعجب فيه قبل الوقوف على حكمته واستكشاف عما خفي عليهم من الحكمة التي بهرت تلك المفاسد اي غلبتها والغتها
بمنزلة العطف التفسيري فان الحكمة الحقيقية التي لاجلها استخلف من يفسد فيها لا بد ان تكون غالبة على تلك المفاسد بحيث تكون تلك المفاسد
في جنب تلك الحكمة كالمعدوم وما لم يطلعوا عليها قالوا اتجعل فيها الخ طلبا للكشف عنها واستخبار اي استعلام وطلب عما يرشدهم الى طريق
العرفان ويزيح اي يزيل شبهتهم التي تختلج ببالهم وهي عدم لياقة المستخلف للخلافة بناء على ظاهر حاله ومع تلك الشبهة لا يحصل
الاذعان والقبول والاضمير في ارادة الاشكال طلبا للصواب في الجواب كسؤال المتعلم من معلمه عما يختلج في صدره قيل ان قوله
استكشاف واستخبار معطوف على قوله تعجب فالاولى ان يراد او بدل الواو في الموضعين لان الواو للجمع اي جمع المعطوف مع المعطوف عليه

فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في حرف الاستفهام فانه في التعجب مجاز وفيهما حقيقة اقول لا نم كون الاستفهام بمعنى التبكيت والاستخبار
بل بينهما التلازم فليس فيهما وان سلم فمجيء الواو بمعنى او شايع ذايع كعكسه فلا خلل اعترض بعض المتأخرين على الوجهين الاخيرين بان ما
في توصيفهم انفسهم بالتسبيح والتقديس من التعريض يأبى عنهما اقول الاباء ممنوع لان لياقتهم للخلافة مقرر عندهم ولذا ذكروا قولهم ونحن
نسبح بحمدك ونقدس لك والتعريض بالنظر الى تقرر لياقتهم للخلافة وانما الشك منهم في لياقة غيرهم ولذا استكشفوا عنه واستخبروا ويجيء
التحقيق في قولهم ونحن نسبح بحمدك الخ ثم قال ومافي قوله تعالى اعلم ما لا تعلمون من عدم البيان لما اشتبه عليهم لا يناسبه اقول عدم البيان
لما اشتبه عليهم ممنوع فانه تع بعد التعريض بجهلهم بين ان الحكمة كثرة علم آدم عم واورد هذا البيان على وجه الزامهم الزاما ظاهرا بحيث
لا يستتر على احد من ذوي العقل والعلم فانهم وليس باعتراض على الله تع عطف على قوله ولا طعن في بني آدم على وجه الغيبة فانهم اي الملائكة
اعلا من ان يظن بهم ذلك اي المذكور من الاعتراض والغيبة لقوله تع بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون اقول دلالة الآية
المذكورة على ما ادعاه ممنوعة اذ عمومها اعيانا وازمانا وعصيانا محل بحث فلا تدل على ان جميعهم مبرؤن عن جميع المعاصي في جميع الاوقات
وقصة هاروت وماروت مشهورة ولما ورد ان ما اسنده الملائكة الى بني آدم من الافساد وسفك الدماء غيب لا يعلمه الا علام الغيوب
فمن اسنده اليهم وطعنهم به فقد اتبع ظنه وهواه اشار المص الى الجواب بمنع كونه من الغيب الذي لا دليل عليه حتى يكون القول به من اتباع
الظن والهوى من قبيل ما نصب عليه دليل فلذا قال وانما عرفوا ذلك اي الافساد والسفك باخبار من الله تع كما روي عن ابن
مسعود وغيره من الصحابة رضوان الله تع عليهم اجمعين انه تع لما قال للملائكة ذلك قالوا ربنا وما يكون من ذلك الخليفة قال يكون له ذرية
يفسدون في الارض ويتحاسدون ويقتل بعضهم بعضا وعند ذلك قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها الخ او تلقي من اللوح المحفوظ الذي — حكمة
فيه صور الكائنات دون كل واحد منها ولذلك تعجبوا واستكشفوا بان قالوا اتجعل فيها الخ اقول فيعلم منه ان كون آدم خليفة مكتوب — فائدة
في اللوح فقوله تع اني جاعل في الارض خليفة لا يفيد فائدة الخبر وقد قالوا انه يفيد الخبر وهي علمهم بمضمون الجملة او استنباط عما ركز في
عقولهم بخلق الله تع العلم الضروري فيهم ان العصمة من خواصهم فلا يعود السؤال بانه من اين ثبت ذلك في علمهم وانما حال من سواهم
غيب كما ذكر التفتازاني قيل عليه ان علمهم بذلك غير مطابق للواقع لان من الانس معصومين قال المولى الموفق بابن نجيد هذا لا يدفع
السؤال لان كون العصمة خاصة للملائكة ينافي وجودها في غيرهم اقول يمكن ان يجاب عنه بان الحاصل لهم علم اضطراري ان العصمة لكل
فرد منهم عن جميع المعاصي من خواصهم وليس غيرهم كذلك قال المحشي قال صاحب الكشاف وثبت في علمهم ان الملائكة وحدهم هم الخلق
المعصومون وكل خلق سواهم ليسوا على صفتهم ثم قال يرد عليه ان غاية ما يلزم من علمهم باختصاص العصمة بهم علمهم بصدور
الذنب المطلق عن غيرهم لا خصوصية الفساد في الارض وسفك الدماء والمطلوب هذا دون ذلك ولذا قال المص او استنباط
الخ اقول المراد بالفساد في الارض عام يعم جميع المعاصي وسفك الدماء خاص منها وانما افرد بالذكر لشدة الفساد فيه وليس هنا خصوص
حتى يقال لا دلالة على خصوصية الفساد في الارض وسفك الدماء فافهم على انه يجوز ان يكون الخصوصية ثابتا في علمهم بخلق الله تعالى
كما اعتبر ذلك في تصحيح كلام المص ثم قال ويحقق الاستنباط هذا الخصوص بما ركز انهم لما علموا من اختصاص العصمة بهم كون المجعول خليفة
غير معصوم تأملوا في تأليفه وتفحصوا عن توابع توصيفه فوجدوه الف تأليفا استتبع قوتين شهوية تفضي الى الفساد وغضبية ... تفضي م — من العناصر المتفاوتة
الى سفك الدماء فلولا علمهم ان العصمة من خواصهم لما تأتى ذلك اقول ما ذكره مبني على ان يكون للملائكة علم اجتهادي وقولهم سبحانك لا علم
لنا الا ما علمتنا يدل على ان علمهم منحصر فيما علمهم الله تع على انه يجوز ان يعتبر هذا العلم في كلام صاحب الكشاف ذا الثبوت في علمهم يعم ان يكون
بهذا الطريق ايضا او قياس لاحد الثقلين على الآخر اي او قياس للانس على الجن فانهم كانوا سكان الارض قبلهم وقد وقع منهم ذلك يعني
ان الملائكة لما عرفوا حال الجن قبل الانس انهم افسدوا في الارض واقتتلوا قاسوا حال الانس عليهم اقول ان اريد به القياس الشرعي فلا ثمرة
هنا وان اريد به معنى اللغوي اي التقدير والمساواة فلا نم افادته العلم الضروري والكلام فيه واقول هذا الوجه ان سلم افادته العلم لا يفيد
الا الظن بل الوجه الذي قبله كذلك وان بعض الظن اثم وفيه احتمال الكذب فينافي عصمة الملائكة فيصح استدلال الحشوية على عدم
عصمتهم والسفك والسبك والسفح والشن انواع الصب ثم بين بالفاء التفصيلية حيث قال فالسفك يقال في الدم والدمع يقال سفك
الدم والدمع اراقه والسبك في الجواهر المذابة من الذهب والفضة اقول قال في الصحاح سبك الفضة وغيرها اذابها فلم يعتبر الصب والسفح في الصب
من اعلى الى سفل والشن في الصب عن فم القربة ونحوها وكذلك السن بالمهملة وقرئ يسفك على البناء للمفعول فيكون الراجع الى

من

من سواء جعل موصولا او موصوفا اي نكرة موصوفة محذوفا خبر ليكون اي يسفك الدماء فيهم واما على القراءة على البناء للفاعل فالعائد
مستتر فيه فان قيل قراءة البناء على الفاعل يقتضي ان يراد بالخليفة آدم عم وحده بقرينة افراد الضمير الراجع الى من وقراءة البناء على المفعول
يقتضي ان يراد به آدم وذريته جميع الضمير قلنا لا دلالة على شيء منهما لان الافراد باعتبار اللفظ والجمع باعتبار المعنى لان من مفرد اللفظ
مجموع المعنى ونحن الواو للحال نسبح بحمدك قيل المعنى نقول سبحان الله وبحمده كما سئل رسول الله عليه السلام اي الكلام افضل قال ما اصطفى
الله للملائكة او لعباده سبحان الله وبحمده قال ابن عباس كل ما جاء في القرآن من التسبيح فالمراد منه الصلوة فيكون المعنى ونحن نصلي لك
والمص سيذكر بعض المعاني في الآخر ونقدس لك قيل فيه بيان الى ان ثناء الله سبحانه نوعان احدهما الثناء عليه بالصفات الثبوتية الكمالية
فانه يتضمن تنزيهه عن نقايضها التي صفات النقصان وثانيهما الثناء عليه بالصفات السلبية والاشارة الى الاول بقوله نسبح بحمدك فالمتبادر منه — وقيل التسبيح نفي ما لا يليق به والتقديس اثبات ما يليق
الصفات الثبوتية الكمالية والى الثاني بقوله نقدس لك رعاية للمقابلة حال مقررة لجهة الاشكال اي جملة حالية تقرر وجه اشكال الملائكة وسؤالهم
فان ما يتوقع من الافساد وسفك الدماء جهة وسبب لاشكال الملائكة وحيرتهم في امر استخلاف من هذا شانه وقوله ونحن نسبح بحمدك الخ مقرر
لتلك الجهة لافادته ان من هذا شانه كيف يليق بالخلافة مع وجود من هو احق كقولك اتحسن الى اعدائك وانا الصديق المحتاج قال المولى
التفتازاني يعنون يعني يريد الملائكة بتقييد سؤالهم بهذه الجملة الحالية ان مجرد وجود المانع فيهم او المرجح فينا كاف في ان لا تجعلهم مكاننا
خلائف منا فكيف وقد اجتمع الامران ومعاقبة المانع فيهم وكمال المرجح فينا واشار المص الى هذه النكتة بقوله والمعنى استخلف عوضا ونحن
معصومون احقاء بذلك اي الاستخلاف ومقصوده منه جواب عن استدلال الحشوية ايضا على عدم عصمة الملائكة عن الذنب من انهم مدحوا
انفسهم وهو يشبه العجب والتفاخر وهما من الذنوب المهلكة وتقرير الجواب ان المقصود من قولهم استخلف عصاة الخ الاستفسار عما رجحهم
اي آدم وذريته مع ما هو متوقع منهم من الافساد وسفك الدماء على الملائكة المعصومين متعلق برجحهم في الاستخلاف متعلق ايضا
لا العجب والتفاخر عطف على الاستفسار والعجب بالضم اسم بمعنى الاعجاب اي التكبر وكأنهم اي الملائكة علموا ان المجعول خليفة ذو ثلث قوى عليها
على تلك القوى مدار امره اي دوران امر المجعول خليفة وهو الخلافة وساير الاحوال اقول القوى المختلفة في الطبيعة البشرية ثابتة في نفس
الامر اما اعتبار وجوهها وتسميتها باساميها فمما اوجده الحكماء وعلم الملائكة بها وباثارها على ما ذكره المص بعيد جدا وقوله كأنهم لا يفيد
شيئا والظاهر ان الملائكة علموا ان للبشر آثارا اكثرها شر ولانفسهم آثارا كلها خير ولهذا اشتبه عليهم استحقاق البشر للخلافة فاستفسروا عن
جهة الترجيح شهوية وغضبية اما بجر وان على البدلية من ثلث قوى او مرفوعان على الخبرية لمبتدأ محذوف وكذا قوله وعقلية تؤديان
به الباء للتعدية اي تؤديان بالمجعول خليفة الى الفساد وسفك الدماء قال المحشي لف ونشر مرتب فان القوة الشهوية رذيلتها الافراطية
الافساد في الارض وكفاك شاهدا عليه خروج آدم عم عن الجنة بسبب شهوة البطن والقوة الغضبية رذيلتها الافراطية سفك الدماء اقول
كون خروج آدم عم عن الجنة بسبب شهوة البطن ممنوع فان النعم في الجنة كثيرة وامر الله تع بالاكل رغدا بقوله وكلا منها رغدا الخ فالاكل من
الشجرة ليس لاجل شهوة البطن بل لطلب الخلود في الجنة لازلال الشيطان واضلاله بقوله ما نهيكما ربكما عن تلكما الشجرة الا ان تكونا ملكين او
تكونا من الخالدين وعقلية تدعوه الى المعرفة والطاعة والصلاح ونظروا عطف على علموا وكذا قوله قالوا وغفلوا اليها اي الى العقلية مفردة
اي غير مجتمعة الاوليان مع الثالثة وقالوا ما الحكمة في استخلافه وهو باعتبار تينك القوتين لا تقتضي الحكمة ايجاده فضلا عن استخلافه كما مر ذكره
واما باعتبار القوة العقلية فنحن نقيم ما يتوقع منها من القوة العقلية وهو المعرفة والطاعة وكذا الاصلاح وعمارة الارض سليما عن
معارضة تلك المفاسد التي في البشر وانما قالوا ذلك بناء على انهم نظروا الى القوة العقلية غير مجتمعة مع القولين الاخيرين وغفلوا عن — [illegible]
فضيلة كل واحد من القوتين اذا صارت مهذبة التهذيب كالتنقية مطواعة اي مطيعة للعقل متمرنة اي معتادة على الخير كالعفة
فانها اعتدال القوة الشهوية وافراطها شره وتفريطها خمود وانطفاء وكلاهما مذمومان وقد يؤديان الى هلاك الشخص والشجاعة
فانها اعتدال القوة الغضبية وافراطها تهور وتفريطها جبن وكلاهما مذمومان ومجاهدة الهوى بترك مشتهيات النفس والانهماك في
الشهوات هذا ثمرة العفة والانصاف في المعاملات هذا ثمرة الشجاعة خلاصة هذا الكلام ان القوة الشهوية والغضبية اذا
هذبتا عن دنس التعلق بالمحظورات شرعا انقلب الاولى عفة والثانية شجاعة ولهما نتائج ممدوحة ولم يعلموا ان التركيب من اجزاء مختلفة
وقوى متباينة يفيد ما يقصر عنه الآحاد اي البسائط كالاحاطة بالجزئيات المدركة بالقوى الظاهرة والباطنة الخالي عنها الملائكة لانها
من خواص الاجسام الكثيفة قيل كان قوله هذا ايماء الى ما ذهب اليه الحكماء من ان الملائكة العلوية التي هي العقول العالية لا يحيط

علمهم بالجزئيات بل علمهم مقصور على الكليات وعلمهم بالجزئيات انما هو على وجه الكلي لا الجزئي وان فضل المركب وهو آدم عليهم بهذه
المزايا رجحه عليهم في الاستخلاف اقول خلاصة الكلام ان منشأ استفسار الملائكة عن جهة الترجيح علمهم بان في البشر قوتين مؤديتين الى الفساد
وسفك الدماء وقوة داعية الى الخير وانفرادهم في القوة الاخيرة وعدم علمهم انه المركب من القوى احق بالخلافة لانه يعلم الجزئيات كما يعلم
الكليات فتلخيص الترجيح انه البشر يحيط بالجزئيات فهم افضل من العقول العالية على مذهب الحكماء فكيف لا يستحق الخلافة فللقائل ان
يقول ان الترجيح بهذا الوجه انما يصح على مذهب الحكماء لا مطلقا ويرد النقض بالواجب على مذهبهم فان جمهور الفلاسفة قالوا انه تع لا يعلم
الجزئيات على ما فصل في المواقف في المقصد الثالث الذي في علمه تع فافهم واستنباط الصناعات عطف على الاحاطة وكذا ما بعده اعني قوله و
استخراج منافع الكائنات من القوة الى الفعل الذي هو المقصود من الاستخلاف والخليفة الذي هذا شانه تكلم تصلح الخلافة فالحكمة
تقتضي ترجيح بني آدم للاستخلاف من حيث انه حقيقة الانس اشرف من حقيقة الملك واما كون خصوصيات الاشخاص خيرا او شرا فذلك
راجع الى الامور العارضة الخارجة عن تلك الحقيقة واليه كما الى غفلتهم عن فضيلة القوى مهذبة اشار تعالى اجمالا بقوله قال تع
في جوابهم اني اصله انني فلما استثقل اجتماع النونات فحذفت احديها والصحيح ان المحذوفة هي الوسطى اعلم ما لا تعلمون من وجوه المصلحة
والحكمة في جميع الامور ومنها جزئيات ما اعلم اختيار البشر للخلافة وانما خفي عليكم وجه الحكمة في ترجيح من ثبت فيه القوتان على
من فقدتا فيه للاستخلاف لغفلتكم عن فضيلة التركيب اقتصر في جوابهم على الاجمال تنبيها على ان الواجب على المكلف ان يعتقد
اجمالا ان في افعال الله حكمة ثم انه تع من كمال لطفه بين لهم فضل آدم عليه السلام بانه تع علمه الاسماء كما سيجي بيانه تقول المص
واليه اشار الجواب اشارة الى الجواب عما يقال لم لم يبين لهم تلك المصالح وتقريره انه تع بين لهم بعض ذلك فيما اتبعه من قوله وعلم آدم
الاسماء كلها فان ما يفيده التركيب من الاحاطة بالجزئيات الى آخر ما قال انما يستفاد من ذلك القول كما يتبينه قال المحشي وانما ترك
قول صاحب الكشاف كفى العباد ان يعلموا ان افعال الله تع كلها حسنة وحكمة وان خفي عليهم وجه الحسن والحكمة لما يرد عليه انه ان اراد
ان من شانهم ان يعلموا ذلك ولو بعد حين لما فيهم من القوة العقلية فليس بكاف في ترك التعجب وهو ظاهر وان اراد انهم كانوا يعلمون
ذلك فليس بمعلوم ولا العبارة دالة على ذلك اقول يمكن دفع ما ذكره باختيار الشق الاول ولا يرد النقض بانه ليس بكاف في ترك
التعجب لان الجواب الذي ذكره صاحب الكشاف على تقدير ان يكون قولهم اتجعل الخ لاستكشاف وجه الحكمة في استخلاف من يفسد
واما ان كان للتعجب من خفاء الحكمة فالمعنى لا تتعجبوا من الاستخلاف فاني اعلم ان فيهم انبياء واولياء مهذبوا قوامهم بحيث لا يصدر
منهم الا الخير وانتم لا تعلمون ذلك لغفلتكم عن فضيلة التركيب فتامل التسبيح تبعيد الله عن السوء اي الحكم ببعده عنه اعتقادا
وقولا فان قيل كان ينبغي ان يتقدم بيان معنى التسبيح والتقديس على قوله تع قال اني اعلم ما لا تعلمون لانهما وقعا في جانب السؤال
وهذه الاية جواب السؤال قلنا تاخير بيانهما عن الجواب وتقديم الجواب عليه لما في الجواب اشارة اجمالية الى ما حققه من الكلام السابق
فاراد ان لا يفصل بينهما بشيء آخر وكذلك التقديس قال المحشي اذا استعمل في شانه تع وكان الاحسن ان يقال وكذلك تقديسه كما
وقع في الكشاف اقول لام التعريف واللام في ذلك والمحل دالة على استعماله في شانه من سبح بالتخفيف في الارض والماء قال الراغب اصله
من السبح وهو سرعة الذهاب في الماء واستعير لجري النجوم في الفلك ولجري الفرس وقدس بالتخفيف ايضا في الارض اذا ذهب فيها وابعد
اي انهما مترادفان بحسب اصل اللغة وان فرق بينهما والتقديس من قدس الخفيف ونسرهما بقوله ذهب وابعد فاذا نقلا الى التفعيل
صارا بمعنى اذهب وبعد فيكون التسبيح والتقديس مترادفين ويكون الجمع بينهما في الاية للتاكيد والمبالغة وقيل التسبيح تنزيه
الجناب الالهي عن النقائص ونفيها عنه والتقديس تنزيه عنها وعن امكانها فيه فهو ابلغ من التسبيح ولذلك اخر عنه في هذه الاية وفي قولهم
سبوح قدوس ويقال قدس بالتشديد اذا طهر لان مطهر الشيء مبعده عن الاقذار واذا كان التقديس بمعنى التطهير يكون الكلام
الكلام من قبيل الترقي في التنزيه لان التبعيد عن السوء يتحقق بالتبعيد عن بعض افراده بخلاف التطهير عن السوء فانه لا يتحقق الا بازالته
بالكلية وبحمدك في موضع الحال اي من المنوي في نسبح فهما حالان متداخلان اي حال في حال اي ملتبسين بحمدك الباء للمصاحبة فيتعلق بمحذوف
على الهيئة ما مصدرية اي على الهامك ايانا معرفتك لعل الالهام ما يلقى في الروع ووجه الروح في الملائكة محل بحث وتوفيقنا اي
توفيقك ايانا تسبيحك ثم بين فائدة التقييد بهذه الحال بقوله تداركوا اي الملائكة به اي بحمدك ما اوهم اي ما اوهمه اسناد التسبيح الى
انفسهم من العجب والاستكبار كانهم قالوا ولا انعامك علينا بالتوفيق واللطف لم نتمكن من عبادتك ونقدس لك نطهر نفوسنا عن الذنوب

مطلب في بيان التسبيح والتقديس

لاجلك فاللام للتعليل فان قيل فيلزم ان يكون منفعة التقوى تصل وحاشا تعالى الله عنه قلنا اللام للمعنى على ما فهمت بل المعنى لاستحقاقك لا
لاجل الطمع الثواب وخوف العقاب او لحبك على ما دل عليه ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين وليس في ذلك اظهار المنة منهم بل هو
على حسب ما يقول خادم يحب ان يفوض مخدومه اليه خدمة ما فيقول لا تستعين بغيري وانا مجد في خدمتك وهذا مثل قولهم وانا لنحن
الصافون وانا لنحن المسبحون كانهم قابلوا الفساد المفسر بالشرك عند قوم بالتسبيح متعلق بقوله قابلوا وسفك الدماء لفظ
سفك منصوب معطوف على قوله الفساد الذي هو اعظم الافعال الذميمة بتطهير النفس عن الآثام قوله بتطهير عطف على قوله بالتسبيح
والعاطف في المعطوفين هو الواو في قوله ونسبح ونقدس اقول الفساد عام والشرك خاص فتفسير العام بالخاص مما لا يقبله الجمهور وان ذهب اليه
قوم بلا دليل ولا قرينة فلا ينبغي حمل كلام الملائكة على هذا الوجه الضعيف البعيد على الفساد المفسر بالشرك بالتقديس انسب لان الحكم على
الشرك بالرجس واقع في القرآن قال الله تع فاجتنبوا الرجس من الاوثان فالتقديس اي التطهير يناسبه ويجوز ان يجعل سفك الدماء
الذي هو اصابة السوء العباد الله تع مقابلا بالتسبيح الذي هو تبعيد الله تع عن السوء فان ايصال السوء للعبد بمنزلة ايصاله الى
مولاه وبهذا الاعتبار صح معنى المقابلة بينهما قال المحشي اعلم ان كلام الكشاف ههنا مبهم لكن الشارح النحرير قال التسبيح التبعيد يتعدى
بنفسه وباللام وكذا التقديس فاللام في لك في المعنى متعلق بالفعلين وكذا الحال اعني بحمدك وفائدة الجمع بين التسبيح والتقديس وان
كان ظاهرهما الترادف فيما ان التسبيح بالطاعات والعبادات والتقديس بالمعارف والاعتقادات وذهب المص الى ان بحمدك قيد
للتسبيح فقط ولك قيد للتقديس فقط وان التسبيح لله تع والتقديس لنفوسهم لان توسيط الحال بين العاملين والحمل على التنازع
في لك وتخصيص التسبيح بالطاعات والعبادات والتقديس بالمعارف والاعتقادات بلا ظهور مخصص بعيد واللام لا تزاد الا مع تقديم المعمول او كون العامل
فرعا اقول فيه بحث اما اولا فان قوله لان توسيط الحال بين العاملين والحمل على التنازع في لك بعيد انما نشأ من عدم فهم كلام النحرير فانه قيد
التعلق بالفعلين بقوله في المعنى فلم يرد التعلق اللفظي الاعرابي فتقدير الكلام ونحن نسبح بحمدك لك ونقدس بحمدك لك فليس فيه توسيط
الحال بين العاملين ولا التنازع واما ثانيا فان قوله وتخصيص التسبيح بالطاعات والعبادات والتقديس بالمعارف والاعتقادات بلا ظهور
مخصص بعيد غير وارد لان التاسيس يكفي مخصصا لان التاسيس اولى من التاكيد كما بين في موضعه واما ثالثا فان الزيادة لا تختص
بما ذكره من الصورتين اذ كثيرا ما نجد الزيادة في غيرهما غاية ما في الباب ان الزيادة بالقياس فيهما ولا يكون ما نحن فيه قياسيا وقيل نقدس لك
واللام مزيدة قال المحشي اشارة الى الضعف اقول الضعف انما يكون ان لو كان الزيادة لتقوية العمل ولا ضعف في العامل اما اذا كان مزيدة
لتاكيد تعلق التسبيح والتقديس به تع فلا ضعف على ان النحرير قال يتعدى بنفسه وباللام كما عرفت آنفا وعلم آدم الاسماء كلها عطف على جملة
مقدرة تقديرها فجعل في الارض خليفة وسماه آدم وعلم ههنا تعدى الى مفعولين لانه قبل التضعيف كان متعديا الى واحد لانه بمعنى
المعرفة فتعدى بالتضعيف الى مفعول ثان لانه بمعنى اليقين واذا اريد تعديته الى ثلاثة مفاعيل نقل الى الافعال فيتعدى بالهمزة
الى مفعول ثالث قيل والتعليم كان بعد السجود لقوله تع فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين وانما قدم لشدة ارتباطه
برد دعوى الملائكة قال ابن عباس علمه اسم كل شيء حتى القصعة والقصيعة والمغرفة وقيل خلق الله تع كل شيء من الحيوان والجماد والنبات
وعلم آدم اسماءها كلها فقال يا آدم هذا بعير وهذا فرس وهذه شاة حتى اتى على آخرها وقيل علم الله آدم اسماء الملائكة وقيل اسماء ذريته
وقيل علمه اللغات كلها وقيل علمه اسماء المخلوقات كلها في الارض وفي السماء قال الامام النسفي في التيسير قال الامام القشيري عموم قوله
الاسماء يقتضي الاستغراق واقترانه قوله كلها يوجب الشمول فكما علمه اسماء المخلوقات كلها على ما قال المفسرون علمه اسماء الحق تع لكنه ظهر للملائكة
محل اختصاصه في علم اسماء المخلوقات بذلك المقدار بانه بحانه عليهم وانما انفراده بمعرفة اسمائه تع فذلك سر لم يطلع عليه ملك وهذا لمن في رتبة مساواة
آدم في معرفة اسماء المخلوقات فان تطمع في مساواته في معرفة اسماء الحق واذا كان تخصيصه بمعرفة اسماء المخلوقات يقتضي ان يصح
سجود الملائكة فما الظن بتخصيصه بمعرفة اسماء الحق ما الذي يوجب له اقول كل كلامه صحيح الا قوله يقتضي ان يصح سجود الملائكة فانه يشعر ان
يكون السجود بعد التعليم وليس كذلك لما عرفت آنفا ومعنى الآية علمه اسماء المسميات وحقايقها ومنافعها وخواصها اذ لا فضل يعتد به
في العلم بمجرد الالفاظ واللغات وللخواص والاحوال اسماء فيتناولها عموم الاسماء فهذا تفصيل بعض ما اجمله في قوله اني اعلم ما لا تعلمون
اما بخلق علم ضروري بها فيه بيان التعليم انه تخلقه تع علما ضروريا بالاسماء في آدم يعني ان الله تع خلق الاصوات والحروف واسمعها وخلق
له العلم الضروري بانها اي لفظ على اي معنى يدل وذهب الشيخ ابو منصور الى ان خلق العلم بطريق الضرورة فيه غير مراد ههنا لان

معرفة اسماء الاشياء لا يكون بطريق البداهة ولا بالحواس لاستواء الملائكة آدم في البداهة وسلامة الحواس بدون الاستواء في العلم بها وانما يكون اما بالالهام من الله تعالى او بارسال ملك منه تعالى سوى الملائكة الذين كلفهم بالانباء والالهام صنع الله لكن حصول العلم به استدلالي لا ضروري لانه لا بد فيه من الاستدلال ليحصل التمييز بين الهام هو حق وبين ايقاع من الجن او الشيطان فهذا اعتراض على المص واجيب بان بداهة الشيء لا يقتضي العلم به لجواز توقفه على امور اخر غير النظر والفكر فلا يلزم من حصول العلم به لآدم حصوله للملائكة على ان مساواتهم آدم في سلامة الحواس ممنوع كيف والذائقة مفقودة فيهم وكذا الحواس الباطنة لو قال لما ان يقول استثناء بعض الملائكة بقوله سوى الملائكة الذين كلفهم بالانباء يحل بحث عموم اللفظ وسيجيء ان الملائكة كلهم ليس لهم استعداد العلوم التي استعد بها آدم عليه السلام او الالقاء في روعه ان اللفظ الفلاني يدل على المعنى الفلاني بلا اسماع لفظ وهو الذي سماه الشيخ ابو منصور الالهام النظري والفرق بين الوجهين بعد اشتراكهما في خلق علم ضروري ان الاول بعد خلق الالفاظ واسماعها والثاني من غير خلقها واسماعها قيل عليه وانت خبير بان مقابلة الالقاء في الروع بخلق العلم الضروري يأبى عن هذا الاستخراج والظاهر ان الفرق بينهما ان خلق ذلك العلم الضروري فعله تعالى بالذات والالقاء في روعه فعله بواسطة الملك اقول لا يخفى على عاقل ان العلم الضروري قسمان قسم يكفي التوجه فيه وقسم يحتاج بعد التوجه الى شيء آخر كالالهام فالمقابلة حسنة وجعل الملك واسطة للفرق تكلف على انه يرد عليه ما اوردنا آنفا وقيل العلم المراد بتعليم آدم خلقه اياه بحيث يستعد لادراك انواع المدركات بتوجه الالهام فان الملائكة لم يخلقوا على ذلك الاستعداد فلم يتصور ان يعرفوا الاسماء كلها فلا يرد ان يقال ما حصل بتعليم الله تعالى اياه ما لم يعلمه الملائكة لا يدل على فضيلة عليهم وقيل كان آدم يعلم جميع اللغات المختلفة التي يتكلم بها اولاده اليوم من العربية والفارسية والرومية وغيرها وكان اولاد آدم تفرق في اطراف العالم تكلم كل واحد منهم بلغة فلما طالت المدة نسوا سائر اللغات فهذا هو السبب في اختلاف الالسنة في اولاده ولا ينتقض اي التعليم على التقدير الى سابقة اصطلاح ليتسلسل اي التعليم او الاصطلاح ولم يذكر الدور اكتفاء بالتسلسل لانهما متقارنان في الذكر فذكر احد يذكر الآخر وقول المص هذا رد لما ذهب اليه ابو هاشم من افتقار التعليم الى تقدم لغة اصطلاحية قال بعض المتأخرين واعلم انهم بعد ما اتفقوا على ان دلالة الالفاظ وضعية اختلفوا في تعيين الواضع فذهب قوم الى انه هو الله تعالى ويسمى هذا المذهب مذهب التوقيف وذهب بعضهم الى انه هو الناس ويسمى هذا المذهب مذهب الاصطلاح وبعضهم الى التوزيع بعضه توقيفي وبعضه اصطلاحي وبعضهم الى التوقف فان كان النزاع في الظهور لا في القطع فالظاهر من الآية المذكورة هو الاول وعلى المذهب الثاني لا يلزم من الحاجة الى سابقة اصطلاح التسلسل اذ يجوز ان يعرف القدر المحتاج اليه في الاصطلاح بالترديد والقرائن كما يعرف الاطفال اقول الظاهر من كلام المص هو الظهور فالامر ظاهر وهو لم يقل بلزوم التسلسل على المذهب الثاني والاعتبار كما لا يخفى على العقلاء البالغين وما ذكره القائل اذ يجوز ان يعرف الى قوله كما يعرف الاطفال جوازه في جميع اللغات بالنسبة الى جميع الالسنة بعيد جدا كما يعرف الاطفال التعليم فعل يترتب عليه العلم غالبا والذكر اي لاعتبار الغلبة في التعليم دون الكلية يقال علمته فلم يتعلم قال بعض المتأخرين التعليم حقيقة فعل يترتب عليه العلم ولا يتخلف عنه وقد يطلق مجازا على الفعل المقدم على العلم وهو الذي يترتب عليه العلم غالبا وقد يتخلف عنه وهو المراد في قولهم علمته فلم يتعلم اقول يريد المص ان التعليم ليس كافعال الجوارح حتى يلزم منه المطاوع اي التعلم مثل الكسر مع الانكسار فالصادر من المعلم مباشرة طريق التعليم والقاء مقدمات العلم واما حصول العلم في المتعلم فليس بمقدور للمعلم وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء سواء كان هذا مجازا او حقيقة فتأمل وادم اسم اعجمي كالاشتقاق له من المصادر والالفاظ العربية كآزر وشالخ قيل هما اسمان لولدي آدم والاشتقاقه مبتدأ خبره تعسف والمراد القول باشتقاقه من الادمة بالضم والسكون بمعنى السمرة بالضم او الادمة بالفتح بمعنى الاسوة بالضم والكسر القدوة او من اديم الارض وهو وجهها لما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه تعالى قبض قبضة من جميع الارض سهلها ولينها وحزنها بالفتح اي غليظها فخلق آدم منها فلذلك يأتي بنوه اخيافا اي مختلفين على حسب اختلاف الوان الارض واوصافها فمنهم الاحمر والابيض والاسود واللين والغاضب واعلم ان التفصيل الجامع في هذا المقام انه تعالى لما اراد ان يخلق آدم واوحى الى الارض اني خالق منك بشرا خليفة منهم من يطيعني ومنهم من يعصيني فمن اطاعني ادخلته الجنة ومن عصاني ادخلته النار قالت الارض تخلق مني خلقا يكون للنار قال نعم فبكت الارض فانفجرت منها العيون الى يوم القيامة فبعث الله تعالى اليها جبرئيل عليه السلام ليأتيه بقبضة منها من احمرها واسودها وطيبها وخبيثها وسهلها وجبلها فلما اتاها جبرئيل ليقبض منها قالت اعوذ بعزة الله الذي ارسلك ان تأخذ مني شيئا يكون منه نصيب للنار غدا فرجع جبرئيل الى مكانه لم يأخذ منها فقال يا رب استعاذت بك مني فكرهت ان اقدم عليها فقال الله تعالى لميكائيل انطلق فأتني بقبضة منها فلما اتاها ليقبض منها قالت له مثل ما قالت لجبرئيل فرجع كما رجع جبرئيل

تعالى كما قال هو فقال الله تعالى لاسرافيل مثل ما قال لجبرئيل الى ان يرجع وقال مثل ذلك فقال تعالى لملك الموت انطلق فأتني بقبضة منها فلما اتاها قالت له اعوذ بعزة الله الذي ارسلك ان تأخذ مني شيئا فقال عزرائيل وانا اعوذ بعزته ان اعصي له امرا فقبض منها قبضة من جميع زواياها من عذبها ومالحها وحلوها ومرها وطيبها وخبيثها وصعد بها الى السماء فسأله ربه وهو اعلم عما صنع فاخبره بما قالت له وبما رد عليها فقال تعالى لاخلقن مما جئت به خلقا ولأسلطنك على قبض ارواحهم ثم جعل الله تلك القبضة نصفها في الجنة ونصفها في النار ثم تركها مدة ثم اخرجها فعجنها طينا اربعين سنة حتى صار لازبا ثم حمأ مسنونا اربعين سنة ثم صلصالا اربعين سنة ثم جعلها جسدا موضوعا على طريق مكة للملائكة الذين يصعدون من الارض الى السماء اربعين سنة كلما مر الملائكة عجبوا منه من حسن صورته لانهم لم يكونوا رأوا مثله قبل ذلك حتى مر به ابليس فقال لاصحابه لامر ما خلق هذا فنظر اليه فاذا هو اجوف فقال هذا خلق لا يتمالك بالطعام وقال يوما للملائكة ان فضل هذا عليكم ما تصنعون قالوا نطيع ربنا ولا نعصيه وقال ابليس في نفسه لئن فضل علي لاعصينه ولئن فضلت عليه لاهلكنه فلما اراد الله ان ينفخ فيه الروح امرها ان تدخل في جسد آدم فنظرت فرأت مدخلا ضيقا فقالت يا رب كيف ادخل هذا الجسد فقال عز وجل ادخليه كرها وستخرجين منه كرها فدخلت في يافوخه فوصلت الى عينيه فجعل ينظر الى جسده طينا فسارت الى ان وصلت منخريه فعطس فلما بلغت لسانه قال الحمد لله رب العالمين وهي اول كلمة قالها فناداه الله تعالى رحمك ربك يا ابا محمد ولما بلغت الروح الى الركبتين قصد ليقوم فلم يقدر ولذا قال تعالى خلق الانسان من عجل فلما بلغت الى الساقين والقدمين استوى قائما بشرا سويا لحما ودما وعظاما وعروقا وعصبا واحشاء وكسي لباسا من ظفر يزداد جسده حسنا كل يوم وجعل في جسده تسعة ابواب سبعة في رأسه وهي الاذنان يسمع بهما والعينان يبصر بهما والمنخران يشم بهما والفم فيه اللسان يتكلم به والاسنان يطحن بها ما يأكله ويجد لذة المطعومات به وبابين في اسفل جسده يخرج منهما ثقل طعامه وشرابه وجعل عقله في دماغه وفكره وهمته في قلبه وشرهه في كليته وغضبه في كبده ورغبته في رئته وضحكه في طحاله وفرحه وحزنه في وجهه فسبحان من جعله يسمع بعظم ويبصر بشحم وينطق ويعرف وعن ابي هريرة قال خلق الله آدم وطوله ستون ذراعا ثم قال اذهب فسلم على اولئك نفر من الملائكة فاستمع ما يحيونك فانها تحيتك وتحية ذريتك فقال السلام عليكم فقالوا السلام عليك ورحمة الله فزادوه ورحمة الله قال فلم يزل الخلق ينقص حتى الآن وعن ابي موسى قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الله تبارك وتعالى خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الارض فجاء بنو آدم على قدر الارض منهم الاحمر والابيض والاسود وبين ذلك والسهل والحزن والطيب والخبيث او من الادم والادمة بالضم والسكون فيهما بمعنى الالفة والاتفاق فسمي آدم به لانه تعالى الف بينه وبين حواء او بين كراماته او بين عطاياته تعسف انما حكم به كالاشتقاق اي كالقول باشتقاق ادريس من الدرس لكثرة درسه العلوم تعسف ويعقوب اي وكالقول باشتقاق يعقوب من العقب لمجيئه على عقب اسحق عليهما السلام كذا قيل اقول والاصح انه سمي به لانه يعقب عيص في الولادة تعسف وابليس اي كالقول باشتقاق ابليس من الابلاس وهو اليأس لبأسه من رحمة الله او التلبيس الحق بالباطل وبالعكس تعسف لان جعلهم الاسماء الاعجمية مشتقة من المصادر والالفاظ العربية خروج عن الطريق المستقيم واما انه يجوز ان يجري الاشتقاق في سائر اللغات وان يوافق لغاتهم لغة العرب في مأخذ هذه الاشتقاقات وان آدم كان يتكلم بالعربية ايضا فيجوز ان يكون اسمه لفظا عربيا فذلك بحث آخر لا يثبت بمجرد الاحتمال فان الاصل عدم توافق اللغتين وان يكون الاشتقاق من خواص كلام العرب وان آدم وان كان يتكلم بكل لسان الا ان الغالب عليه بالسرياني كما يدل عليه اسامي اولاده فان قيل لا معنى لاشتقاق الاعلام القصدية اي غير الغالبة والمنقولة فما وجه هذا النزاع قلنا اذا بين اللفظين تناسب في التركيب والمعنى يراد به الاشتقاق فان قيل ان آدم كان في غاية الجمال والادمة بمعنى السمرة لا يناسبه قلنا السمرة لا تمنع كون الجمال في الغاية بل هي تلائمه فانها احسن الالوان بشرة البشر ولهذا يمدح الشعراء الجميل الاسمر

بيت: خال مشكين كه بران عارض گندم گونست • سر آن دانه كه شد رهزن آدم با اوست •

قال بعض المتأخرين قال الجواليقي في المعرب اسماء الانبياء كلها اعجمية الا اربعة وهي آدم وصالح وشعيب ومحمد عليهم السلام وقد صح عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال انما سمي آدم لانه خلق من اديم الارض اخرجه ابن جرير وابن ابي حاتم والحاكم وصححه البيهقي في الاسماء والصفات وورد مثله عن علي رض وابن مسعود اخرجه ابن جرير اقول ما نقله عن المعرب غير صحيح اذ منع صرف آدم مصرح بانه للعجمة والعلمية وما اسنده الى ابن عباس وعلي رض غير ثابت عند علماء الاعلام وبعض الناس يذكر الاقوال الضعيفة ولا عبرة بما لا نبتدله فتأمل والاسم يعني لفظ الاسماء جمع اسم وهو باعتبار الاشتقاق ما صلح ان يكون علامة للشيء اشارة الى اشتقاقه من السمة كما هو رأي الكوفيين فاصله وسم فهو من المثال ودليلا يرفعه يرفع الشيء الذي هو مدلوله الى الذهن اشارة

الى اشتقاقه من السمو كما هو رأى البصريين فاصل اسم سمو فهو من الناقص وعلى التقدير ين يحصل المقصود اما على الاول فظاهر واما على الثانى فلانه رفعة للمسمى وشعار له به يرتفع عن زاوية الهجران الى منصة العرفان كما سبق فى تفسير البسملة فيتناول كل ما يدل على الشئ فى الجملة من الالفاظ

بيان ما ان الاسماء والصفات عطف عليه اى صفاته كمنفعته ومضرته وحلاوته وبياضه وساير كيفياته والافعال اى فعاله مثل قرائته وكتابته وخياطته ونحو ذلك فان جميع ما ذكر علامة دالة على نفس ذلك الشئ ودليل عليه بحيث يرفعه الى الذهن وليتناولها اى لكن استعمال الاسم عرفا كما قال العام انما هو فى اللفظ الموضوع لمعنى سواء كان ذلك اللفظ مركبا او مفردا مخبرا عنه ذلك المفرد كالاسم او خبرا كالفعل تخصيص الخبر بالفعل بقرينة المقابلة او رابطة بينهما كالحرف واصطلاحا عطف على عرفا اى فى العرف الخاص اى اصطلاح النحاة فى المفرد الدال على معنى فى نفسه غير مقترن باحد الازمنة الثلثة وهذا خاص فالمراد بالاسم فى الاية المذكورة اما الاول اى الذى هو باعتبار الاشتقاق واما الثانى وهو المعنى العرفى ولا وجه للثالث وهو المعنى الاصطلاحى اذ لا فضيلة يعتد بها فى تعلم الاسم الاصطلاحى وهو يستلزم الاول اى يستلزم تعليم الاسماء بالمعنى العرفى تعليم الاسماء الصادقة على الالفاظ والمعانى لان العلم بالالفاظ من حيث الدلالة متوقف على العلم بالمعانى اى معرفة الاسماء من حيث دلالتها على المسميات لا لتحصيل الاسماء المسميات فى انفسها او حصول صورها فى الذهن والمعنى اى معنى تعليمه تعالى آدم الاسماء انه خلقه من اجزاء مختلفة وهى العناصر وقوى متباينة المدركة عقلية او حسية ظاهرية او باطنية او فاعلة او باعثة او محركة مستعدا لادراك انواع المدركات من المعقولات بواسطة القوة العقلية فانها واسطة لادراك المعقولات والمحسوسات بواسطة القوة الحاسة فانه يدرك بالبصر لون المطعوم وبالسامعة صوته وبالذائقة طعمه وبالشم رائحته وباللمس لينه وخشونته وحرارته وبرودته ونحو ذلك والمتخيلات من الصور الجزئية والموهومات من المعانى الجزئية والهمه عطف على قوله خلقه يعنى انه لم يبقه على الاستعداد المحض بل اخرج كالا من القوة الى الفعل حيث الهمه معرفة ذوات الاشياء اى حقايقها التى كل واحد منها بها تغاير ما عداها وخواصها اى ما يخصها من الصفات والمنافع والمضار واسمائها اى الالفاظ الموضوعة بازائها الدالة عليها **اقول** قد بين سابقا ان تعليمه تعالى لآدم اما بخلق علم ضرورى او القاء فى روعه اى الالهام وقد مهنا على الثانى واصول العلم يعنى قواعدها الكلية وقوانين الصناعات يعنى الامور الكلية المحتاج اليها والصناعات والحرف وكيفية آلاتها كالقلم للكاتب والقدوم للنجار والابرة للخياط ونحو ذلك والمقصود من هذا الكلام اى من بيان معنى قوله تعالى وعلم آدم الاسماء دفع سوال يرد ههنا من قبل الملائكة بان يقولوا الا يلزم من علمه وانبائه بما لا نعلم ولا نقدر على انبائه فضله علينا فانه انما علم ذلك بتعليمك اياه ونحن انما لم نعلم لعدم تعليمك به ايانا وانما يلزم فضله ان لو علم بلا تعليم او نعلم بالتعليم وحاصل الجواب ان المراد بتعليمه خلقه بحيث يستعد لادراك انواع المدركات المذكورة والهامه معرفة تلك الامور المسطورة بخلاف الملائكة فانهم لم يخلقوا على ذلك الاستعداد فلم يتصور الهامهم معرفة تلك الامور لعدم كثافة اجسامهم وبهذا يندفع سوال آخر وهو انه تعالى كيف علم آدم الاسماء كلها بالمعنى المذكور ومعلوم انه ما من زمان الا وينبؤه يضعون لمعان واعيان ويدونون العلوم المختلفة ويستخرجون الصناعات وتقريره ما ذكر الراغب ان كل ذلك بجزئياتها وان الله تعالى علم آدم اصول العلوم التى يبتنى عليها المسائل الكثيرة فى الفنون المختلفة وايضا علمه قوانين الحروف المشتملة على الفروع وكيفية آلاتها التى لا بد منها فى العمل **ثم عرضهم على الملائكة** كلمة ثم للتراخى فى العرض عن التعليم لتقرر التعليم فى قلبه ثم يستخبر عما تقرر فيه ولما لم يكن بين عرض الملائكة وقوله لهم انبئونى الخ تراخ عطف بالفاء فى قوله فقال انبئونى على ثم عرضهم الضمير فيه اى الضمير المنصوب فى عرضهم لكونه ضمير العقلاء لا يصح رجوعه الى الاسماء للمسميات المدلول عليها ضمنا بقوله وعلم آدم الاسماء كلها علله بقوله اذ التقدير اى تقدير الاسماء اسماء المسميات فحذف المضاف اليه لدلالة المضاف وهو الاسماء عليه لظهور ان الاسم لا بد له من مسمى وعوض عنه اللام هذا عند الكوفيين اما عند البصريين فللعهد اى الاشارة الى المضاف اليه كقوله واشتعل الراس اى راسى شيبا فحذف ضمير المتكلم وعوض عنه اللام والدليل على كون اصله راسى ما تقدمه من قوله تعالى وهن العظم منى فيأتى المتكلم فى الموضعين دليل على المراد راسى وحذف للعلم به واتى بلام التعريف قال بعض من تصدى لتحشية الكتاب وما نحن فيه ليس مثل هذا القبيل على انه قد وقع فى بعض الكتب ان من جعل اللام عوضا انما يقول به اذا كان المعوض عنه المضاف اليه ضميرا وههنا لم يقدروه الا اسما ظاهرا فلا يجوز جعل اللام عوضا لا على راى بصرى ولا كوفى ولعل مراد المص انها بدل من الاضافة او انها كالعوض عن المضاف اليه او انها عوض عن تعريف الاضافة **اقول** التشبيه فى قوله كقوله فى مجرد حذف المضاف اليه لوجود الدليل عليه وتعويض اللام عنه لا فى جميع الوجوه وما ذكره بقوله على انه وقع فى بعض الكتب الخ تخصيص من غير مخصص غاية ما فى الباب ما ذكر كثير الوقوع لان العرض علة لقوله الضمير فيه اى عرض المسميات للسؤال عن اسماء المعروضات اى الذوات المعروضة على الملائكة حيث قال انبئونى باسماء هؤلاء فلو كان العرض للسؤال عن نفس المعروضات لقيل انبئونى بهؤلاء

ليكون المعروض نفس الاسماء فلما لم يقل علم خلاف ذلك فلا يكون المعروض نفس الاسماء والا يلزم ان يسأل عن الاسماء فوجب ان يكون ضمير عرضهم للمسميات المدلول عليها ضمنا بسبب اسما ان اريد به اى بلفظ الاسماء الالفاظ اى الموضوعة يعنى المعنى العرفى فان عدم كون المعروض نفس الاسماء ح فى غاية الظهور وكون الاسم نفس المسمى ليس بظاهر وقدم تفصيله فى مباحث البسملة والمراد به اى بالمعروض المسمى ح ذوات الاشياء ان اريد بالاسم ما هو باعتبار الاشتقاق لان الاسم اذا كان بمعنى العلامة للشئ وبمعنى الذى يرفع الشئ الى الذهن يكون المسمى هو ذات الشئ المدلول عليه بالعلامة او مدلولات الالفاظ ان اريد به المعنى العرفى اى اللفظ الموضوع له وتذكيره اى الضمير راجع الى الضمير اى ايراد الضمير ضمير المذكر حيث لم يقل عرضهن او عرضها لنظر رجوعه الى المسميات لتغليب ما اشتمل عليه من العقلاء من الانس والجن والملائكة اذ العقلاء وغير العقلاء اذا اجتمعا يغلب العقلاء على غيرهم كما يعبر عن الذكور والاناث بلفظ الذكور وقرئ عرضهن وعرضها على معنى عرض مسمياتهن او مسمياتها هكذا وقعت العبارة فى الكشاف ايضا قال المحشى قال الشارح النحرير فانما لم يجعل الضمير للمسميات المحذوفة من قوله وعلم الاسماء لان اعتبار ذلك الحذف انما كان لاجل ضمير عرضهم واما على تقدير عرضها او عرضهن فيصح عود الضمير الى الاسماء فلا يعتبر حذف المسميات ثمة مضافا اليه بل ههنا مضاف اليه لا يكون نزع الخف قبل الوصول الى الماء فلما علم ثم قال المحشى ما ذكره صحيح فى ضمير عرضها دون عرضهن اذ لا فرق بينه وبين عرضهم فى عدم جواز الرجوع الى الاسماء لانه ضمير جمع المؤنث والاسماء ليس كذلك فلا بد من رجوعه الى المسميات فيعتبر بالضرورة حذف المسميات ثمة مضافا اليه لا ههنا مضافا فانه نزع للخف بعد الوصول الى الماء **اقول** الجمع اربعة اقسام اما جمع العقلاء اى مفرده مذكر يعقل نحو مسلمون واما مذكر لا يعقل كالايام واما مفرده مؤنث يعقل كالنسوة واما مؤنث لا يعقل كالدور فالضمير الراجع الى الاول انما يكون ضمير الجمع واما الثلثة الباقية فيجوز ان يكون ضميرها الواحد المؤنث الغايب للتأويل بالجماعة وان يكون ضمير الجمع المؤنث لكونها جمع غير العاقلين وما نحن فيه من قبيل القسم الثانى من الجموع وقد صرح بعض شراح الكافية بما ذكرناه وكفاك شاهدا على صحته قولهم الايام مضت ومضين فلا تغفل وقد غفل عنه المحشى الفاضل حتى اعترض على من هو افضل منه فتامل **فقال انبئونى** يا ملائكتى **باسماء هؤلاء** يعنى اسماء تلك الاشياء تبكيت اى الزام واسكات لهم اى للملائكة هنا جواب عما يقال من ان الله تعالى كان عالما بعجزهم وانهم سيقولون لا علم لنا فلم استنباهم بقوله انبئونى الخ وليس هذا الا تكليف ما لا يطاق وهو وان جاز عقلا عند الاشاعرة لكنه غير واقع بالنص وتقرير الجواب ان هذا القول ليس للاستنباء حقيقة بل لبيان افضلية آدم واحقيته بالخلافة بطريق الالزام فان صيغة الامر قد يكون للتعجيز نحو قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله ولولا ان العلم افضل من العمل لم يبكت الله تعالى الملائكة بالعلم حين عرضوا العمل بقولهم نحن نسبح بحمدك ونقدس لك والتفصيل فى تفضيل العلم مذكور فى التفسير الكبير وتنبيه على ان عجزهم من امر الخلافة على ما بقوله فان التصرف فى الامور والتدبير فى المصالح والمهمات واقامة المعدلة بين العباد قبل تحقق المعرفة للامور التى لا بد منها فى اقامة وظيفة الخلافة وهى معرفة ذوات الاشياء وخواصها وافعالها على ما سبق والوقوف على مراتب الاستعدادات للعباد وغيرهم وقدر الحقوق الجارية بين هؤلاء محال جدا قال المولى لطف الله ابن مجيد كلامه هنا يقتضى ان يكون المراد بالاسماء المسميات وحقايق الاشياء وخواصها ولوازمها وان التعليم انما تعلق لا بالاسماء لان ما ذكره من الامور ليست باسماء بل مسميات الاسماء وحقايق الاشياء وما يختص بها فاخر كلامه ينافى اوله اذ قد اختار اولا ان المراد الاسماء المسميات حيث قال لان العرض للسؤال عن اسماء المعروضات ويعلم من ذلك ان المعلم الاسماء لا المسميات واختيار الاسماء ينافى ايضا ما دل عليه قوله خلقه مستعدا لادراك انواع المدركات الخ فان المفهوم من ذلك ان المعلم المسميات والاسماء جميعا لا الاسماء وحدها **اقول** ما ذكره القائل باسره يندفع بما ذكرنا سابقا من قولنا ومعنى الاية علمه اسماء المسميات وحقايقها ومنافعها الى قولنا فيتناولها عموم الاسماء فتذكر ثم تامل وليس بتكليف عطف على تبكيت رد على من زعم ان التكليف بما لا يطاق جائز متمسكا بهذه الاية ليكون من باب التكليف بالمحال يعنى ان الامر فى انبئونى امر تبكيت وتعجيز لا امر تكليف حتى يكون من قبيل التكليف بالمحال قال بعض المتاخرين لا لانه من باب التكليف لانه معلق بل لان التعليق لا يناسب التكليف فليس بتكليف **اقول** هذا انما يفيد لما ذكره المص باراد التعليل فلا يخالفه والانباء اخبار اى التلفظ بالجملة الخبرية فيه اعلام اى افادة المخاطب نفس الحكم الذى هو وقوع النسبة كما فى نحو زيد قائم لمن لا يعرف انه قائم ولذلك يجرى اى يستعمل كل واحد منهما اى تارة بمعنى الاخبار وتارة بمعنى الاعلام فهو اخص من كل واحد منهما فان كل انباء اخبار واعلام وليس كل اخبار انباء لعدم وروده على قصد الاعلام فان المتلفظ بالجملة الخبرية قد يقصد بكلامه اغراضا اخر سوى الاعلام وايضا ليس كل اعلام انباء لعدم كونه اخبارا فان المتكلم بكلام انشائى معلم وليس بمخبر

وعلم منه ان كل واحد من الاخبار والاعلام اعم من الآخر لاجتماعهما في الاخبار على وجه الاعلام و وجود الاخبار بدون الاعلام في المتحير تحورت انى وضعتها
انثى ووجود الاعلام بدون الاخبار فيمن تكلم بالانشاء وينبغي ان يكون الانباء هنا في قوله تعالى انبئوني من قبيل الاخبار المجرد كما ان الاعلام في قوله
تعالى فهو مجاز من قبيل ذكر الكل وارادة الجزء واما في قوله تعالى فلما انبأهم باسمائهم فحقيقة فان قيل لم لا يجوز ان يكون لفظا مشتركا بين الكل والجزء قلنا
لما تقرر عندهم من ان المجاز اولى من المشترك لاحتياج المشترك في جميع استعمالاته الى القرينة ان كنتم صادقين جزاء الشرط في مثله محذوف لدلالة ما قبله عليه
تقديره ان كنتم صادقين فيما زعمتم فانبئوني باسماء هؤلاء وفي كلام المصنف اشارة الى وجه ارتباط الجزاء المحذوف بالشرط المذكور حيث قال في زعمكم انكم
احقاء بالخلافة الاولى ان يقال الاحقاء معرفا باللام لافادة الحصر المقصود في المقام لعصمتكم يعني ان كنتم صادقين في زعمكم انكم الاحقاء بالخلافة
من آدم لعصمتكم دونه فاظهروا فيكم ما به يستحق الخلافة لينظر مساواتكم اياه في ذلك وترجحكم عليه بعصمتكم او ان خلقهم واستخلافهم عطف على قوله انكم وهذه
صفتهم حالية معترضة بين اسم ان وخبرها لا يليق بالحكيم خبران وجه ارتباط الجزاء بالشرط حينئذ ان قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء امر تعجيز وتبكيت يظهر به
فضل بني آدم على الملائكة فضلا راجحا على ما فيه من المفاسد بحيث لا عبرة بها في جنبه ومعلوم خلق ما يغلب خيره حكمة بالغة لائقة بالحكيم لما تقرر من ان
ترك الخير الكثير لاجل شر القليل شر كثير قال بعض المتاخرين فان قلت اليس زعمهم المذكور فاسدا متضمنا لتجويزهم صدور ما يخالف الحكمة عن الله تعالى
وشأن الملائكة اعلى من ذلك لانهم عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون قلت الآن فوق الاشكال وقد تقدم منا الاشارة الى وجه الاخلال
بارجاع الزعم المذكور الى ابليس اقول في السؤال والجواب بحث اما في السؤال فلان كون زعمهم فاسدا انما يلزم ان لو قالوا ما قالوا على وجه الاعتراض
بل انما قالوه استغرابا واستفسارا عن الحكمة وقوله لانهم عباد مكرمون الى آخره لما يدل على ان جميعهم متبرؤن عن جميع المعاصي في جميع الازمان كما مر
واما في الجواب فلان المكالمة مع الملائكة جميعا او مع ملائكة الارض جميعا كما مر التفصيل والتعليل تخصيص للزعم بابليس من غير دليل قاطع خلاف الظاهر
لا ينبغي ان يصار اليه فان قيل الملائكة لم يزعموا ما ذكره المصنف لم يعتقدوا ذلك قلنا الزعم لازم كلامهم ولكن ليس على وجه الجزم بل بناء على ظاهر حالهم
وعلى ظاهر حال بني آدم فاستشكلوا خلافة غيرهم وطلبوا الاطلاع على الحكمة الخفية كما مر بيانه فان قيل اذا كان السؤال عن الحكمة ولم يكن منهم
زعم الاولوية فلم التوبيخ والتعجيز وهلا اخبرهم بالحكمة بالرفق قلنا لما استغربوا قول الله تعالى اني خالق في الارض خليفة واستعجبوا منه اجراهم الله تعالى
مجرى الزاعم فان قيل كيف يخفى مثله على الكل فيمكن الكل وبينهم بل على امام الملأ الاعلى جبرئيل عليه السلام قلنا لا دلالة في الكلام صريحا على ان
الاستغراب يصدر من كل فرد من الملائكة ويجوز ذلك لتعلق ارادة الله تعالى به لحكمة يعلمها فان قيل انه تعالى علم آدم الاسماء كلها ولم يعلمها الملائكة فلا يخلو
من ان يكون اعطاهم استعداد للتعلم اولا ولا تبكيت بكل حال اما على الثاني فظاهر واما على الاول فلانه لم يعلمهم قلنا قد مرت الاشارة
الى جوابه ان بنيتهم لبساطتها لم يكن قابلة للاستعداد وامكانه المعلول شرط في التاثير فان قيل قوله تعالى واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض
خليفة يستدعي ان يكونوا عالمين بكلمة ان وانها وضعت لمعنى وضمير المتكلم كذلك وان جاعل بمعنى خالق او بمعنى ما يفيده وان في للظرفية وان
الالف واللام يفيد التعريف وان الارض للغبراء وان الخليفة اسم من يخلف غيره وذلك يشتمل على اقسام الكلمة وفهم ذلك وجوابهم بقولهم اتجعل فيها من يفسد فيها
الخ يشتمل على الاقسام المذكورة وذلك بغير علم غير ممكن قلنا لم يدع احد ان الملائكة لا يعلمون شيئا اصلا بل الكلام في انهم لا يعلمون الاسماء كلها وليس لهم
استعداد الاحاطة بالجميع وفيهم علم بحسب استعدادهم وتعليم الله تعالى اياهم كما يدل عليه قولهم لا علم لنا الا ما علمتنا وقد مر البيان ان هذه المعاولة ان كانت
في العالم المثالي فهي شبيهة للمكالمة الحسية الى آخر ما ذكرناه هناك فان قيل قول الملائكة لا علم لنا الا ما علمتنا يدل على انه تعالى علمهم ايضا قلنا انه تعالى
علم الاسماء كلها وعلمهم بعضها فالحصر المستفاد بحسب المقام والفضل لآدم عم بالنظر الى الاسماء كلها كما لا يخفى وهو جدلي الزعمين وان لم يصرحوا به المراد انه
غير مصرح به لكنه لازم مقالهم الاول لازم لقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك والثاني لازم لقولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء
والتصديق تتمة لقوله وهو وان لم يصرحوا به اشارة الى جواب ما يقال ان الملائكة لم يقولوا الا جملة استفهامية مقيدة بجملة حالية والجملة الانشائية
لا يتطرق اليها التصديق فما وجه قوله تعالى ان كنتم صادقين اقول انما يرد ما يقال اذا كان الجزاء المقدر او ان خلقهم واستخلافهم الخ اما اذا قدر زعمكم
انكم احقاء بالخلافة اذ هذا انما فهم من قول الملائكة ونحن نسبح بحمدك كما عرفت آنفا وهو انشاء كما يتطرق الى الكلام باعتبار منطوقه يتطرق اليه
بعرض ما بفتح الغين المعجمة وكلمة ما الابهامية اي قد يتطرق باعتبار غرض ما يلزم مدلوله من الاخبار بفتح الهمزة وبهذا الاعتبار اي باعتبار هذا الغرض
اللازم لمدلول الكلام يعتري اي يعرض التصديق الانشائيات وكذا التكذيب قالوا ان الملائكة سبحانك تنزيها لك لا علم لنا الا ما علمتنا لما كان
قول الملائكة هذا جملة خبرية لم يقصد بها فائدتها ولا لازمها العلم الله تعالى بهما وجه نظرها الى ما يقتضيه المقام فالمصنف ذكر اربع فوائد اشار الى الاول
بقوله اعتراف بالعجز والقصور عما سئلوا عنه فان قيل كان الظاهر ان يقولوا لا نعلم ذلك قلنا اراد به النفي الخاص بالنفي العام وهو نفي جنس العلم الغير

المعلم

المعلم لهم مبالغة فيه لانه كاثبات الشيء بالبرهان واشار الى الثانية بقوله واشعار ولما كانت الفائدة الثانية مشتملة على امرين ذكر احدهما بقوله
بان سؤالهم كان استفسارا ولم يكن اعتراضا ووجه الاشعار به ان الجهل يقتضي الاستعلام لا الاعتراض ولذا قيل لا ادري نصف العلم وذكر الثاني
بقوله وانه قد بان لهم ما خفي عليهم من فضل الانسان والحكمة في خلقه ووجه الاشعار به انهم اثنوا على الله تعالى بتنزيهه عما لا يليق بشانه الاعلى على ما
علمهم حال خلوهم عن العلوم كلها كما على ان جميع ما عندهم من العلم انما هو بفيضه وكلامهم في قوله تعالى ان كنتم صادقين علموا ان استحقاق الخلافة
انما يكون بالعلم وعلم الانبياء عن الاسماء وان آدم قادر عليه فبان لهم بذلك فضيلته عليهم فلا يرضى ان الجهل كما انه سبب الاستعلام ينافي الاعتراض
واشار الى الثالثة بقوله واظهار لشكر نعمته بما عرفهم اي بتعريفه تعالى اياهم وكشف لهم ما اعتقل عليهم اي انعقد واشتبه عليهم من حال الخليفة ووجه
استحقاقه للخلافة ووجه كونه اظهار الشكر ان التسبيح ثناء الله تعالى بتنزيهه عما لا يليق بعظمة جلاله وذلك شكر لنعمته تعالى واشار الى الرابعة بقوله
ومراعات للادب بتفويض العلم كله اليه بالسلب عن انفسهم فان اعتراف العالم بالجهل من كمال التواضع فاذا عرفت مراد المصنف بالبيان والبرهان فلا يرد
ما توهم ان فضيلة الانسان انما بان لهم بعد ما انبأهم آدم باسمائهم وسبحان مصدر كغفران والمشهور انه اسم بمعنى المصدر كما صرح به في سورة
بني اسرائيل ولا يكاد يستعمل في اللغة الفصيحة الا مضافا الى ما هو مفعول في المعنى او فاعل والظاهر انه هنا مضاف الى المفعول وح ليس
بعلم لان العلم لا يضاف هكذا قيل وفيه بحث لان العلم قد يضاف والحق ان الاضافة لا تنافي العلمية كحاتم طي منصوب باضمار فعله الواجب حذفه
كمعاذ الله فمعنى سبحان الله اسبح تسبيحا بمعنى انزه تنزيها الا بمعنى اقول سبحان الله وعن ابي العباس براءته عن السوء براءة وقد اجري علما للتسبيح
بمعنى التنزيه على الشذوذ اذا انقطع عن الاضافة كما صرح به في سورة بني اسرائيل ويمنع عن الصرف للعلمية والالف والنون المزيدة في قوله الاعشى
سبحان من علقمة الفاخر وقد جعل علما للجنس التسبيح كاسامة علم لجنس الاسد اول الشعر قد قلت لما جاءني فخره والدليل على انه علم التسبيح
انه لو لم يكن على الوجب صرفه لان الالف والنون في غير الصفات انما تمنع مع العلمية العرب تقول سبحان من كذا اذا تعجب منه اي التعجب عنه
اذ يتعجب وكيف يتعجب والحال ان كل ما به من النعم وسائر الفضائل فهو من عند الله فحقه ان يستغرق اوقاته في شكر المنعم وتصدير الكلام به اعتذار عن الاستفسار
الاستفسار والجهل بحقيقة الحال فكانهم قالوا ننزهك تنزيها عن ان يكون فعلك عبثا وخاليا عن الحكمة وانما استغربنا لشمول الحكمة بعد الحول
جهلنا ولذلك اي لكون افتتاح الكلام به اي بلفظ سبحان للاعتذار عما صدر عمن قال ذلك جعل مفتاح التوبة اي افتتح به التوبة دلالة على ان
الاقدام على الذنب لا يصدر عن عاقل مع علمه بانه ذنب وان الذنب الذي صدر عنه انما صدر عنه عن جهل فيتوب ويعتذر من صدوره
عن جهل كانه جعل الجهل عذرا كما هو الخطأ والنسيان فقال موسى صلوات الله عليه وسلامه سبحانك تبت اليك من سؤال رؤيتك فكانه
قال انزهك عن ان ترى في الدنيا بالبصر وقال يونس عليه السلام سبحانك اني كنت من الظالمين للنفس بالمبادرة الى المهاجرة قبل ان يؤذن
لي بها فكانه قال انزهك عن ان يعجزك شيء فان قيل ما صدر من موسى ويونس عليهما السلام ليس بذنب صريح يحتاج الى التوبة قلنا انهما عدا
عدم التفويض اليه تعالى ذنبا محتاجا الى التوبة على ما هو طريق المقربين واعلم ان لفظ سبحان قد يصدر به الكلام لتنزيه المضاف اليه عن
العجز عما ذكر بعده كما في قوله سبحان الذي اسرى بعبده ليلا انك انت العليم اي كامل العلم وشامله الذي لا يخفى عليه خافية قال المحشي هذا استعارة
من صيغة الصفة المشبهة اقول بل من بناء المبالغة اذ اعتبار العليم صفة مشبهة يحتاج الى تنزيل فعله منزلة اللازم كما مر في بسم الله الرحمن الرحيم
والخافية هو الامر الخفي وكونه نكرة واقعة في سياق النفي يفيد العموم والاستغراق اي شيء من الامور الخفية الحكيم له معنيان احدهما القاضي
العدل والآخر المحكم للامور كما يقتضيه العلم كيلا يتطرق اليه الفساد ولذا قال المحكم على صيغة الفاعل لمبدعاته ومصنوعاته التي من جملتها خلق
آدم عليه السلام وجعله خليفة وعلمه الاسماء فالفعيل بمعنى المفعل كالاليم بمعنى المولم والسميع بمعنى المسمع الذي لا يفعل الا ما فيه حكمة بالغة
صفة كاشفة وتفسير لما قبله فظهر ان تفسير الحكيم بقوله المحكم لمبدعاته مناسب للسياق فالعلم مبدأ الحكمة والحكمة منتهى العلم ولا يتم احدهما
بدون الآخر فلهذا جمع بينهما وقدم العليم على الحكيم والتاكيد بان والضمير واللام لحصر العلم والحكمة فيه تعالى نفيه سلبهما عن انفسهم دفع لما سبق من تخائل
الريب انت فصل يفصل بين الخبر والوصف لان الخبر معرفة وذلك اي كون الخبر معرفة وكذا كونه افعل من كذا شرط ضمير الفصل وموضع افادة الفصل
المذكور يفيد بحسب المعنى قصر المسند على المسند اليه كما هو اللائق بالمقام وقيل تاكيد للكاف مع وجود تاكيد للخطاب فيه وهو ضعيف لانه يناسب
المقام كما في قولك مررت بك انت الظاهر انه من قبيل التاكيد اللفظي وان لم يجز مررت بانت اذ هو ضمير مرفوع اذ التابع يسوغ فيه ما
لا يسوغ في المتبوع او رده نظيرا في صورة التعليل ولذلك قال ولذلك جاز يا هذا الرجل ولم يجز يا الرجل لاجتماع اداتي التعريف
وقيل مبتدأ خبره ما بعده وهو ايضا ضعيف لما ذكرنا والجملة خبر ان فمعنى قول الملائكة لا علم لنا الى هنا علمنا ناقص وانت العالم الكامل

للعيب في الافعال وكل الحكمة البالغة في تفضيل آدم فالملائكة لما وصفوا الله تع بالعلم والحكمة نالوا المدحة والعزة ونفى ابليس الحكمة في أمره
السجدة استحق الطرد واللعنة قال اى الله تع حين ظهر عجزهم يا آدم النداء بيا ايها النبي ويا ايها الرسول من خصايص رسولنا صلعم
واما سائر الانبياء فانما نادى باسمايهم نحو يا آدم ويا نوح ويا موسى ويا داود أنبئهم بأسمائهم باسماء المسميات كما مرّ جعل الله تع من لم
يستحسنوا خلقه معلما لهم فيما لا يعلمون ليظهر فضله عليهم اى اعلمهم يعني اخبرهم على وجه يحصل لهم العلم بها بدليل استعماله بالباء فلو اريد
مجرد الاعلام لقيل انبئهم اسمائهم اعلم ان قوله تع قالوا بجعل استيناف اذ لم يكن عاملا فى اذ وقوله تع قال انى اعلم جواب لسؤال الملائكة
وقوله وعلم عطف عليه وقوله قالوا سبحانك استيناف كانه قيل ماذا قالوا بعد عجزهم وقوله قال يا آدم استيناف ايضا كانه قيل فماذا قال
الرب بعد قولهم وقرئ بقلب الهمزة ياء فيهما وبحذفها وكسر الهاء فيهما اى فى القرائتين فلما انباهم بأسمائهم قبلها جملة مقدرة وهى فانباهم
فالفاء المذكورة فصيحة اى انباهم باسمائهم بان سمى كل شئ باسمه وذكر وجه الحكمة والفايدة التى خلق لاجلها واعيد المظهر لايقاع لفظ
الانباء عليه صريحا فلما ظهر فضله عليهم قال تع ألم اقل لكم همزة انكار داخلة على النفى فتفيد الاثبات والتقرير لان نفى النفى اثبات وكذا كل
استفهام دخل على جحد انى اعلم غيب السموات والارض حيث قلت انى اعلم ما لا تعلمون فانه ما لا تعلمون اعم من غيب السموات والارض فالقول
بالعلم بالاعم على وجه الشمول قول بالعلم بالاخص والمراد بغيبهما ما خفى من امورهما مما كان وسيكون واعلم قال بعض المتاخرين عطف على الم اقل
لا على اعلم لانه ما كان مقولا لهم فى قوله انى اعلم ما لا تعلمون اقول انه عطف على اعلم القريب لفظا وكونه مقتضى سوق الكلام لا على الم اقل وما ذكره من التعليل
مدفوع لان الله تع اذا علم ما لا يعلمون فبالطريق الاولى ان يعلم ما يعلمون فيكون من تتمة المقول لهم بالطريق الاولى ما تبدون ما ابديتم وايثار المضارع
لاستحضار صورة ما صدر منهم حال المعاتبة وما كنتم تكتمون قبل اخبارنا بخلق الخليفة فانى عالم بذات الصدور واعلم ان زيادة كنتم للافادة
استمرار الكتمان كما لا يخفى على ذوى الاذهان استحضار لقوله اعلم ما لا تعلمون يعنى ان المطلوب بقوله الم اقل لكم الخ حضور ذلك القول فى اذهان
الملائكة يعنى انه عبارة عنه واشارة اليه لانه بعينه مقول لهم سابقا كما هو المتبادر من ظاهر النظم لكنه جاء به على وجه ابسط من قوله اعلم ما لا تعلمون
بمعنى ان هذا مذكور له بكلام ابسط والفاظ كثيرة لما فيه من تفصيل معلوماته فان قيل يكون قوله تع انى اعلم ما لا تعلمون وما ذكر بعده ابسط منه جوابا عن
استفسار الملائكة عن وجه الحكمة فى استخلاف آدم فكما من احاط علمه بما لا يعلمون اجمالا وتفصيلا يعلم بلا ريب وجه الحكمة فى الاستخلاف المذكور كانه
قيل انى اعلم وجه الحكمة فيه لكن اجمله اولا بناء على ان العباد يجب عليهم ان يعلموا ان افعاله تع كلها حسنة وفصل بعض التفصيل ثانيا ليكون كالبرهان
عليه كما قال ليكون كالحجة عليه لولا انه على شمول علمه تع قيل انما قال ابسط ولم يقل بيان له لان معلومات الله لا نهاية لها وغيب السموات والارض
وما يبدون وما يكتمون لم يكن قطرة من تلك الالاف لكنه نوع بسط لذلك المجمل اقول اذا فسر قوله ابسط بما ذكر لا يكون اشمل فلا يكون كالحجة لان
الابسطية بكثرة الالفاظ وبنوع تفصيل لا يدل على الاشملية بل الاول اشمل كما ههنا كما عرفت آنفا من معلومات الله تع كثيرة فانه تع لما علم ما خفى
عليهم من امور السموات والارض التى من جملتها مصالح الاستخلاف فما ظهر لهم من احوالهم الظاهرة والباطنة علم ما لا يعلمون فان قيل كيف جعل جملة
قوله تع الم اقل لكم الى قوله تع وما كنتم تكتمون استحضارا لقوله اعلم ما لا تعلمون وعبارة عنه ولا يفهم منه الا احاطة علمه تع بما لا يعلمون والمفهوم من
الجملة الثانية احاطة علمه بما خفى عليهم مما ذكر فلا يكون الجملة المذكورة مقولا لهم قلنا وان لم يكن كذلك صريحا لكنها كذلك رمزا كما يفهم حرمة الشتم
والضرب من قوله ولا تقل لهما اف وفيه اى فى قوله الم اقل لكم الخ بعد ما اجابهم اولا باجمال قوله انى اعلم ما لا تعلمون وثانيا بان بين لهم بعض ما خفى لك
بتعليم آدم الاسماء كلها تعريض لمعاتبتهم على ترك الاولى لم يقل فيه معاتبتهم لانهم انما يستحقون المعاتبة اذا كان سؤالهم ذكر على وجه الاعتراض ولم يكن
كذلك بل هو استفسار عن الحكمة وما ذكره الله تع جواب لهم مع التعريض لعتابهم على تركهم الاولى وهو اى الاولى ان يتوقفوا مترصدين مترقبين لان
يبين لهم ما خفى عليهم من مصالح الاستخلاف كانه قيل لهم ما حملكم على الاستعجال والاستفسار وقيل ما تبدون عطف من حيث المعنى على قوله وما
ظهر لهم من احوالهم الظاهرة والباطنة فانه تفسير من حيث المعنى لقوله ما تبدون وما كنتم تكتمون قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها الخ وما كنتم تكتمون استبطانهم
انهم احقاء بالخلافة لما عرفت انه لازم قولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وانه تع لا يخلق افضل منهم ولم يرض به لانه تخصيص للعام
بلا مخصص وقيل ما اظهروا من الطاعة واسر منهم من الملائكة ابليس من المعصية فعلى هذا يكون الخطاب العام فى قوله وما كنتم تكتمون بل فى
جميع الخطابات الواردة فى هذه الايات مجازا كما فى قولهم بنو فلان قتلوا زيدا مع ان القاتل واحد منهم ولم يرض به ايضا للعلة المذكورة ولهذا
نقل الواحد الى الجميع الكثير فى الخطابات المتعددة ومثله انما يفعل حيث قصد التعسف وبه يظهر ضعف ما اختاره بعض المتاخرين كما مر فتامل
والهمزة فى الم اقل للانكار دخلت حرف الجحد وهو لم فافادت الاثبات والتقرير لان نفى النفى اثبات وكذا كل استفهام دخل على جحد كما بينا فى

موضعه اى قوله قلت لكم كالم نشرح لك بمعنى قد شرحنا والتقرير اما بمعنى التثبيت واما بمعنى الحمل على الاقرار واعلم ان هذه الايات اى من قوله
واذ قال ربك انى جاعل فى الارض الى ههنا يستدل المص بها على تسعة احكام اشار الى الاول بقوله تدل على شرف الانسان قال المحشى حيث بشر الله تع
بوجوده وسماه خليفة قبل خلقه اقول ان اريد بالخليفة آدم عليه السلام كما تقدم تقدمه انما يدل على شرفه لا على شرف الانسان مطلقا فالاولى اذ يعلق
بالسبق فى اول الايات انه تعداد لنعمة ثالثة تعم كلهم الناس فان خلق آدم واكرامه وتفضيله على ملائكته بان امر بالسجود له انعام على ذريته
يدل على شرفه واشار الى الثانى بقوله ومزية العلم وفضله على العبادة حيث فضل به آدم على الملائكة العباد واشار الى الثالث بقوله وانه اى العلم
شرط فى الخلافة بل العمدة فيها لما مر من قوله فان التصرف والتدبير الخ ولما قال بعد قوله تع ان كنتم صادقين فى زعمكم انكم احقاء بالخلافة اقول يشعر
ظاهر كلامه ان هذا الشرط اتفاقى وليس كذلك ومن شرطه ان يكون اهلها ومستحقها مجتهدا فى الاصول والفروع لا كونه عالما مطلقا كما فصل فى الكتب الكلامية
واشار الى الرابع بقوله وان التعليم يصح اسناده الى الله تعالى يدل عليه قوله تع وعلم آدم الاسماء وقوله تع لا علم لنا الا ما علمتنا ففى الآية الاولى اسند
الله وفى الثانية اسند الملائكة التعليم اليه وان لم يصح اطلاق المعلم عليه تع لاختصاصه بمن يحترف به اى التعليم قال بعض المتاخرين بدل قوله لاختصاصه
لاشتهاره ثم قال وان لم يكن مختصا به على ما يفصح عنه تلقيب الفارابى بالمعلم الثانى اقول يريد به الاعتراض على المص ولم يدر ان المراد بالاختصاص هو
الاختصاص عند اهل العرف العام اذ المزاولة معتبرة فى اطلاق التعليم والتعلم عند اهل العرف ولا ينقض باطلاقه على شخص بدونه بحسب العرف واشار الى
الخامس بقوله ان اللغات توقيفية بان تكون قد وضعها الله تع اولا ثم جعل سائر العباد واقفين على معانيها بواسطة والاستدلال عليه اى كون
اللغات توقيفية بقوله وعلم آدم الاسماء ووجه الاستدلال ما ذكره بقوله فان الاسماء تدل على الالفاظ بخصوص ان اريد به المعنى العرفى او عموم
ان اريد به المعنى اللغوى كما سبق وتعليمها ظاهر فى القائها على المتعلم مبينا له معانيها دفع لما يقوله المنكرون للتوقيف وهو قولهم ان
المراد بتعليم آدم الهامه اياه ان يضع الاسماء لمعانيها ونظيره قوله تع وعلمناه صنعة لبوس لكم اى الهمناه عمل الدرع فيكون الواضع آدم
لا البارى تع حتى تكون توقيفية وذلك اى التعليم المذكور يستدعى سابقة وضع قبل التعليم والاصل ينفى ان يكون الوضع ممن كان قبل
آدم دفع لما يقولون ايضا ان تعليم الله تع آدم الاسماء لا يقتضى ان يكون الواضع هو الله تع لجواز ان يكون خلقا متقدما على آدم ولما كان ذلك على
خلاف الاصل تعين انه هو الله تع كما قال فيكون اى الوضع من الله قال المولى المعروف بابن تجيد لم لا يجوز ان يكون الوضع ممن سكن الارض قبل آدم
كالجن فانهم كانوا يتحدثون ويتكلم بعضهم مع البعض والتكلم يتوقف على العلم بوضع اللغات والعلم به يستدعى سابقة وضع اقول الجن ادنى حالا
من الملائكة فى الفضائل فاذا عجز الملائكة عن الانباء بها لعدم علمهم بوضعها ايا على معانيها فعدم وضع الجن بالطريق الاولى وتكلمهم لا يقتضى العلم بالاسماء
كلها على انه يحتمل ان يكون تكلمهم كالحان الطيور وتلقيا روحانيا كما ذهب اليه الحكماء فتامل واشار الى السادس بان مفهوم الحكيم زايد على مفهوم
العليم يعنى انه متضمن لمفهوم العليم مع زيادة عليه هو الاتقان والاحكام فالحكيم هو العالم المتيقن والآتى وان لم يكن مفهوم الحكيم زايدا عليه بل كان عينه
لتكرر قوله انت العليم الحكيم اقول فيه مسامحة الاولى ان يقول لتكرر قوله الحكيم بعد قوله العليم ولذا فسر المحشى قوله هذا اى لزم التكرار فيه وعلى تقدير التضمن
لا يلزم بل يكون من قبيل الترقى نعم يلزم ذلك لو عكس على ما سبق تحقيقه فى اوايل الكتاب واشار الى السابع بقوله فان علوم الملائكة وكمالاتهم تقبل الزيادة
يدل عليه قوله فلما انباهم باسمائهم والحكماء منعوا ذلك المراد حكماء الاسلام بدليل تمسكهم بالآية الآتية فى الطبقة الاعلى منهم لا فى السفلى وحملوا عليه
اى على ان علوم الملائكة وكمالاتهم لا تقبل الزيادة قوله تع وما منا الا له مقام معلوم ومعناه ح وما منا احد الا له مرتبة فى العلم والكمال
لا يتجاوزها اقول ان حمل الاية على الاستدلال بها على ما ذكر يلزم ان يستدل بها عليه فى الملائكة جميعا القول المصرح تعبيرها حكاية اعتراف
الملائكة بالعبودية للرد على عبدتهم والمعنى ما منا احد الا له مقام معلوم فى المعرفة والعبادة والانتهاء الى امر الله فى تدبير العالم واشار
الى الثامن بقوله وان آدم افضل من هؤلاء الملائكة لانه اعلم منهم والاعلم افضل لقوله تع هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون اقول
الكلام ههنا فى دلالة الآيات المذكورة ههنا على احكام تسعة فلا وجه للاستدلال على الحكم الثامن بآية خارجة عن الايات المذكورة فالاولى
هو الاستدلال بقوله تع وعلم آدم الاسماء كلها الخ كما استدل به صاحب المواقف حيث قال قوله تع وعلم آدم الاسماء كلها والعالم افضل
من غيره لان الآية سيقت لذلك واشار الى التاسع بقوله وانه تع يعلم الاشياء قبل حدوثها بدليل قوله تع انى جاعل فى الارض خليفة فانه تع اخبر
قبل خلق آدم بايجاده واستخلافه وبدليل قوله تع انى اعلم ما لا تعلمون لان المعدومات الممكنة داخلة فيه وبدليل قوله تع انى اعلم غيب
السموات والارض لتناوله على ما سيحدث وذهب هشام بن الحكم انه تع لا يعلم الجزئية قبل وقوعها والذى يعلمه فى الازل انما هو الماهيات و
الحقايق فما ذهب اليه توهم باطل هكذا قيل اقول مذهب جمهور الفلاسفة كذلك فلا وجه لتخصيص الخلاف على ان الرد انما يتم انه لو دلت الآيات المذكورة

على كون علم الله تع بالجزئيات قبل وقوعها على وجه جزئي فتامل ذكر المحشي فاول البحث كلاما يناسبه لتاخير حيث قال ههنا وجه حسن لا يفهم
من كلام المص غيره وهو ان مقتضى صورة معارضة الملائكة لآدم والمناسب لقوله تع انبئهم باسمائهم ان يقول انبئوه باسماء هؤلاء مكان
مكان انبئوني لكنه تع اختاره ايماء الى انه تع كانه انتصب خصما للملائكة من قبل آدم وفي ذلك من المبالغة في التعظيم لآدم والاعتبار ما لا يخفى على
اولى الاستبصار اقول ههنا كلام احسن لا يفهم من غيره كلام المحشي وغيره وهو انه تع لم يقل لآدم انبئني باسماء هؤلاء اذ لو قال كذلك لاحتمل ان
يعجز آدم عن الجواب لان مقابلة الله تع في الكلام الكثير عسير جدا فذلك محض عناية واعانة من الله تع لآدم ع‍م كما لا يخفى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم
فان قلت لم قال في الاول واذ قال ربك وههنا واذ قلنا قلت لما كان المراد في الاول بيان خلق آدم وترشيحه وتربيته للخلافة الى ان اعترف المحاجون
فيها بعجزهم كان المقام مقام اظهار الربوبية فناسب ان يعبر بالرب ويضاف الى الرسول الذي هو نظير آدم في هذا المعنى عليهما الصلوة
والسلام ولما كان المراد في الثاني بيان امره للملائكة وطلب طاعتهم له كان المقام مقام تعظيم الامر فناسب ان يعبر بضمير الجمع المسمى بضمير الواحد
المطاع لما انباهم اي آدم الملائكة بالاسماء وعلمهم ما لم يعلموا امرهم اي الله تعالى الملائكة بالسجود له اي لآدم اعترافا هذا مع عطف عليه من قوله
اداء واعتذارا علة للسجود بفضله ودرجته متعلق بقوله اعترافا واداء لحقه اي لحق تعليمه اياهم ما لم يعلموا ولحق آدم من جهة التعليم اذ علمهم
ما لم يعلموا فثبت عليهم حق المعلمية واعتذارا عما قالوا فيه من الافساد والدماء قيل اختار كون الامر بالسجود واقعا بعد ان علم الاسماء والظهر فضله
عليهم كما يدل عليه سوق النظم اقول اذا اعتبر سوق النظم يلزم ان يكون قصة آدم قصة واحدة بعضها مرتب على بعض فيكون العبرة والحصة
الماخوذة منها واحدة واما اذا لم يعتبر السوق بان ذكرت القصة تارة من آخرها وتارة من اوسطها فتكون القصة الواحدة قصصا متعددة
منبهة على عبر وحصص كثيرة وعادة الله تع في حكاية الامور الماضية ترك الترتيب ليؤخذ في كل بعض من القصة عبرة وحصة كما يصرح
به المص في قصة البقرة فعلى هذه العادة ليست قصة آدم محكية على الترتيب فالامر بالسجدة واقع قبل التعليم ولكن غير الترتيب
في الذكر حيث قدم ذكر الخلق والتعليم على ذكر الامر بالسجدة ليعد ذلك نعمة مستقلة كما قال في اولها نعمة ثالثة ولان له شدة ارتباط
برد دعوى الملائكة كما مر واخر ذكر الامر بالسجدة ليعد ذلك نعمة رابعة على ان دلالة سوق النظم ليست بدلالة وضعية ودلالة الفاء
على التعقيب دلالة وضعية معتبرة في العلوم وقيل امرهم به اي بالسجود قبل ان يسوي خلقه لقوله تع فاذا سويته ونفخت فيه من روحي
فقعوا له ساجدين وقع له اي لآدم ساجدين فالامر للملائكة امتحانا لهم وهذا وما عطف عليه علة لقوله امرهم به اي كانه تجربة على السجود
الملائكة كلهم او باي ابليس من بينهم كما هو ثابت في علم الازلي واظهارا لفضله يعني ان الامر بالسجود لآدم ع‍م ليس للفضيلة الانباء بل لامر آخر
وهو امتحان الملائكة واظهار كونه مكرما عند الله تع وظاهر هذه الاية يدل على انه ع‍م كما صار حيا صار مسجودا لان الفاء في قوله فقعوا للتعقيب
وعلى هذا التقدير يكون تعليم الاسماء ومناظرته مع الملائكة في ذكر بعد ان صار مسجود الملائكة قال المحشي لعل الوجه في عدم ارتضاء المص اياه ما
ذكر في كتب الاصول مع منع دلالة الفاء الجزائية على لزوم تعقيب مضمون الجزاء المضمون الشرط من غير تراخ للقطع بانه لا دلالة في قوله تع اذا نودي
للصلوة الاية على انه يجب السعي عقيب النداء اقول الاصل في الفاء التعقيب كما قال الزمخشري في المفصل في الفاء وثم وحتى تقتضي الترتيب الا ان
الفاء يوجب وجود الثاني بعد الاول بغير مهلة وثم يوجبه بمهلة وما ذكر في كتب الاصول لا ينافي كون الاصل التعقيب لان ما ذكر فيها منع
لزوم التعقيب وهو في الحقيقة منع كلية هذا الاصل لمانع عن التعقيب لا مانع عنه في هذه الاية وقوله للقطع بانه لا دلالة في قوله تع اذا نودي للصلوة
الخ ممنوع لان الاصح ان المراد بالنداء الاذان للخطبة وبالذكر هو الخطبة ولا شك في وجوب السعي عقيب النداء ولو اريد بالتعقيب وجود الثاني بعد
وجود الاول من غير ان يتخلل بينهما اجنبي منهما وان كان بينهما ازمنة متطاولة ينبغي ان يدخل بين تسوية خلق آدم والسجدة شئ اجنبي منهما
فيلزم تقدم السجدة على التعليم فالحاصل ان ما اختاره المص ههنا غير مختار عند المص فان قيل هذا الكلام اي قوله تع واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم
تنجيز فكيف يراد به التعليق الذي في قوله تع فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين قلنا يجوز نقل الامر التعليقي الى صورة التنجيز
اعتبار الحاصل من الاية المذكورة والعاطف اي الواو عطف الظرف وهو اذ المذكور ههنا على الظرف السابق وهو اذ المذكور في قوله تع
واذ قال ربك ان نصبته اي الظرف السابق بمضمر اعني بد اذ خلقكم او اذكر على ما اختاره والا اي وان لم تنصبه بمضمر بل قالوا عطفه اي العاطف
الظرف اللاحق بما اي مع ما يقدر عاملا فيه وهو اذكر على الجملة المتقدمة وهي قالوا اتجعل فيها كانت بين الجملتين ما يمنع العطف من كون احديهما
خبرا والاخرى انشاء اضرب عنه بقوله بل القصة باسرها على الاخرى ولا يضر الاختلاف وهي نعمة رابعة من النعم العامة عدها عليهم وقد ابتدأ
بتعدادها بقوله وكيف تكفرون والسجود في الاصل اي اللغة تذلل اي اظهار الذلة والخشوع قال بعض المتأخرين اعتبار التذلل في مفهوم العرفي

دون

دون اللغوي وقد جاء في مثل اسجد من جهد وليس في سجوده تذلل اقول اعتبار التذلل في مفهومه اللغوي كما يفصح عنه قول الجوهري
سجد خضع ومنه سجود الصلوة وعدم اعتبار التذلل في مفهومه العرفي كما في المثل المذكور والقائل عكس الامر في الفهم مع تحامق اي انحناء
وانخفاض قال الشاعر ترى الاكم فيه سجدا للحوافر اوله بجمع تضل البلق في حجراته اراد بالجمع جماعة الناس تضل تغيب في البلق جمع الابلق
وهو فرس في لونه سواد وبياض والحجرات بالفتحات جمع حجرة بالفتح والسكون بمعنى ناحية الدار والاكم بضمتين جمع اكام ككتب جمع كتاب
وانما سكن الكاف للضرورة وهي جمع اكم كجبل وجبال وهي جمع اكمة وهي الجبل الصغير وضمير فيه وحجراته للجمع المذكور وسجدا جمع ساجد بمعنى
خاضع يصف الشاعر جماعة الفرسان بالكثرة بحيث يغيب فيهم الافراس البلق التي من شانها الظهور والاشتهار ويصفهم ايضا بسرعة
السير وشدته بحيث يجعل الجبال الصغار مذللة للحوافر متهورة تحتها حتى كانها اذا رات الحوافر يسجدون لها وقال يعني اعرابيا من بني اسد
وقلن له اسجد لليلى فاسجدا يعني انهن قلن للبعير طاطئ راسك لليلى لتركب عليك فطاطا البعير لتحميله والمستتر في الفعلين بعده البعير والالف
في فاسجدا للاشباع اي فاطاطا راسه يقال اسجد اذا اخضعها وفي الشرع وضع الجبهة على الارض على قصد العبادة قال بعض المتاخرين ولا يلزم
ان يكون على قصد العبادة فان صلوة المرائي صلوة حقيقة وليست على قصد العبادة اقول ما ذكره المص اصل الوضع الشرعي يعني ان اهل الشرع
وضعوه لوضع الجبهة على الارض على قصد العبادة فالتعريف بحسب اصل وضع اهل الشرع على انا لا نم ان المرائي لا يقصد العبادة اذ الاخلاص
افراد الحق بالعبادة والرياء تشريك الحق بالغير في العبادة والمامور به اي السجود الذي امر به الملائكة اما المعنى الشرعي فالمسجود له بالحقيقة هو الله تع
دون غيره لانه كفر ولم يكن مشروعا في شريعة قط فكيف يكون مامورا به وجعل آدم قبلة لسجودهم كما جعل الكعبة قبلة لسجودنا تفخيما لشانه
على كونه قبلة قال بعض المتاخرين وكون السجود لله تع على ان يكون آدم ع‍م قبلة يرده الى قوله تع نقلا عن ابليس ءاسجد لمن خلقت طينا
لان الاعتراض بكونه طينا انما يتجه ان لو كان مسجودا في الحقيقة لا قبلة للسجدة كالكعبة شرفها الله تع اقول ان ابليس لم يقبل تفخيم شان آدم ع‍م
ولو باعتبار كونه قبلة ولذا قال كذلك فلا يرد ذلك القول ويستحب التصريح به في كلام المص بعد اسطر فتامل او سببا اي جعل سببا لوجوبه كالوقت
لوجوب الصلوة والبيت لوجوب الحج ثم بين وجه كونه قبلة لسجودهم او سببا لوجوبه بقوله وكانه تع لما خلقه بحيث يكون انموذجا روي عن
القاموس انموذج بفتح النون مثال والانموذج لحن للمبدعات كلها اي ما سوى ذات الله تع وصفاته من الموجودات بل الموجودات باسرها
الداخلة فيها صفات الله تع فان صفات الانسان من الحيوة والعلم والقدرة ونحو ذلك انموذج لصفاته تع ولذا اول بعضهم الصورة في قوله ع‍م
خلق الله آدم على صورته بالصفة ونسخة عطف على قوله انموذجا كعطف تفسير لما في العالم الروحاني والجسماني بسبب تركبه من الروح
والبدن ومعنى كونه نسخة للعوالم الروحانية والجسمانية هو ان كل جنس يوجد فيها من الجواهر والاعراض فهو موجود في آدم فيكون جامعا لجميع
الخواص والكمالات المترتبة عليها قيل ما ذكره المص يتوقف على وجود المجردات ولم يقل به اكثر اهل الحق اقول يريد المص تفسير الكلام وتحقيق المرام على
المذاهب ليعم نفعه كما به وهذا به في مواضع كثيرة فلا تغفل عما ذكرناه وذريعة اي وسيلة للملائكة الى استيفاء ما قدر لهم من الكمالات اي
العلمية حيث تعلموا منه اسماء المسميات بان انباهم اقول هذا على ما اختاره من ان امر السجود بعد الانباء ووصلة اي وخلقه بحيث يكون
وصلة الى ظهور ما تباينوا فيه من المراتب والدرجات اي المراتب العلمية والدرجات العرفانية التي حصلت المباينة بينهم وبين آدم فيها
بان كانت موجودة في آدم ومفقودة فيهم امرهم جواب لما تذللا لما راوا فيه من عظيم قدرته وباهر آياته علة للسجود وناظر الى قوله خلقه بحيث
يكون انموذجا ونسخة وشكرا لما انعم عليهم بواسطته علة ثانية له وناظر الى قوله خلقه بحيث يكون ذريعة ووصلة حاصل الكلام ان خلقه لما كان
نعمة عظيمة لهم اذ بوجوده نالوا الى ما قدر لهم فامروا بالسجود متجهين جهة سبب نعمتهم فاللام يعني اذا اريد بالسجود معناه الشرعي
وجعل آدم قبلة للسجود فاللام فيه اي لآدم كاللام في قول حسان يريد انه بمعنى الى اليس اول من صلى لقبلتكم اي الى قبلتكم واعرف الناس
بالقران والسنن فالمعنى اسجدوا الى آدم اي متوجها اليه او اللام في لآدم اذا جعل سببا لوجوبه كاللام في قوله تع اقم الصلوة لدلوك الشمس اي
لزوالها فانها فيه للتعليل او التاقيت فالمعنى اسجدوا لاجل آدم او لوجوده واما المعنى اللغوي عطف على قوله اما المعنى الشرعي وهو
التواضع لآدم مع التطامن والانحناء كما سبق تحية وتعظيما له قال المحشي المتبادر منه ان لا يكون سجودهم لآدم بوضع جباههم
بل بمجرد الانحناء للتعظيم كما هو العادة في هذا الزمان وقد ذهب اليه بعضهم لكن ينبغي ان يكون مراده وضع الجبهة بلا قصد العبادة ليكون
من جزئيات المعنى اللغوي بقرينة قوله كسجود اخوة يوسف له فانه كان بوضع الجباه اقول فيه قصور فان الضمير في قوله تع وخروا له سجدا راجع
الى ابويه واخوته لا الى اخوته فقط فان قيل كيف جاز السجود لغير الله ولو جاز كان يعقوب احق ان يسجد له يوسف قلنا ان السجود

ويسكن

آدم ع‍م

في سورة يوسف

تفتازاني صاحب الكشف احسن قال ابوا يوسف واخوته

كان عندهم تحية كالقيام للمصافحة وتقبيل اليد ولم يزل تحية الناس كذلك حتى جاء الاسلام فصار بدله المصافحة اقول ظاهر كلام المص والمحشي
يدل على ان السجود ليوسف بوضع الجباه بلا خلاف وليس كذلك ومن اراد التفصيل فليطالع تفسير سورة يوسف كتابا مستقلا
قال الامام القرطبي اختلف الناس في كيفية سجود الملائكة لآدم بعد اتفاقهم على انه لم يكن سجود عبادة فقال الجمهور كان امرا بوضع
الجباه على الارض كالسجود المعتاد في الصلوة لانه الظاهر من السجود في العرف والشرع لكنه كان تكريما لآدم وطاعة لله تعالى وكان آدم
لهم كالقبلة لنا وقال قوم لم يكن بوضع الجباه بل كان التذلل والانقياد ثم اختلف الجمهور فقيل كان ذلك السجود خاصا بآدم عليه السلام فلم
يجز لغيره من بنيه وقيل كان جائزا بعده الى زمان يعقوب عم لقوله تعالى ورفع ابويه على العرش وخروا له سجدا وكان آخر ما ابيح من السجود
للمخلوق ثم قال والذي عليه الاكثر انه كان مباحا الى عصر رسول الله عم او لتذلل عطف على قوله التواضع والانقياد بالسعي في تحصيل ما
ينوط بتعلق به معاشهم اي معاش آدم وبنيه كانقياد من وكل بالاجرام العالية بالسعي في تحريكاتها لمصالح وكانقياد من وكل بتحريك
الرياح وسوق السحب وانزال الامطار وغيرها ويتم به كمالهم وهم المرادون بقوله تعالى والمدبرات امرا والكلام مبتدأ في ان المامورين بالسجود
الملائكة كلهم او طايفة منهم كملائكة الارض مما سبق خبره ويريد به قوله والمقول لهم الملائكة كلهم الى فسجدوا الكلام في ارجاع الضمير ملبوق
الا ابليس اسم اعجمي غير منصرف للعجمة والتعريف ليس بمشتق من الابلاس كما مر ابى قال المحشي قال ابو البقاء ابى في موضع نصب على الحال
من ابليس تقديره ترك السجود كارها له واستكبر عطف عليه او اعرابه كاعرابه اي مستكبرا وكان من الكافرين مستانف ويجوز ان يكون في موضع
الحال ايضا ثم قال الاحسن ان ابى تذييل على ما قبله للتاكيد اما على قول من يجعل الاستثناء من الاثبات نفيا ومن النفي اثباتا فظاهر واما على
قول من يجعله تكلما بالباقي بعد الثنيا فبطريق الاشارة او بيان الضرورة كما قالوا في كلمة التوحيد وقوله واستكبر ايضا تذييل يفيد مع التا
تعليل الاباء به كما اشار اليه بقوله امتنع عما امر به استكبارا وقوله وكان من الكافرين تذييل يفيد مع التاكيد تعليل الاباء والاستكبار به
كما اشار اليه صاحب الكشاف بقوله فلذلك ابى واستكبر لقوله تعالى وكان من الجن ففسق عن امر ربه فان الفاء في ففسق تنبئ عن خروجه عن
الطاعة وانقياد امر السجود كان بسبب كونه من جنس الجن اي من كفرتهم قال بعض من يتصدى لتحشية الكتاب ان الاباء امتناع باختيار
فيكون اخص مطلقا من الامتناع فكل اباء امتناع وليس كل امتناع اباء فالظاهر على هذا ان يكون قوله تعالى ابى استينافا فانه تعالى لما استثنى
ابليس من الساجدين كان مظنة ان يسال ويقال هل له عذر في ترك السجود فاجيب بانه ليس له عذر في ذلك بل تركه مع القدرة عليه وقوله واستكبر
لما كان معطوفا عليه كان ايضا استينافا جوابا لما يقال ما حمله على تركه بلا عذر واشار المص اليه بقوله استكبارا حيث جعل الاستكبار
علة للاباء وهذا التقدير تصوير لحاصل المعنى فان صورة النظم تمنع ان يكون قوله واستكبر استينافا عن قوله ابى لكونه معطوفا عليه
والجملة الاستينافية لا تعطف على سابقها فمقتضى النظم ان يكون المعطوفة مع المعطوف عليه استينافين وكذا الكلام في قوله وكان
من الكافرين اقول في كلام الكل كلام اما في كلام ابي البقاء فانه اختار كون جملة وكان من الكافرين مستأنفا والحال ان الجملة الاستينافية لا تعطف
واما في كلام المحشي فانه حمل اعراب كلام الله تعالى على الامر النادر وعده احسن وليس فيه حسن فضلا عن ان يكون احسن فالاحسن ان يكون
ابى استينافا واستكبر عطفا عليه لبيان علة الاباء وكان من الكافرين تذييلا وجملة معترضة للتعليل واما في كلام من تصدى لتحشية الكتاب
فانه جعل تصوير حاصل المعنى وجه الاعراب اللفظي لا وجه ايضا فان تصوير حاصل المعنى باعتبار جهة المعنى وبيان الاعراب باعتبار جهة اللفظ
وجوز ان يكون الجمل المتعددة المعطوف بعضها على بعض استينافا ولم يسمع مثل هذا من احد فتامل من ان يتخذه وصلة في عبادة
ربه متعلق بقوله استكبارا مبني على ان يكون المامور به السجود بالمعنى الشرعي ويكون آدم قبلة او سببا فانه على التقديرين يكون وصلة
لعبادة الرب فاستكبر ابليس ان يتخذ آدم وسيلة في عبادة ربه او يعظمه ويتلقاه بالتحية مبني على ان يكون المامور به المحتمل الاول
من معنى اللغوي للسجود او يخدمه ويسعى فيما فيه خيره وصلاحه اي فيما هو نافع لآدم مبني على ان يكون المامور به المحتمل الثاني منه والاباء
امتناع باختيار لا باضطرار والتكبر ان يرى الرجل نفسه اكبر من غيره وهو مذموم وان كان من الاكبر في الواقع والاستكبار طلب ذلك بالتشبع
اي التزين بما ليس عنده وبالباطل اقول هذا خلاف ما ذكر في الصحاح والتكبر والاستكبار التعظم وكان من الكافرين اي في علم الله تعالى دون ظاهر
الحال كيف وقد روي انه عبد الله تعالى ثمانين الف سنة واعطي الرياسة والخزانة في الجنة وظاهر انه بيان في ظهور الكفر فان قيل لفظ كان يقتضي
السبق على الاباء والاستكبار قلنا هذا السبق الذي يقتضيه لفظ كان هو السبق في علم الله تعالى بانه يكفر لا سبق المعلوم فان قيل اليس يلزم تكليف المحال
قلنا لا لان امكان المامور به ووجود اختيار المامور كاف في صحة التكاليف قيل يحتمل ان يكون ابليس احدا من كفرة الجن فمعنى قوله تعالى وكان

منن

من الكافرين انه كان اصله من كفرة الجن على ما افصح عنه قوله تعالى كان من الجن ففسق عن امر ربه ويدل عليه من التبعيضية او صار منهم باستقباح
امر الله تعالى متعلق بصار اي باباء ابليس وانكاره اي رده كفر فكيف استقباحه بالسجود متعلق بامر الله تعالى لآدم عم اي تحوله وانقلب حاله الى الكفر
بسبب استقباحه اعتقادا بانه افضل منه تعليل لاستقباحه والافضل لا يحسن ان يؤمر بالتخضع للمفضول والتوسل به عطف على التخضع كما
اشعر به قوله قول ابليس انا خير منه جوابا لقوله تعالى ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي استكبرت ام كنت من العالين اقول قوله اعتقادا الى
هنا لا يحتاج اليه شيء في افادة المراد كما لا يخفى واعلم انه كان في قوله تعالى وكان من الكافرين ان كان للمضي المحض يراد بكونه ابليس من
الكافرين كونه كذلك في علم الله الازلي فعلى هذا صنع الجملة تذييل لبيان علة ما تضمنته الجملة المتقدمة من الاباء والاستكبار واما بمعنى صار فيكون
هذه الجملة المتقدمة من الاباء تذييلا لبيان كفر ابليس معللا بابائه واستكباره عن سجود آدم واذا وردت هذه الجملة بطريق التذييل لا يجب دخول الفاء
التفريعية بلا لحسن اقول فلا يرد ما قال بعض المتاخرين ولو كان المعنى هذا القبيل فكان من الكافرين فتامل حكي في بعض الكتب كلام وقع على شكل مناظرة
بين ابليس وبين الملائكة بعد الامر بالسجود قال ابليس للملائكة اني اسلم ان لي الها وهو خالقي وموجدي وهو خالق الخلق لكن لي على حكمته
اسولة سبعة الاول ما الحكمة في الخلق لا سيما كان عالما بان الكافر لا يستوجب عند خلقه الا الالم الثاني ما الفايدة في التكليف مع انه لا يعود
اليه منه نفع ولا ضر وكل ما يعود الى المكلفين فهو قادر على تحصيله لهم من غير واسطة التكليف الثالث هب انه كلفني بمعرفته وطاعته فلما ذا
كلفني السجود لآدم الرابع ثم لما عصيته في ترك السجود لآدم فلم لعنني واوجب عقابي مع انه لا فايدة له ولا لغيره ولي فيه اعظم الضرر الخامس
ثم لما فعل ذلك فلم مكنني من الدخول في الجنة ووسوسة آدم السادس ثم لما فعل ذلك فلم سلطني على اولاده ومكنني من اغوائهم واضلالهم
السابع ثم لما استمهلته المدة الطويلة في ذلك فلم امهلني ومعلوم ان العالم لو كان خاليا من الشر لكان خيرا فاوحى الله تعالى اليه من سرادقات
الجلال والكبرياء يا ابليس انك ما عرفتني ولو عرفتني لعلمت انه لا اعتراض علي في شيء فاني انا الله لا اله الا انا لا اسأل عما افعل اقول
استصعب العلماء الاعلام • اسولة رئيس اللئام • واكتفوا بظاهر الجواب من العلام • ولابد من التحقيق والاعلام • ليظهر عليه الافحام والالزام
ويحصل للانام تحقيق الكلام • فالتحقيق فيه ان ذات واجب الوجود تعالى متصف بالصفات الكثيرة والاسماء المتضادة نحو الخالق والجبار والغفار
والقهار والعليم والحكم والوهاب والمانع والقابض والباسط والخافض والرافع والمعز والمذل والمقدم والمؤخر والمنتقم والعفو والصبور
والهادي والنافع والضار والرقيب والمجيب وغير ذلك من صفاته العلى واسمائه الحسنى ولابد لكل صفة واسم من مظاهر حتى يظهر آثار كمالاته وبدايع صنايعه
فلولا الخلق ولولا العصاة ولولا ابليس رأس البغاة لم يظهر الاله بالكمالات الغريبة والصنايع العجيبة الى قيام الساعة وساعة القيام والمآل
شعر فلولا الخلق ما كان الوجود • ولولا الكون ما كان الاله • نظيره تشخص لصنايع كثيرة كالكتابة والصياغة والخياطة وغير ذلك لاظهارها من
آلة ومادة كالقلم والقرطاس والمعدنيات من الذهب والفضة والاقمشة والكرباس لا بترك الواجب وحده عطف على قوله لاستقباحه وهو
بما قبله جواب عما يرد على التفسير الثاني ان غاية ما صدر عنه ترك الواجب وهو لا يقتضي الكفر بلا استحلال بل جواب عن استدلال الخوارج بهذه
الآية على ان كل معصية كفر وتقرير الجواب انه تعالى انما كفره باستقباحه الامر فلهذا يلزمه الكفر لا بمجرد تركه السجود الواجب فلا يصح استدلالهم فافهم
والآية تدل على ان آدم افضل من الملائكة المامورين بالسجود له سواء قيل بعمومهم او خصوصهم على ما مر وذلك لانه تعالى امرهم بالسجود له بسجود تعظيم
وتكريم لا بمجرد سجود زيارة وتسليم بقرينة ابائه واستكباره وتعليله بانه خير منه والحكيم لا يامر بسجود الاعلى للادنى ولانه ادم اعلم منهم ومعلم
لهم حيث انباهم باسمائهم والاعلم افضل من غيره والمعلم افضل من المتعلم ولو من وجه يشير به الى جواز فضلهم عليه بوجه آخر كالقدرة والقوة
والحسن والصفاء والعصمة عن الذنوب كلها واعلم ان اكثر اهل السنة والشيعة ذهبوا الى تفضيل الانبياء على الملائكة مطلقا وذهب الحكماء والمعتزلة
والقاضي ابو بكر الى ان الملائكة العلوية افضل من الانبياء دون الملائكة السفلية ذكر الامام احتجاجاتهم منها ان الملك اعلم من البشر والاعلم افضل فالملك
افضل وانما قلنا ان الملك اعلم لان جبرئيل عم كان معلما للنبي عليه الصلوة والسلام بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى والمعلم اقول لقائل ان يقول يحتمل ان يراد بشديد
القوى هو الله تعالى كما يجيء في سورة النجم ويحتمل ان يرجع الضمير البارز في علمه الى الوحي او القرآن ولا يلزم من تعليم الوحي او القرآن ان يعلم الاسماء كلها
وان رجع الى الرسول عم فلا يلزم علمه بجميع الاسماء وتعليمه اياه والكلام فيه واستدلال المص به قدم انه ليس للملائكة استعداد التعلم بجميع الاسماء
وروي عن وهب انه اول من سجد كان جبرئيل ثم ميكائيل ثم اسرافيل ثم عزرائيل ثم سائر الملائكة فيثبت ان آدم افضل من الملائكة العلوية ولا يلزم
من علمه ببعض الاشياء وتعليمه اياه اعلميته مطلقا حتى يلزم افضليته وان سلم فانما يدل على افضلية جبرئيل دون افضلية سائر الملائكة فتامل
ثم قال لقائل ان يقول لا نسلم انهم اعلم من البشر والدليل عليه انهم اعترفوا بان آدم عليه السلام اكثر علما منهم بدليل قوله تعالى يا آدم انبئهم باسمائهم وبان سبحانك

مزيد علمهم ولكن ذلك يقتضي كثرة الثواب فانا نرى الرجل المبتدع محيطا بكثير من دقايق العلم ولا يستحق شيئا من الثواب فضلا عن ان يكون ثوابه اكثر وشبيه ما نبهنا عليه مرارا من ان كثرة الثواب انما تحصل بسبب الاخلاص في الافعال ولم يعلم ان اخلاص الملائكة اكثر والافضلية المتنازع فيها في هذه المسئلة انما هي الفضل بحسب كثرة الثواب فانه لا نزاع في ان الملائكة لهم فضائل من وجوه اخر ليست في بني آدم **اقول** استدلال المص بهذه الآية باعتبار الاعلمية والمعلمية كما عرفت مرارا لا باعتبار كثرة الثواب والاستدلال بها من وجوه عن صدد الاستدلال المص وسيجيء الكلام المتعلق بهذا المبحث في هذه السورة في قوله تع يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واني فضلتكم على العالمين وفي سورة الانعام في قوله تع وكلا فضلنا على العالمين وقال المحققون من شراح اصول الامام فخر الاسلام لا طائل تحت هذا الخلاف والاحسن الكف عنه ولعل هذا هو الوجه لاقتصار المص على المقدار وان ابليس كان من الملائكة وهذا المعنى مستفاد من كلمة الا او هذه الجملة عطف على الاولى يعني ان الآية تدل عليه ايضا لكن بالظهور لا القطع والا لم يستقم قوله الآتي ولمن زعم انه لم يكن الخ والا لم يتناوله امرهم فيلزم عدم العصيان بمخالفته ولم يذكر في قصته من قصصه الواقعة في القرآن كسائر الالهية ولم يصح استثناؤه منهم لان الاصل في الاستثناء الاتصال ولا يرد على ذلك قوله تع الا ابليس كان من الجن كما استدل المعتزلة ومن وافقهم بهذه الآية التي في سورة الكهف على انه لم يكن من الملائكة اشار الى الجواب عنه هنا بمنع ان كونه من الجن ينافي كونه من الملائكة وانما ينافيه لو كان

المعنى انه من الجن نوعا ولا نم ذلك وذكر سند المنع بقوله لجواز ان يقال انه كان من الجن فعلا ومن الملائكة نوعا هذا مبني على كلام ياتي من قوله ولعل ضربا من الملائكة قال علم الهدى يحتمل ان يكون المعنى صار من الجن وكان ملكا فغير الله صورته وطبعه وسيرته الى صورة الجن وطبعهم وسيرتهم بعد قصده الى الاباء والاستكبار والكفر فصار ممسوخا كما ان بعض بني آدم صاروا قردة وخنازير وانما صار له نسل وذرية بعد المسخ وسائر الممسوخات لا تبقى بعد ثلثة ايام وصار له لانه سأل النظرة الى قيام الساعة فانظر فبقي بالتوالد ثم اشار الى جواب آخر بتسليم كونه من الجن يعني ولو سلم ان المعنى انه كان من الجن نوعا ولكن لا نم ان ذلك ينافي كونه من الملائكة وذكر سند المنع بقوله ولان ابن عباس روى ان الملائكة ضربا يتوالدون يقال لهم الجن ومنهم ابليس فيه جواب ايضا عما قيل ان ابليس له ذرية بالنص لانه لا انثى للملائكة ولا ذكر **اقول** ما ذكره في سورة الكهف بقوله وفيه دليل على ان الملك لا يعصي البتة وانما عصى ابليس لانه كان جنيا في اصله يدفع الجواب المذكورين لان الملك اذا لم يعص لا يجوز كونه من الجن فعلا ولا يصح صدور الذنب من نوع من الملائكة اصلا ولمن زعم خبر مقدم بريد به المولى ومنهم صاحب الكشاف انه اي ابليس لم يكن من الملائكة مفعول زعم في لفظ الزعم رمز الى ان المختار كونه ملكا وليس كذلك عند الجمهور ان يقول الجملة مبتدا مؤخر انه اي ابليس كان جنيا نشأ بين اظهر الملائكة توضيح المقام ان الذين ذهبوا الى ان ابليس لم يكن بناء على قوله تع كان من الجن اشكل عليهم انه على تقدير ان لا يكون من الملائكة يلزم ان لا يكون مأمورا بالسجود بقوله تع اسجدوا لآدم ومن لم يكن مأمورا بشيء لم يكن بتركه عاصيا وهو ظاهر ولكن عد عاصيا آبيا مستكبرا فما الوجه في تناول الامر به مع كونه جنيا فلهم ان يجيبوا بان يقولوا ان الملائكة لما حاربوا الجن واخرجوهم الى الجزائر البعيدة سبوا ابليس منهم ونشأ فيهم وتعبد معهم دهرا طويلا وكان مغمورا مكثورا ومغلوبا بالالوف منهم من الملائكة فغلبوا اي غلب الله تع الملائكة عليه اي على ابليس فسمي الجميع ملائكة على طريق تغليب آحاد جنس على واحد من الجنس الآخر المباين له لكونه مغلوبا مستورا بهم فلما كان داخلا فيهم بالتغليب كان داخلا تحت امرهم فعلى هذا الوجه يكون المأمور بالسجود من بين الجن هو ابليس وحده بخلاف الوجه الثاني الذي يذكره بعده **اقول** فيه بحث من وجوه اما اولا فلان الملائكة الذين حاربوا الجن كان ابليس معهم بل كان رئيسهم كما مر واما ثانيا فلا نم جواز السبي للملائكة مطلقا واما ثالثا فلان السبي انما يكون بين افراد نوع واحد واما رابعا فلا نم تخصيصهم فيه ولم يأخذوا غيره واما خامسا فان ابليس يكون ح عبدا وبعض العبادات مشروط بالحرية فلم لا يجوز ان يكون امر السجود مشروطا بالحرية ولان لا يجب عليه او الجن ايضا عطف على جملة انه كان جنيا كانوا مأمورين مع الملائكة فان المأمور بالسجود على هذا الوجه هو طائفة من الجن بأسرهم فيدخل ابليس تحت امر تلك الطائفة لكونه من آحادها ولكنه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم علله بقوله فانه اذا علم ان الاكابر مأمورون بالتذلل لاحد هذا على تقدير ان يراد بالسجود المعنى اللغوي والمسجود له آدم والتوسل به هذا على تقدير ان يراد به المعنى الشرعي والمسجود له هو الله تع علم ان الاصاغر ايضا مأمورون به الا ترى انه اذا قدم الى البلدة رسول سلطان من السلاطين فأمر سلطانه هذه البلدة اكابرها بان يستقبلوه لكل الرسول ويعظموه غاية التعظيم يعلم منه ان الاصاغر مأمورون به بالطريق الاولى **اقول** على تقدير تسليم ذلك فيمن كان الاكابر والاصاغر من نوع واحد لا نسلم فيمن كان الاكابر والاصاغر من النوعين والضمير في فسجدوا راجع الى القبيلين

وعلى التقادير يكون الاستثناء متصلا ولا منقطعا فكانه قال فسجد المأمورون بالسجود الا ابليس فاسناد امر السجود الى ابليس حقيقي وذلك لان ابليس وقع في جماعة امرهم الله بالسجود امرا حقيقيا واطلاق الملائكة على تلك الجماعة اما حقيقة او بطريق التغليب او التبعية وان من الملائكة عطف على قوله ان ابليس الخ اي الآية تدل ايضا على ان من الملائكة من ليس بمعصوم من الذنب وان كان الغالب فيهم العصمة **اقول** هذا مع كونه مخالفا لما في الكتب الكلامية من ان الملائكة معصومون غاية ما في الباب قد يمنع دليلهم يخالف لما قاله في سورة الكهف من ان الملك لا يعصي البتة كما عرفت قريبا كما ان من الانس معصومين والغالب فيهم عدم العصمة قال الشيخ علم الهدى في شرح التاويلات من قال ان ابليس لم يكن من الملائكة ذهبوا في ذلك الى وجوه احدها ان الله تع وصفهم بالطاعة والامتناع عن العصيان في قوله لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقال لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون وقال لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون وهذا اخبار من الله تع بان الملائكة على هذا الوصف ولا خلف في خبره وقد تحقق من ابليس اللعين العصيان لله تع والكفر به فدل ذلك على انه لم يكن من الملائكة ثم قال الجواب عن تعلقهم بالآية ان الله تع وان اخبر عن الملائكة مطلقا انهم لا يعصون لكن اراد به المقيد اي لا يعصون الله ما امرهم ما داموا تحت عصمة الله تع وبه نقول انهم ما داموا معصومين لا يتحقق منهم العصيان ثم من البعض اذا زالت عصمة الله تع عنهم والله تع ان يزيل عصمته عمن شاء اذا لم يتضمن معنى ينافي الحكمة فيؤدي الى الاحالة تعالى الله عن ذلك وزوال العصمة عن افراد الملائكة بتحقق المعصية منهم جاز اذا تعلق به عاقبة حميدة او لم يتحقق به عاقبة وخيمة بخلاف الانبياء عليهم السلام عندنا حيث لا يجوز وقوع المعصية منهم من طريق الحكمة وان كانوا متصورا من حيث ذات الفعل لانهم بعثوا للدعوة الى الحق والمنع عن الضلال وصدور المعصية يخل التقوى **اقول** لا شك لاحد في ان الله تع قادر على عصمة المخلوقات عن العصيان وغيره ولا ريب في ان المعصوم من عصمه الله تع لكن هذا القول خارج عن المبحث والكلام هيهنا ان طبيعة الملك لا تقتضي المعصية وعادة الله تع ان يترك المخلوقات على طبايعهم وتغيير الطبايع نادر فتامل ولعل ضربا من الملائكة لا يخالف الشياطين بالذات لما ذكر ان ابليس من الملائكة وانه قد عصى وكفر فظهر به ان العصمة ليست بلازمة للملائكة واشار الى ان قوله تع وصف الملائكة لا يعصون الله ما امرهم بيان لحال الاكثر فورد عليه انه مخالف لما قاله الامام من ان الجمهور الاعظم من علماء الدين اتفقوا على عصمة كل الملائكة عن جميع الذنوب ومن الحشوية من خالف ذلك اشار الى جوابه برفع المخالفة بين كلامه وكلام الامام حيث قال وانما يخالفهم بالعوارض والصفات بناء على ان من الملائكة من ليس بمعصوم فمن كان من الملائكة بحسب الذات والحقيقة قد لا يكون معصوما بان يتصف بصفات الشياطين فلا يسمى ح ملكا بل يسمى شيطانا فان هذه الطائفة من الملائكة وان كانت متحدة مع الشياطين بحسب الحقيقة والماهية لكنهما متخالفان بحسب العوارض والصفات فان فعلوا خيرا وظهروا عن الخبائث يقال لهم ملائكة وان خبثوا وفعلوا شرا يقال لهم الشيطان فثبت ان من لا يكون معصوما منهم خبيث ليس بملك كالبررة جمع بار والفسقة جمع فاسق من الانس فيه لف ونشر على الترتيب للملائكة والشياطين والجن يشملهما اي يشمل الملائكة البررة والشياطين الفسقة لاشتراكهما في ماخذ الاشتقاق وهو الاستتار فان الجن انما سموا جنا لاستتارهم عن ابصار الناس **اقول** في امثاله منع مشهور وهو انه لا يلزم من الاشتراك في وجه التسمية الاشتراك في الاسم وكان ابليس من هذا الصنف كما قال ابن عباس **اقول** هذا مخالف للنصوص ولمذهب الجمهور وقول بلا دليل وما ظنه دليلا ونسبه الى ابن عباس في رواية اذا الرد في عنه ان طائفة من الملائكة يتوالدون وابليس كان منهم فهذا لا يدل على ما ذكره جميعا فلذلك صح عليه التغير من حاله والهبوط من محله كما اشار اليه بقوله عز وجل الا ابليس كان من الجن ففسق عن امر ربه **اقول** قال صاحب المواقف وكون طائفة من الملائكة مسمين بالجن على ما قيل فلا يكون ح كونه من الجن منافيا لكونه من الملائكة خلاف الظاهر لان المتبادر ما لا يدخل تحت الملائكة مع ان ذكر كونه من الجن في معرض التعليل لاستكباره وعصيانه كما يتبادر من نظم الآية يأبى كونه من الملائكة لان طبيعة الملك لا تقتضي المعصية او يأبى كون الجن اسما لطائفة من الملائكة لا يقال كيف يصح ذلك اي عدم مخالفة الملائكة الشياطين بالذات اي اتحاد ضرب من الملائكة مع الجن والشياطين بحسب الذات والحقيقة مع ان ذلك اتحاد الملائكة والشياطين يستلزم اتحاد مادتهما وليس كذلك اذ مادة الجن تخالف مادة الملائكة والملائكة خلقت من نور والجن خلق من نار علله بقوله لما روت عائشة رضه انه اي النبي عم قال خلقت الملائكة من النور وخلق الجان من مارج من نار المارج نار لا دخان لها لانه اي ما روته تعليل وجواب لقوله لا يقال كالتمثيل اي كايراد المثال لما ذكرت يعني قوله ولعل ضربا من الملائكة لا يخالف الشياطين بالذات الخ من حيث انه يوضحه كايضاح المثال الممثل له فان بيان اتحاد مادتهما يوضح اتحاد ماهيتهما فصار كانه مثال فاتحادهما بالذات يقتضي اتحاد مادتهما وههنا كذلك فهما مخلوقان من نوع واحد وهو الجوهر المضيء فكونه مخلوقا من النار لا ينافي كونه من

الملائكة المخلوقين من النور اقول الجوهر المضيء اعم من النور والنار وما خلق من النار وما خلق من النور لا يكونان متحدين في المادة بحسب اشتراكهما في الدخول تحت الاعم كالانسان والفرس الداخلين تحت الحيوان وانما قال كالتمثيل لان المفهوم من العبارة ليس حقيقة التمثيل وهو ظاهر يرشدك اليه البيان بقوله فان المراد بالنور الجوهر المضيء والنار كذلك فمادتهما متحدة وان اختلفا بالعوارض والصفات كما بينه بقوله غير ان ضوء النار مكدر مغمور بالدخان محذور عنه بسبب ما يصحبه من فرط الحرارة والاحراق واذا صارت مهذبة مصفاة كانت محض نور ومتى نكصت اي رجعت النار تعود عادت الحالة الاولى جذعة حديثة طرية ولا تزال تلك الحالة تتزايد في الضعف او القوة حتى ينطفي نورها ويبقى الدخان الصرف فيه اشكال لانه يدل على ان الجن مخلوق من نار مخلوطة بالدخان وهو مخالف لما ثبت انه خلق من مارج من نار لان المارج هو الصافي من الدخان صرح به المص وغيره واجاب المحشي عن الاشكال بقوله اللهم الا ان يقال المراد بصفائها صفاؤها بحسب الظاهر وهو لا ينافي اختلاطها به في الواقع اقول قد فسر بعض اهل التفسير قوله تع وخلق الجان من مارج من نار انه خلقه من اللهب الخالي من الدخان فلا صحة لاختلاطها به في الواقع وهذا اي القول بجواز كون ضرب من الملائكة موافقا للجن بالذات اشبه بالصواب من القول بتغايرهما بالذات والحقيقة لانه يتاتى ان يكون استثناء ابليس من الملائكة متصلا واوفق للجمع بين النصوص لانه يندفع المخالفة بين النصوص الدالة على ان الشياطين كان لهم ذرية وان الملائكة معصومون بخلاف الشياطين اقول وما ذكره المص وجه عقلي يرى في الظاهر انه اشبه بالصواب واوفق للجمع بين النصوص لكنه مخالف لظاهر النصوص الظاهرة المستغنية عن التاويل ولما ذهب اليه جمهور العلماء وكون ابليس مخلوقا من النار مخالفا للبشر والملك امر معقول وعند العلماء مقبول والقول باتحاد مادة النور والنار مما لا يتقبله عقل سليم والتاويل بالرجوع الى التغليب يدفع المخالفة بين النصوص كما عرفت سابقا وصرح به العلماء الاعلام في مصنفاتهم قيل قال علم الهدى ومن قال انه لم يكن من الملائكة اصلا بل كان من الجن استدل عليه بان الله تعالى اخبر عنه انه قال خلقتني من نار وخلقته من طين وقد ورد في الاخبار ان الملائكة خلقوا من نور والجواب عنه انه اريد بالنار نورها ولهبها قال الله تعالى وخلق الجان من مارج من نار والمارج هو لهبها وذلك هو النور والضياء منها فكان التوفيق ممكنا بينهما من هذا الوجه مع انه ليس في القرآن ولا في الاخبار ان الملائكة لم يخلقوا الا من نور بل وردت الاخبار انها خلقت من غير النور ايضا فقد روي ان نهرا تحت العرش اذا اغتسل فيه جبرئيل وانتفض يخلق من كل قطرة تقطر منه ملك وفي الخبر ان من قال سبحان الله وبحمده خلق الله منه ملكا يسبح الله تعالى الى كذا بل ورد في الخبر ايضا ان الله تعالى خلق ملائكة من النار وخلق ملائكة بعضها من الثلج وبعضها من النار وكان تسبيحهم سبحان الذي الف بين الثلج والنار فدل ان خلق الملائكة من النار لا ينافي ان المخلوق من غير النور لا يكون ملكا اقول فيما ذكره بحث من وجوه اما اولا فلان النور الذي خلق الملائكة منه ليس نور النار بل لم تكن في زمان خلقهم نار جهنم ونار الدنيا منها واما ثانيا فلانه لو كان ابليس مخلوقا من نور لقال في الجواب خلقتني من نور وخلقته من طين واما ثالثا فلانه لما ثبت ان الملائكة مخلوقون من النور يحمل القطرة النورانية اذ الله تعالى قادر على ان يجعل القطرة نورانية بل نورا محضا ويخلق منه ملكا واما رابعا فلان التسبيح يجعل جسما نورانيا فيخلق منه الملائكة كما قيل في وزن الاعمال انه تعالى يجعل الطاعات اجساما نورانية ويجعل المعاصي اجساما ظلمانية واما خامسا فلان الله تعالى يجعل الملائكة المخلوقين من النور الذي في طبيعة النار اذ الزبانية كذلك وكذا جعل بعضها من الثلج وبعضها من النار واما سادسا فلان القول بكون ابليس من الملائكة وكفره ثابت بالنص يوهم تجويز صدور الكفر من سائر الملائكة مع انه تعالى نزههم اشد تنزيه ومدحهم كمال مدح في آيات كثيرة والحاصل ان القول بكون ابليس من الجن اقل محذورا بل لا محذور فيه سوى القول بالتغليب ونحوه في تناول امر السجود بخلاف القول بكونه ملكا فان فيه محاذير كثيرة كما اشرنا اليها في مواضعها وبينا ما هو الحق عندنا على انا ونحن نقول كالمص والعلم عند الله تعالى والسلام على من اتبع الهدى ومن فوايد الاية يشير الى ان في الاية فوايد كثيرة وما ذكره بعض منها استقباح الاستكبار هذا واحدة من الفوايد وانه اي الاستكبار قد يفضي بصاحبه الى الكفر بدليل قوله تعالى وكان من الكافرين اي صار منهم بابائه واستكباره واشار بلفظ قد الى انه وان كان مستقبحا قد لا يفضي الى الكفر والحث على الايتمار لامره اي الامتثال لامر الله تعالى بدليل الفاء في قوله فسجدوا وترك الخوض في سره اي سر الامر فان ابليس لما خاض فيه عوتب ويعاقب وانما قال ههنا ومن فوايد الاية وقال فيما سبق والاية تدل لانها تدل على كل ما سبق باشارتها بلا انضمام امر آخر اليها بخلاف ما ذكر ههنا بل يفهم منها من له فضل تيقظ وفهم متسارع بملاحظة الامور الخارجية فانها لا تدل على استقباح الاستكبار مطلقا بل على استقباح الاستكبار من طاعته تعالى ولا افضائه مطلقا بصاحبه الى الكفر وكذا الحث على الايتمار في كل موضع وهو ظاهر

وكذا

وكذا قوله وان الامر اي المطلق للوجوب فان الاية لا تدل عليه مطلقا بل بانضمام آيات اخر فان قوله تعالى افعصيت امري اي تركت موجبه دل على ان تاركا للمامور به عاص وكل عاص يلحقه الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها والوعيد على ترك دليل الوجوب وايضا قال تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك اي ما منعك من السجود والاستفهام للتوبيخ وهو انما يتوجه اذا كان الامر للوجوب ليستحق تاركه الذم والاقل ان يقول ما الزمه من السجود فعلى ما اللوم وكذا الحال في قوله وان الذي علم الله من حاله انه يتوفى على الكفر والعياذ بالله هو الكافر على الحقيقة فان الاية لم تدل على المطلق بل يريد المص انه تعالى لما علم من حال ابليس انه يختم على الكفر قال في حقه وكان من الكافرين اذ العبرة بالخواتيم وموافاة الموت وان كان بحكم الحال مؤمنا اختلف في ان ما يثبت في علم الله تعالى ان يموت كافرا هل هو كافر من اول زمان وجوده الى موته اولا وان ابليس هل كان كافرا ابدا او كان مؤمنا حقا ثم كفر بعد ذلك فذهب اصحاب الموافاة وهم اصحاب الشيخ ابي الحسن الاشعري القائلون بالموافاة الى الاول وذهب آخرون الى الثاني فقوله تعالى وكان من الكافرين عند اصحاب الموافاة على ظاهره لان ابليس قبل الاستكبار كافر عندهم وعند الآخرين معناه انه صار من الكافرين او كان منهم في علم الله تعالى على انه تعالى كان عالما في الازل بانه سيكفر فصيغة كان مبناه تقدم العلم على الاستكبار لا تقدم المعلوم نقول المص او لانه كان منهم في علم الله تعالى وصار منهم مع قوله ههنا ان الذي علم الله من حاله الى آخره اشارة منه الى المذهبين وهو ان الموافاة ومعناه الاتيان والوصول الى آخر الحيوة واول منازل الآخرة المنسوبة صفة الموافاة الى شيخنا ابي الحسن الاشعري ومعنى النسبة الى الشيخ ان هذه اللفظة انما اشتهرت منه وتداولت بين اصحابه لان ما يفهم منها مختص به وقلنا عطف على اذ قلنا الاعلى قلنا وفيه اضمار اي خلقنا له زوجه وقلنا يا آدم فايدة النداء تنبيه المامور لما يلقى اليه من الامر اسكن فيه تنبيه على انه تعالى لم يملكه اياها بل انما اعطاها عارية وانه سيخرجه عنها فانه لو قال رجل لغيره اسكنك داري لا تصير الدار ملكا له بل تكون عارية انت تاكيد وزوجك حواء سميت به لانها خلقت من حي اذ حين ادخل آدم الجنة لم يكن معه من يستانس به فالقى الله عليه النوم الخفيف ثم اخذ ضلعا من اضلاع شقه الايسر وهو الاقصر فخلق منه زوجه ولم يحس آدم الما والا لما عطف رجل على امراة قط ولم يكن النوم ثقيلا ليعلم انها منه الجنة وهي دار الخلد اعلم ان الله تعالى خلق آدم لخلافة الارض فلا بد ان يكون المكان الجنة اولا لحكمة لا يعلمها الا الله تعالى ولعلها ليعرف النعيم الذي اعد له عيانا فيكون الله اشوق اذ ليس الخبر كالمعاينة السكنى من السكون يعني ان اسكن كما يجيء بمعنى صر ساكنا من السكون المقابل للحركة كذلك يجيء بمعنى اتخذ المسكن من السكنى وان كان السكنى في الاصل ماخوذا من السكون واشار الى جهة المناسبة في النقل بقوله لانها اي السكنى استقرار ولبث فيكون ماخوذا منه فالمعنى اتخذها منزل اقامة وليس المعنى لا تتحرك فيها ولذلكم يعد بفي وانت تاكيد اكد به المستكن ليصح العطف عليه اذ لا يجوز العطف عليه بلا فاصل سواء كان ضميرا منفصلا او غيره اقول ان كان العطف على المستكن يلزم المحذور الذي ذكر في النحو وهو عطف الاسم على جزء الفعل وان كان على الفاصل يلزم ان يكون عطف اسم على اسم آخر فلا يكون العطف على الضمير واما السؤال بانه كيف يصح عطف اسم الظاهر على المستكن في اسكن حتى توهم بعضهم انه فاعل فعل محذوف تقديره ولتسكن زوجك وهذه الجملة معطوفة على الجملة الاولى فالجواب انه على سبيل التغليب نحو انت وزيد فعلتما وانا وعمرو فعلنا وانما لم يخاطبهما آدم وحواء لم يقل يا آدم وحواء اسكنا مع انه اخصر اولا بل خاطب بطريق العطف على سبيل التغليب تنبيها على ان آدم المقصود بالحكم والمعطوف عليه تبع له اي وتنبيها على ان الذي عطف عليه تبع له في الحكم اذ زوجة الرجل تبع له ولذا قال اولا لانه تعالى خاطبهما ثانيا بقوله وكلا منها ولا تقربا فان قيل ورد في القرآن في قوله تعالى حكاية فاذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون فيلزم ان يكون الرب تابعا وهو باطل قلنا ذلك من طغيان اليهود وهو تعنتهم في اللجاج استهانة بالله ورسوله والجنة دار الثواب لا المعنى اللغوي لان اللام للعهد الخارجي لانه اصل يحمل اللفظ عليه اذا وجد معهود ولا معهود ههنا غيرها لسبق ذكرها كانه رد لما قيل في شرح التاويلات اذ الناس اختلفوا في الجنة التي امر آدم وحواء بالسكون فيها هي التي وعدت للمتقين او جنة من الجنان سوى هذا والاحوط والاسلم هو الكف وترك القطع على احد مما اذ ليس في كتاب الله ولا في السنة المتواترة تعيين الجنة فكان التعيين بطريق القطع شهادة على الله تعالى بما لا علم له وذلك حرام بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فتدبر ومن زعم انها لم تخلق بعد قال انها بستان كان بارض فلسطين او بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحانا لآدم ذكر التفتازاني في شرح المقاصد حملها على البستان من بساتين يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين وحمل الاهباط على الانتقال منه الى ارض الهند كما في قوله تعالى اهبطوا مصرا وكلا منها عدل ههنا عن سبيل التغليب تنبيها على ان تبعيتها الزوج في السكنى دون الاكل رغدا هو بفتح الغين وسكونها والرغد الواسع والكل صفة مشبهة واستعارا فيها صفة مصدر محذوف هو اكلا حيث شئتما حيث للمكان المبهم اي اي مكان بالجنة شئتما حمل حيث على العموم لا تقتضائه ظاهر الابهام والمقام وانتفاء المانع وحيث ظرف والعامل فيه اكلا وسع الامر عليهما اي اباح لهما الاكل من الجنة

علی وجه التوسعة البالغة وانما لم يجعل متعلقا بالسكن مع انه اظهر من جهة المعنی لوقوع الفاصل ازاحة ازالة للعلة والعذر ای لئلا يبقی لهما علة و
وعذر لا يقال الازاحة انما يكون اذا كان التوسيع فی الماكول وليس كذلك لانا نقول التوسيع فی الاكل يستلزم التوسيع فی الماكول سيما قرن
بالتوسيع فی المكان فی التناول متعلق بقوله ازاحة من الشجرة المنهی عنها هذا اولی من قول صاحب الكشاف من شجرة واحدة لانه مع ابهامه
واحتماله للوحدة الشخصية والنوعية غير متعرض للمقصود وهو كونها منهيا عنها من بين اشجار ما الفائتة للحصر يعنی انها قد سبقت
فلم يدركهما **ولا تقربا هذه الشجرة** وهی فی اللغة ما له ساق يبقی فی الشتاء والنجم ما ليس علی ساق والوحدة المستفادة من التاء اما نوعية
او شخصية وهی انسب بمقام التوسعة لان ما عدا الشخص اوسع من ما عدا النوع واللام فی وصف اسم الاشارة للجنس وقيل
للعهد والنهی عن قربها للمبالغة فی المنع عن الاكل كما سيصرح به قال بعض المتاخرين نهی عن الاكل منها بطريق الكناية مبالغة فلا نهی
عن القرب منها وقد افصح عن هذا قوله ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة حيث اشار بما يشار به الی القريب ثم انه لم يقل عن القرب من هذه
الشجرة اقول انكار كونه نهيا عن القرب انكار منطوق اللفظ وهذا موضع المبالغة فی النهی دون الموضع الآخر وما ذكر من انه نهی عن
الاكل منها بطريق الكناية لا ينفی ما ذكرنا واختار المص ذا لا منافات بين الاسباب المعتبرة فی البلاغة **فتكونا** مجزوم معطوف
علی تقربا او منصوب جوابا للنهی **من الظالمين** من الذين ظلموا انفسهم بارتكابهم المعصية وانهاكهم فيما نهی عنه فيه مبالغات المراد
بالجمع فوق الواحد اذ المذكور اثنان والمبالغة الاولی متضمنة للجهات والاعتبارات فكانها اكثر من واحدة فاعتبرت مع الثانية
مبالغات فالمبالغة الاولی تعليق النهی بالقرب الذی هو من مقدمات التناول ای الاكل مبالغة فی تحريمه علة لقوله تعليق ووجوب
الاجتناب عنه عطف علی تحريمه وضمير تحريمه وعنه للقرب وتنبيها عطف علی قوله مبالغة علی ان القرب من الشیء يورث داعية
وميلانا ياخذ ای الميل صفة ميلانا بمجامع القلب ای باطرافه وجوانبه كانه كل طرف منه مجمع للخواطر فاذا اخذ الميل بجميع جوانب القلب
لم يبق فيه لا خاطر نبيله ويلهيه عطف علی ياخذ ای يشغله ذلك الميل القلب عما هو مقتضی العقل والشرع خلاصته ان القرب عن الشیء
يقتضی الالفة وهی تدعو الی المحبة ومحبة الشیء تعمی عن رؤية ما فيه من القبح وتصم عن سماع النهی المتعلق بالانتفاع به كما روی حبك
الشیء يعمی ويصم فينبغی ان لا يحوما حول ما حرم عليهما مخافة ان يقعا فيه وبين المبالغة الثانية بقوله وجعله ای جعل القرب سببا
لان يكونا من الظالمين الذين ظلموا انفسهم مع ان السبب الحقيقی هو التناول لا القرب منه بارتكاب المعاصی علی تقدير ان يكون
هذا الفعل منه قبل النبوة وعلی تقدير ان يكون قوله ولا تقربا هذه الشجرة نهی تحريم لان القرب منها يكون حراما وارتكاب الحرام
معصية او بنقص حظهما عطف علی ارتكاب علی تقدير ان يكون نهی تنزيه والظاهر ان آدم عم انما كان نبيا بعد ما صدرت الزلة
عنه وبعد ما تاب الله تع عليه بالاتيان متعلق بنقص بما يخل بالكرامة وهی المنزلة عند الله والنعيم وكونه متنعما فان الفاء فی قوله
فتكونا يفيد السببية تعليل لقوله وجعله سببا الی سواء جعلته ای الفاء للعطف علی النهی ای لا تقربا او للجواب له كما عرفت آنفا
والشجرة هی الحنطة او الكرمة او التينة او شجرة غير معروفة من اكل منها احدث ولا ينبغی ان يكون ذلك فی الجنة والاولی ان لا تعين من غير
قاطع كما لم تعين فی الآية لعدم توقف ما هو المقصود عليها لان المقصود بيان صدور الذنب من آدم واستحقاقه العقوبة بذلك ليكون
ذلك عظة لذريته وزجرا لهم عن ارتكاب المعاصی وذلك المقصود يحصل بذكر الشجرة مطلقا وقری الشجرة بكسر الشين وقری تقربا بكسر التاء
وقری هذی بالياء مكان الهاء **فازلهما الشيطان عنها** ضمير التثنية راجع الی آدم وحوا وضمير المؤنث راجع الی الشجرة او الجنة فمعنی الفعل علی
الاول اصدر زلتهما ای عثرتهما وهو زوال القدم والمراد هنا زواله فی الرای والعمل بمقتضی التكليف عن الشجرة يريد ان الزلل اصله زلة
القدم والمستعمل هنا فی زلة الرای او العمل تشبيها فهو مجاز وحملهما علی الزلة عطف تفسير لما قبلها لانه حاصل المعنی بسببها ای بسبب
الشجرة اعلم ان النحاة ذهبوا الی ان عن هذه للسببية والتعليل ولما كان ذلك بيانا لحاصل المعنی ولازمه وكان اصل الكلام علی تضمين معنی
الاصدار اعتبر المص اصل الكلام اولا واللازم ثانيا وعكس صاحب الكشاف حيث قال ای حملهما الشيطان علی الزلة بسببها ثم قال و
تحقيقه اصدر الشيطان زلتهما عنها وانما قال لا اصدر زلتهما ولم يورد الفعل المضمن علی طريق الحال بان يقول ازلهما مصدرا زلتهما
عنها اشارة الی ان ايراده علی ذلك الطريق ليس بلازم فی التضمين ونظيره عن مبتداء هذه صفة عن قوله خبره ای موجهة فيه فان الموضع
موضع الباء السببية الا انه اورد بدلها كلمة عن باعتبار التضمين وما فعلته عن امری حكاية عن قول الموسی عليهما السلام ای ما صدرت
فعله بامر الله تع او ازلهما عطف علی قوله اصدر عن الجنة بمعنی اذهبهما عنها وابعدهما كما تقول زل عنی مرتبته وزل عن ذلك اذا ذهب عنك

بعد النبوة وعلی تقدير ان يكونه م

تعالی م

المختصر م

من اجتهادی وانا فعلته م

والحاصل ان ضمير عنها اذا كان للجنة يكون معنی الفعل ای ازل اذهب كما يقال زل عن المكان اذا تنحی وتبعد عنه وازله غيره ای ابعده
ويعضده قراءة حمزة فازالهما وهما ای زل وزال متقاربان فی المعنی اذ كل منهما يدل علی التحول عن المكان غير ان زل يقتضی عثرة مع الزوال فهو
التحول المخصوص فان قيل انه تع اضاف الازلال الی ابليس فلم عاتبهما علی ذلك قلنا انها من قبيل اضافة الفعل الی من حصل بسببه الداعية التی تحمل
الفاعل علی الفعل فآدم وحوا انما زلا باتباع داعيتهما وهی اعتقادا ان للاكل من الشجرة عاقبة حميدة وكان الشيطان سببا بالقاء تلك الداعية
وازلاله ای ازلال الشيطان اياهما قوله هل ادلك علی شجرة الخلد وملك لا يبلی **اقول** هذا يدل علی ازلاله آدم فقط والمدعی ازلاله اياهما كما يدل عليه
قوله تع فازلهما الشيطان وقوله ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين ويجی التفسير فی سورة الاعراف ومقاسمته اياهما
اول من حلف كاذبا ابليس فقال انی لكما لمن الناصحين قال بعض المتاخرين هذا صريح فی القائه اليهما كانه مشافهة لا علی طريق الوسوسة وهو قول
ابن عباس وابن مسعود وجمهور العلماء **اقول** هذا القول انما يتم ان لو لم يكن نص يعارضه وههنا معارض وهو قوله فوسوس لهما الشيطان ليبدی
لهما الشيطان ليبدی لهما ما وری عنهما من سوآتهما فان قيل طاعة الشيطان كفر وذلك لا يتصور من الانبياء قلنا لا يلزم من العصيان قصد
طاعة الشيطان حتی يلزم الكفر واختلف فی انه تمثل لهما ای تشكل حتی شاهداه فقاولهما كالمهما بذلك بما ذكر من الكلمات او القاه اليهما علی
طريق الوسوسة كما يوسوس فی صدور الناس من غير مشاهدة وانه ای وفی انه كيف توصل الی ازلالهما وهما فی الجنة بعد ما قيل له اخرج منها
فقيل انه منع من الدخول فيها علی جهة التكرمة كما كان يدخل مع الملائكة ولم يمنع ان يدخل للوسوسة **اقول** حق العبارة ان يقال للازلال ابتلاء لآدم
وحوا اذ الوسوسة قد تكون بلا مشافهة ولا مشاهدة وقيل قام عند الباب فناداهما قال بعض المتاخرين يرده قوله فوسوس لهما الشيطان
لان الوسوسة لا تجامع النداء **اقول** يجوز ان يقع منه كلا الامرين ای النداء والوسوسة فان له طرقا شتی فی الازلال والاضلال وقيل تمثل بصورة
دابة فدخل ولم يعرفه الخزنة فيجوز ان لا يعرفه آدم وحوا ايضا وقيل دخل فی فم الحية حتی دخلت ای الحية به ای بالشيطان قال الامام يجب
ان لا يلتفت الی امثاله لان ابليس لو قدر علی الدخول فی فم الحية لقدر ان يجعل نفسه حية **اقول** روی ان ابليس اختفی بين نابی الحية وكلمهما
فيجوز ان يظن آدم وحوا ان المتكلم هو الحية لا ابليس فانه اذا عجز عن اضلال شخص يوسوس لخواص الناس وهو يكلمه وبه يضله فان له مكايد نعوذ بالله
من شره وقيل ارسل بعض اتباعه فازلهما قال بعض المتاخرين يرده قوله تع الم انهكما الی قوله ان الشيطان لكما عدو مبين لانه تصريح فی مباشرة
الشيطان للازلال **اقول** هذه دقيقة انيقة غفل عنها الغافلون بل اكثر المفسرين وهی ان ابليس باشر ازلال آدم وحوا قبل خروجه من الجنة كما يدل عليه بعض
الآيات وهی قوله تع لابليس ای فقلنا يا آدم ان هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقی الی قوله فوسوس اليه الشيطان فان الفاء الاولی
تدل علی عدم تراخی القول عن الاباء وكذا لفظ هذا يدل علی حضوره حين قال هذا القول والفاء الثانية تدل علی عدم تراخی الوسوسة عن القول
فعلم ان اغواءه قد وقع فی الجنة لما اخرج وبقی آدم وحوا فی النعيم المقيم مدة حدة فذ حال لان يغتنمها وما ذكره المص من الاختلاف فی الاغواء فی
هذه المرتبة فلا وجه لسوال القائل اذ لا يمكن ان يكون مما هو فی الجنة فافهم هذا مما سنح لنا من التحقيق ونحن نقول كالمص والعلم عند الله تع
وهو علم حقيقة الحال **فاخرجهما** يفيد الفاء ان الشيطان اخرج وحوا بسبب الازلال **مما كانا فيه** ای من الكرامة والنعيم الظاهر ان هذا التفسير مبنی
علی ان يكون ضمير عنها للجنة ويكون المعنی فاذهبهما الشيطان عن الجنة فاخرجهما مما كانا فيه من الكرامة والنعيم الذين يكونان فی الجنة الی مشقة الدنيا
واما اذا كان الضمير للشجرة وكان المعنی حملهما علی الزلة بسبب الشجرة فالظاهر انه يفسر مما كانا فيه من الجنة **وقلنا اهبطوا** خطاب لآدم وحوا
لقوله فی سورة طه قال اهبطا منها جميعا لان القصة واحدة وجمع الضمير لانهما ای آدم وحوا اصلا الانس فنزلا منزلة الجمع فكانهما الجنس كلهم واقل
الجمع اثنان **اقول** يجوز ان يكون الخطاب للثلاثة فی الواقع غاية ما فی الباب انه حكی فی هذه السورة خطابه للثلاثة وفی سورة طه خطابه لهما فتامل
او هما وابليس ای او المخاطب بقوله تع اهبطوا آدم وحوا وابليس فرانها ورد ان يقال كيف يتناول الخطاب لابليس وهو بعد الاباء عن السجود
قد اخرج من الجنة دفعه بقوله اخرج ابليس منها ثانيا بعد ما كان يدخلها للوسوسة كما عرفت آنفا او دخولها ظاهرا او
دخلها مسارقة بالتمثل او بالدخول فی فم الحية ولم يعرفه الخزنة **اقول** السوال انما يرد ان لو كان الامر بالخروج وليس كذلك بل بالهبوط
وهو النزول من مكان عال الی ما هو اسفل منه ولا يستلزم ذلك كل الهبوط بهذا المعنی الخروج من الجنة او من السماء عطف علی قوله منها يعنی ان
كون دخول ابليس فی خطاب اهبطوا لا يستلزم اخراجه من الجنة حتی يرد ان يقال انه قد اخرج منها سابقا بل يجوز ان يراد بالهبوط فی حقه من السماء
وفی حقهما الهبوط من الجنة **اقول** الجنة فی السماء فالامر بالهبوط يعمهم فی كونه من السماء فتامل وقال صاحب الكشاف والصحيح انه خطاب لآدم
وحوا والمراد هما وذريتهما اعترض عليه بعض المتاخرين بقوله انه ما وضع لخطاب المشافهة لا يتناول المعدوم حالة الخطاب لا عبارة ولا دلالة خلافا
للحنابلة

والكلام م

فانك رجيم فهو خارج منها م

لهبوط م

اقول وذلك انما يكون اذا لم يكن الخطاب بواسطة الموجود وههنا بواسطته وهو آدم وحوا على ان الخطاب قسمان خطاب تكليف نحو اقيموا الصلوة وخطاب تكويني نحو اذا اراد الله شيئا ان يقول له كن والثاني لا يقتضي الوجود وامر اهبطوا من قبيل الثاني قال بعض من تصدى لتحشية الكشاف قيل لهما وللحية وابليس قيل هو خبره وخاتمه الطاوس وهذان القولان وان رويا عن ابن عباس رض الا ان المص لم يلتفت اليهما لبعدهما من حيث ان المكلفين هم الملائكة والجن والانس اقول ما ذكره انما يصح اذا كان الخطاب تكليفيا وههنا تكويني بعضكم لبعض عدو اللام متعلقة بعدو وافراد عدو اما لان بعضكم مفرد في اللفظ او وضع الواحد موضع الجمع كما في قوله فانهم عدو لي فانه لم يستعمل للواحد والجمع والذكر والانثى حال اي جملة اسمية وقعت حالا اي متعادين فكان مقتضى المحصول ان يكون بالواو ولكن لستغني فيها عن الواو بالضمير الراجع الى ذي الحال وهو ضمير اهبطوا لان المقصود هو الربط وهو كما يحصل بالواو يحصل بالضمير وقيل جملة مستانفة اخبار من الله تع بان بعضهم لبعض عدو والمعنى متعادين يبغي اي يتعدى بعضكم على بعض بتضليله اي بنسبته الى الضلال وهو الخروج عن الطريق المستقيم طابق الواقع اولا كانه اشارة الى ما ذكره الراغب من ان ليس يريد به المهارنة فقط وانما يعني فقدانا الملاية اما بين الانسان والشيطان فظاهر واما بين الرجل والمراة فكثير في الخلق والخلق حتى ان غاية ما يحمد من اخلاق الرجل قد يذم من المراة ثم بين قوى الانسان في نفسه تفاوت نحو ذرنا الله تع الذي خلقنا منه لننبه للاحتراز مما ينافينا في بلوغ السعادة ونسوس منها ما يمكن سياسته وندفع ما يجب مدافعته وظن بعض المتاخرين ان ما ذكره المص يخالف ما ذكره الراغب وليس كذلك كما ظهر بما قررناه وقال بعض المتاخرين ولما كان الامر تكليفيا حتى يلزم الاذن في المعاداة بناء على ان الحال قيد والامر بالمقيد يتناول القيد اقول نحن ماذونون مامورون ببعض المعاداة كما قال تع ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا ولكم خبر مقدم في الارض متعلق بما تعلق به الخبر مستقر مبتدا نكرة خصصت بتقديم الخبر والجملة اما حال مقدرة كالجملة التي قبلها لكنها بالواو واما عطف عليها او جملة مستانفة اخبار من الله تع بما في الارض اي موضع استقرار ان كان مستقرا اسم مكان او مكان او استقرار ان كان مصدرا ميميا ومتاع عطف على المبتدا تمتع كالكلام بمعنى التكلم قيل المتاع هو الانتفاع الممتد من قولهم حبل ماتع اي مرتفع طويل وقال صاحب الكشف بل هو من متع النهار اذا طال ولذلك يستعمل في امتداد مشارف للزوال ومنه متاع المسافر والتمتع بالجواري والنساء ولهذا غلب استعماله في معرض التحقير لا سيما في كتاب الله تع الى حين الحين قطعة من الزمان طويلة كانت او قصيرة ولذا قال يريد به وقت الموت او القيامة قال المحشي اعلم انه اما متعلق بعامل الظرف الواقع خبرا عن مستقر ومتاع والتقدير المستقر والمتاع حاصلان لكم الى حين اما حصولهما اذا اريد به وقت الموت فظاهر واما اذا اريد به القيامة فلان القبر برزخ يعتبر تارة من القيمة قال فالاستقرار في الارض الى الدخول في القبر والاستقرار الى القيامة ويعتبر اخرى من الدنيا فالسكنى في القبر تمتع في الارض وقيل جعل ابتدا يوم القيامة من الموت لان من مات فقد قامت قيامته وقيل جعل مقدمات الشيء من جملته والاول اقرب قول هذه التكليفات انما يحتاج اليها اذا اريد استقرار خصوصيات الافراد وتمتعهم واما اذا اريد استقرارهم وتمتعهم بالنظر الى النوع فلا فان من الظاهر المكشوف ان افراد الانسان من حيث انه افراده مستقرة ومتمتعة في الارض الى يوم القيامة لما ورد انها تقوم على الكفرة واشرار الناس اقول والتحقيق ان تفسير الحين بوقت الموت بالنظر الى الافراد وتفسيره بالقيامة بالنظر الى ان يكون الخطاب في قوله ولكم لادم وحوا وجميع ذريتهما من حيث انها جميع لا لكل واحد منهم واكثر المفسرين على ان الخطاب لكل واحد منهم سواء فسر الوقت الحين بوقت الموت او بالقيامة لان الخطاب بقوله اهبطوا وبعضكم ولكم يقتضي العموم والاستغراق واذا عرفت ان التمتع بعد الموت كيف يكون فلا تلتفت الى بعض المتاخرين حيث قال والمراد من الحين وقت الموت اذ لا انتفاع تمتع بعده وجعل ابتدا يوم القيامة تكلف مستغني عنه وكذا جعل السكنى في القبر تمتعا في الارض اقول الطعن الاول مبني على الغفول عن القول المشهور من مات فقد قامت قيامته وقد يسمى الموت بالقيامة الصغرى والطعن الثاني مبني على الغفول عن امتنان الله تع علينا بجعل الارض كفاتا لنا احياء وامواتا فلا تغفل وروي انهم لما هبطوا وقع ادم بارض الهند على جبل سرنديب ومعه رايحة الجنة فعلقت تلك الرايحة باشجارها ونباتها فامتلأ ما هناك طيبا فمن ثم يؤتى بالطيب وبالادوية الطيبة الرايحة من تلك الولاية وكان السحاب يمسح راسه لطول قامته فاصلع فاورث ولده الصلع ووقعت حوا بجدة وبينهما سبعماية فرسخ وابليس بالابلة موضع من البصرة على اميال والحية ببيسان وقيل باصفهان وهي بسجستان وهي اكثر بلاد الله حيات وطاوس بمرج الهند وكانوا في الجنة على احسن حال فابتلى آدم بالحرث والكسب وحوا بالحيض والحبل والطلق ونقصان العقل والارث فتلقى ادم اختار رفع آدم من ربه في موضع النصب يتعلق ومن لابتداء الغاية ويجوز ان يكون حالا من ربه من عنده كلمات التلقي التعرض للقاء فاطلق على الاستقبال لدلالته على انه تلقاها بالاولى

ومعنى

والتكريم

والتكريم كما يتلقى الاعزة ولذا قال استقبلها قال المحشي التلقي يجيء بمعنى الاستقبال وبمعنى التلقن اذا استعمل بمن يقال تلقيته منه اي تلقنته وانما لم يجعله بمعنى الاخذ والقبول والعمل وساير ما يدخل في استقبال الرجل اعزته واحبابه كذا قال النحرير فيه بحث لان الترتيب المذكور انما ياتي بعد صحة استعمال اللفظ في المعنى الذي هو فيه غير ظاهر فكيف يصح جعل الترتيب جهة لصحة الاستعمال فالصواب ان يقال لان تلقن الكلمات لا يترتب على الاهباط بلا تراخ بوجه من الوجوه بخلاف الاستقبال فان لبتلائه هو الانتظار الى الكلمات حصل عقيبه بلا تراخ كما سياتي تحقيقه ان شاء الله تع وعلى هذا لا يكون من ربه لغوا بل حالا من الكلمات هذا كلامه واجيب بان الفاء في قوله فتلقى وان رجحت احتمال ان يكون التلقي بمعنى الاستقبال بناء على ما ذكره من ان تلقن الكلمات لا يترتب على الاهباط بلا تراخ الا انه يعارضه ما يدل عليه قوله تع فتاب عليه من ترتب التوبة على التلقي بلا تراخ فان التوبة انما تترتب بلا تراخ على التلقي بمعنى التلقن لا على التلقي بمعنى الاستقبال والانتظار الى الكلمات ولا عبرة بالدليل مع قيام ما يعارضه والاظهر ان يقال كل واحد من الاستقبال والتلقن والتوبة عليه مرتب لا هباط بلا تراخ من حيث انه لم يتخلل بينها امر اجنبي عنها فان امثال ذلك يعد عند اهل العرف مما لا تراخي بينها بالاخذ وهو الضبط والحفظ والقبول وهو الاعتقاد بها والتزام العمل بموجبها والعمل بها حين علمها على بناء المفعول من التعليم اي علم ادم تلك الكلمات اقول ما ذكره النحرير والمحشي والمجيب انما نشا من الغفول من كلام صاحب الكشاف والمص فانهما لم يفسرا التلقي بالاستقبال المطلق بل بالاستقبال المقيد بالقيود الثلثة المذكورة وارادة هذا الاستقبال الخاص انما هو بمعونة المقام وما ذكروه من التطويل حشو من الكلام كما لا يخفى على ذوي الافهام وقرا ابن كثير بنصب آدم ورفع الكلمات على انها استقبلته بلغته عطف تفسير ولم يؤنث الفعل على هذه القراءة وان كان الفاعل مؤنثا لانه غير حقيقي وللفصل بين الفعل والفاعل وهي اي الكلمات قوله تع ربنا ظلمنا انفسنا الآية وهي في سورة الاعراف او انهما قالا ربنا ظلمنا انفسنا الخ وقيل سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك لا اله الا انت ظلمت نفسي فاغفر لي انه لا يغفر الذنوب الا انت ولم يره وجل ثناءك وعن ابن عباس رض قال يا رب الم تخلقني بيدك قال بلى قال يا رب الم تنفخ في الروح من روحك قال بلى قال الم تسكني جنتك قال بلى قال يا رب ان تبت واصلحت اراجعي انت الى الجنة راجعي اسم فاعل من رجعه رجعا فهو متعد لا من رجع هو بنفسه رجوعا فهو لازم اضيف الى مفعوله وهو يا المتكلم وانت فاعله لاعتماده على حرف الاستفهام فراجعي مبتدا بالمعنى الثاني وانت فاعله قايم مقام الخبر ويجوز ان يكون انت مبتدا بالمعنى المشهور وراجعي خبره قدم عليه للاهتمام كما في قولك اقايم زيد قايم زيد قال النحرير وقوع الاستفهامية جزاء الشرط وهو قوله ان تبت محل بحث قال المحشي هذا مخالف لما قال في شرح التلخيص اي المطول في الباب الثالث في احوال المسند في بحث تقييد الفعل بالشرط حيث قال هناك ويجب ان تنبه ان الجزاء يجوز ان يكون طلبا نحو ان جاء زيد فاكرمه لانه فعل استقبالي لدلالته على الحدوث في المستقبل فيجوز ان يترتب على امر بخلاف الشرط فانه مفروض الصدق في الاستقبال فلا يكون طلبا ثم قال بعد اسطر وتاويل الجزاء الطلبي بالخبري وهم لانه ليس بمفروض الصدق كالشرط بل هو مترتب عليه ثم قال المحشي اللهم الا ان يفرق بين الامر والاستفهام اقول قول المحشي اللهم الا ان يفرق بين الامر والاستفهام اشارة الى الضعف والضعف فيه لان في كلام النحرير فانه لم يقل في شرح التلخيص ان الجزاء يجوز ان يكون جملة استفهامية ولم يقل كل طلبي يقع جزاء حتى يعم الاستفهام وغيره بل نبه بالمثال على ان الطلبي الواقع جزاء غير الاستفهام اذ اداة الاستفهام لاقتضائها صدر الكلام تمنع وقوع الجملة الاستفهامية جزاء فلا مخالفة بين كلامي النحرير فبقي بحثه متجها ويمكن ان يجاب عنه بان الشرط لما كان قيد الفعل الجزاء كما صرح به في شرح التلخيص يكون مؤخرا فتقدير كلام آدم عليه السلام اراجعي الى الجنة وقت توبتي واصلاحي فتامل قال نعم فتوبة آدم بالكلمات وهي جمع كلمة واصل الكلمة اي معناها اللغوي الكلم بفتح الكاف وسكون اللام وهو التاثير المدرك باحدى الحاستين السمع والبصر بدل من حاستين كالكلام مثال لما يدرك بالسمع والجراحة مثال للمدرك بالبصر في العبارة مسامحة اذ التاثير لا يدرك باحدى الحاستين فحق العبارة هو التاثير المدرك الخ والفاء في قوله فتلقى فصيحة والمعنى قلنا اهبطوا فهبط فتلقى آدم الخ وتدل على ان آدم لم يؤخر التوبة فتاب عليه عطف على ما قبلها فالمعنى رجع عليه بالرحمة وقبول التوبة هذا معنى التوبة اذا اسند اليه تع واستعمل بعلى وانما رتبه بالفاء على تلقي الكلمات لتضمنه تضمن تلقي الكلمات معنى التوبة على التاويل المذكورة اما على الاولين فظاهر واما على الثالث فهو بمنزلة ان يقول يا رب اني تبت واصلحت فهل انت راجعي الى الجنة وهو اي معنى التوبة اذا اسند الى العبد الاعتراف بالذنب والندم عليه من حيث انه ذنب والعزم على ان لا يعود اليه وتدارك ما تقدم برد المظالم في اموال الخلق واعراضهم وقضاء العبادات واذابة ما استفاد من جهة من المحرمات والتنفير بذكر آدم في الموضعين

حيث لم يقل فتلقى آدم وحوا ولم يقل فتاب عليهما لان حوا كانت تبعا له في الحكم فان كان آدم تبعا لها في الذنب ولذلك اي ولكون المراة تابعة للرجل في الحكم طوى ذكر النساء في اكثر القرآن والسنن اي الاحاديث الآثار انه اي الرب هو التواب الرجاع على عباده بالمغفرة على انه يكون تاب عليه بمعنى رجع عن عقوبته الى عفوه وغفرانه او الذي يكثر اعانتهم على التوبة على ان يكون تاب الله عليه بمعنى وفقه للتوبة قال المحشي اعلم ان الفاء في فتلقى تدل على ترتب التلقي على الهبوط بلا تراخ والفاء في فتاب يدل على ترتب قبول التوبة على التلقي بلا تراخ وقد روى الامام محيي السنة عن ابن عباس رض ان آدم وحوا بكيا على ما فاتهما من نعيم الجنة مائتي سنة ولم ياكلا ولم يشربا اربعين يوما ولم يقرب آدم حوا مائة سنة وفي رواية ان آدم لما هبط الى الارض مكث ثلثمائة سنة لا يرفع راسه حياء من الله تع ثم قال المحشي على تقدير صحة الرواية يجوز ان يكون اول التلقي عقيب الهبوط بان يكون مستقبلا للكلمات قاصدا اليها منتظرا لها واول التوبة آخر عقيب التلقي وان كان بين اول التلقي وآخره الذي يتصل قبله الكلمات ويتعلق بها زمان طويل اقول قد مر انه اذا لم يتخلل بين الشيئين امر اجنبي اي غير مما يعد ذلك تعقيبا عرفا واصل التوبة الرجوع اذ معناها في اللغة هو الرجوع مطلقا فاذا وصف به العبد واسند اليه كان رجوعا عن المعصية اي يراد هذا الرجوع المخصوص واذا وصف به الباري تع اريد به الرجوع من العقوبة الى المغفرة ولكن التواب انما يطلق على الباري تع والتائب على العبد الرحيم المبالغ في الرحمة وفي الجمع بين الوصفين اي التواب الرحيم وعد للتائب بالاحسان مع العفو فالله تع يتوب على العبد كما وليس لمملوك كذلك ويعم قبول التوبة لكل تائب والرحمة بعده واعطاء الثواب تفضل محض لا يفعلها احد فضلا ان يبالغ فيه قلنا اهبطوا منها جميعا كرر يعني ان المامور به هبوط واحد هو الهبوط من الجنة الى الارض فلم امر به مرتين اجاب بانه تكرير للتاكيد ان كان ابليس داخلا في الخطاب فوجه التاكيد ظاهر والا لكمال العناية بازالهم فان قيل فلم قدم ذكر التلقي الكلمات عليه مع ان التوبة انما صدرت وهو على الارض فكان حقها ان يذكر بعد تمام الهبوط والفراغ من ذكره قلنا التقديم لفرط الاهتمام بصلاح حاله وفراغ باله والاخبار بقبول توبته والتجاوز عن هفوته قال النحرير التفتازاني ازاحة ما عسى يتشبث به الملائكة فيما زعموا في حقهم وقد فضله عليهم وامرهم بالسجود قال المحشي فيه بحث لانه ما يتشبث به الملائكة في ذلك ما هو في الحكم لا التقدم فيه فانما التقدم في الحكاية وليس فيه ما يتشبثون به في ذلك انها بعد الوقوع بازمنة متطاولة فاين احدهما عن الآخر اللهم الا ان يقال القرآن لما ثبت في اللوح المحفوظ على هذا الترتيب الذي هو عليه الآن قبل خلق آدم جاز ان يطلع الملائكة فيه على زلة آدم ويطلعوا اعقيبه على توبته وقبولها ويزول ذلك اقول معنى كلام النحرير ان في ذكر توبة آدم وقبولها ازالة ما يتشبث به الملائكة فيما زعموا في حقه لان التائب من الذنب كمن لا ذنب له فكان آدم لم يذنب فلا مدخل لهم فيه فلا وجه للبحث واما قاله المحشي من ان القرآن لما ثبت في اللوح المحفوظ الخ فغير موجه لان الملائكة اذا علموا شان آدم قبل خلقه من اللوح المحفوظ اولا وآخرا فكيف يتعجبون ويستكشفون عن الحكمة فيما مر قيل ليس فيه تكرير لان الاول لبيان حال آدم وحوا ولذلك فرع عليه تلقي الكلمات وقبول التوبة وذكر الذرية بالتبع وفي الثاني بالعكس ولذا اكده بقوله جميعا وفصل بعده حال الفريقين او الاختلاف المقصود بالاهباط فكان الاهباط ايضا اختلف وتعدد فان الاول دل على ان هبوطهم الى دار بلية يتعادون فيها اليه اشارة بقوله بعضكم لبعض عدو ولا يخلدون اليه اشارة بقوله الى حين والثاني اشعر بانهم اهبطوا للتكليف فمن اهتدى الهدى وجد الطريق المستقيم نجا من العذاب ومن ضل فقد هلك فانما قال في الاول دل وفي الثاني اشعر لان كون هبوطهم الى دار بلية مدلول القوله ولكم في الارض مستقر وكونهم متعادين مدلول لقوله بعضكم لبعض عدو وكونهم غير مخلدين فيها مدلول لقوله الى حين كما مرت الاشارة اليهما بخلاف كون اهباطهم للتكليف وانه تع عند هبوطهم الى الارض يبتليهم بالطاعة ويجازيهم عليها بالجنة بعد الموت فانه انما يستفاد من فحوى الكلام لا من ظاهر النظم والتنبيه عطف على قوله الاختلاف لم يقل وللتنبيه للاشعار بان التكرير لاختلاف المقصود لا ينفك عن التنبيه على ان مخافة الاهباط المقترن باحد هذين الامرين احدهما التعادي وعدم الخلود والثاني التكليف المفضي الى الجزاء وحدها حال من مخافة الاهباط كافية للحازم الحزم بالجاء المهملة ضبط الرجل اموره واحواله واخذه بالثقة ان تعوقه اي كافية في ان تمنعه عن مخالفة حكم الله تعالى فكيف بالمقترن بهما بالامرين ولكنه اي آدم نسي قوله لم نجد له عزما اقتبس المص هذا الكلام من قوله تع ولقد عهدنا الى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزما اي فنسي العهد ولم يهتم به ولم يتحفظ حتى غفل عنه ولم نجد له تصميم راي وثباتا على الامر اي لم يكن له ذلك والا لوجدناه لكنا لم نجده فلم يكن له فلذلك ازله الشيطان وقيل معنى لم نجد له عزما انا لم نجد له قصدا على المخالفة بل انما وقع على سبيل الخطا والنسيان وان كل واحد منهما من الامرين عطف على ان مخافة كفى به الضمير راجع الى كل واحد منهما نكالا عقوبة وعبرة لمن اراد ان يذكر اي يتعظ قال بعض المتاخرين التكرير ليس لاختلاف المقصود حيث دل الاول على ان هبوطهم الى دار بلية يتعادون فيها ولا

يخلدون

ولا يخلدون والثاني اشعر بانهم اهبطوا للتكليف لان ما ذكر لا يقتضي التكرار فان الدلالتين المذكورتين يمكن ان تجمعا اقول لا نم امكان اجتماع الدلالتين المذكورتين لان قيود الهبوط الاول غير قيد الهبوط الثاني على ان علة التكرير ليست الدلالتين المذكورتين فقط بل مجموع الدلالتين وما عطف عليهما كما سمعت آنفا من التفصيل وقيل الاول من الجنة الى سماء الدنيا والثاني منها اي من سماء الدنيا الى الارض وهو كما ترى اشارة الى ظهور ضعفه لان ضمير منها الثاني راجع الى الجنة اذ لم يسبق ذكر السماء فيلزم ان يكون الهبوط الثاني ايضا من الجنة وايضا الآية جعل استقرارهم في الارض وتمتعهم فيها حالا من الاول وان كانت مقدرة وقيل لان التوبة انما صدرت وهو على الارض فلا وجه لترتبها على الهبوط الى سماء الدنيا بالفاء فتلقى وهو ضعيف طولا ان يكون ابتداء التلقي في السماء وانتهاؤه في الارض قال الامام عندي وجه ثالث اقوى من الوجهين وهو انهما لما زلا امر بالهبوط فتابا ووقع في قلبهما ان الامر لما كان بسبب الزلة فبعد زواله بالتوبة فاعاد الله تع الامر ليعلما ان الاهباط لم يكن جزاء على الزلة حتى يزول بزوالها بل كان تحقيقا للوعد في قوله اني جاعل قال المحشي فيه بحث لانه انما يصح اذا كانا اهبطوا الثاني بعد التوبة وليس كذلك لان التوبة في الارض بعد سنين والامر بالهبوط من الجنة فكيف يصح تاخره عنها اقول يجوز ان يكون ابتداء التوبة في الجنة ويقع في قلبهما ان الامر بالهبوط يزول به فاعاد الله تع الامر فتامل والبحث القوي ان يقال يلزم ان اهبطوا الثاني بعد قبول التوبة وقبولها وقع حال كونه في الارض والامر بالهبوط بعد كونه في الارض امر بتحصيل الحاصل وجميعا حال من فاعل اهبطوا في اللفظ اي اهبطوا مجتمعين في اصل الهبوط بحيث لا يكون منكم احد غير هابط سواء كان ذلك الهبوط في زمان واحد او في ازمنة متفرقة وهذا هو الفرق بين جاؤا جميعا وجاؤا معا تاكيد في المعنى فان الجمعية المطلقة لا تقتضي بحسب وضعها اتحاد الزمان ولهذا قالوا معنى قولهم الواو للجمع المطلق انه لثبوت الحكم للتابع والمتبوع من غير تعرض لتقدم او تاخر او معية بل يكفي اشتراك الكل في اصل المعنى بحيث لا يخرج عنه واحد منهم كالهبوط ههنا كانه قيل اهبطوا انتم اجمعون ولذلك اي لكونه تاكيدا في المعنى وعدم افادته معنى زائدا على معنى اهبطوا لا يستدعي اجتماعهم على الهبوط في زمان واحد كما لا يستدعي اجتماعهم على الهبوط في مكان واحد لان التاكيد انما يؤتى به لتقوية ما يفيده الاول والآية امر جديد وبالتحقيق الذي ذكرناه اضمحل ما قيل انه لا يجوز ان يفيد مع التقوية معنى الاجتماع في زمان واحد نظرا الى ما خذ الاشتقاق فانه يفيد اتحاد الزمان غير ماخوذ في ماخذ فاما اصله ان ما والفاء هنا لترتب اتيان الهدى على الهبوط وتعقيبه اذ لولا الهبوط لما امكنهم متابعة الهدى ولا الكفر والتكذيب ياتينكم فعل الشرط مؤكد بالنون الثقيلة مني هدى والمراد به هدى عظيم يعتني بشانه وهو ما يكون برسول وكتاب لوقوعه في مقابلة الكفر والتكذيب بالآيات ولا يتصور ذلك الا بعد ارسال الرسول وانزال الكتاب فمن في موضع رفع بالابتداء والخبر تبع فيه ضمير فاعل يرجع الى من وموضع تبع جزم لان من شرطية هداي والفاء فيه فاء جواب الشرط ومعنى هداي الهدى الذي تامهم مني وانما صرح بهذه الاضافة ولم يقل من تبع الهدى تنبيها على ان الثواب والعقاب انما يترتبان على اتباع الهدى وعدمه باعتبار انه فلا خوف عليهم جواب الشرط الثاني والفاء رابطة ولا هم يحزنون فيه تنبيه على عظم نعم الله تع على آدم وحوا كانه قال وان اهبطتكم من الجنة الى الارض فقد انعمت عليكم بهدايتي التي تؤديكم الى الجنة مرة اخرى على الدوام الذي لا ينقطع بشيء وقيل المخاطب هم ذرية آدم يعني يا ذرية آدم اما ياتينكم مني رشد او بيان وشريعة وقيل كتاب ورسول فمن تبع هداي فلا خوف عليهم يعني مستقبلهم ولا هم يحزنون اي على ما خلفوا او لا خوف عليهم ولا هم يحزنون في الآخرة الشرط الثاني المراد به قوله فمن تبع هداي مع جوابه اي فلا خوف عليهم جواب الشرط الاول رد على من قال انه ليس بشرط وان كان ظاهره شرطا الا يرى انه لا جواب له وما مزيدة اكدت به اي بما ان اي كلمة الشرط ولذلك اي للتاكيد ان بها حسن تاكيد الفعل بالنون لان الفعل لما صدر بما يدل على التاكيد دل على ذلك ان الفعل مطلوب فيلتحق باخر نون التاكيد وان لم يكن فيه معنى الطلب اعلم ان نون التاكيد يلحق بآخر ما فيه معنى الطلب من الفعل المستقبل للتاكيد والمبالغة فيه كالامر والنهي والاستفهام والعرض والتمني والتحضيض لان وضع هذا النون لتاكيد ما فيه معنى الطلب لان ما يطلب يقصد تاكيده ليحصل فان الطالب انما يطلب في العادة ما هو مراده وكان ذلك مقتضيا للتاكيد وقد يلحق القسم وان لم يكن فيه معنى الطلب لان الطالب لان الغالب ان المتكلم لا يقسم الا على مطلوبه وكثرت زيادتها في فعل شرط مؤكد اداته بما المزيدة نحو اما تفعلن وذكر طريه مجرى القسم فانه لما اكد اول الشرط بما الزائدة اكد آخره بنون التاكيد كما ان القسم لما اكد اوله باللام اكد آخره بالنون نحو والله لا فعلن او طريه مجرى ما فيه معنى الطلب لاشتماله على ما يقتضي توكيدا وهو ما المزيدة كما اشتمال الفعل الطلب على الطلب المقتضي للتوكيد والمعنى ان ياتينكم مني هدى بانزال اي انزال الكتب وارسال الرسل فمن تبعه منكم نجا وفاز الاول حاصل معنى فلا خوف عليهم فانه يتضمن السلامة من جميع الآفات والثاني معنى ولا هم يحزنون فانه يتضمن بلوغ كل الارادات

وانما جئ بحرف الشك وهو ان دون اذا وان اتيان الهدى كاين جملة حالية بدون الضمير نحو آتيك والجيش قادم وكون اتيان الهدى البتة بنا على انه تع وعد والله لا يخلف الميعاد فكان المقام مقام اذا وانما جئ بان لانه يحتمل في نفسه لا قطع بوقوعه بل انشاء هدى بالانزال والارسال وان شاء ترك لكن لكمال فضله ورأفته اكد كلمة ان بما والفعل بالنون ايماء الى رجحان جانب الوقوع غير واجب عقلا خلافا للمعتزلة
وكرر لفظ الهدى ولم يضمر اى وضع المظهر موضع المضمر حيث لم يقل ومن تبعه لانه اراد بالثاني اعم من الاول اى اشمل لتناوله الشرع والعقل بخلاف الاول فانه لا يتناول العقل لحصوله قبل الارسال والانزال وجه كونه اشمل ان من في متى هدى للابتداء وظاهر ان ابتداء كل هدى كاملا كان اولا منه تع بخلاف الهدى المضاف اليه تع فانه للتشريف واظهار الكمال فلا بد من تناولهما واما ما اشتهر ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى فاكثرى لا كلى هكذا قال المحشي اقول الظاهر ان المراد من اضافة الهدى اليه تع نسبتا اليه فيكون الثاني مضافا اليه تع كذكر الاول بقوله مني فلا فرق على ان المعاد هنا هو النكرة وهي اذا اعيدت معرفة تكون عين الاولى وهو اى الثاني ما اتى به الرسل من الاعتقاديات والعمليات واقتضاء العقل من الاعتقاديات اذ لا مدخل للعقل في الاحكام العملية عند الاشاعرة اى فمن تبع ما اتاه من قبل الشرع مراعيا فيه ما يشهد به العقل يعني يكون عارفا بالله تع وبصفاته مصدقا للرسول في معجزاته وما يترتب عليها مواظبا على الطاعات مجتنبا عن المعاصي معرضا عن الانهماك في اللذات والشهوات فانه ح يكون من اولياء الله تع قيل ان اراد بما اقتضاه العقل الامن دون ارسال وانزال فلم يقل به وان اراد ما يرجع اليه فلا عموم اليه اذ لا حكم قبل البعثة وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا اقول قد عرفت ان المراد بما اقتضاه العقل هو الاعتقاديات ولا شك ان الشرع موقوف على بعضها كتوحيد البارى تع وغيره فاعتباره مستقلا مما قال اهل السنة فلا خوف عليهم اى ليس من شانهم ان يخاف عليهم من لحوق مكروه فضلا ان يحل بهم يعني العقاب لان خوف لحوق العقاب على شخص لا يكون الا لاستحقاقه العقاب وهو يكون بالمباشرة للمنهي عنه والمفروض انهم يجتنبون عن المعاصي فكيف ان يلحقهم عقاب وهذا لا ينافي ان يخافوا في نفسهم من ان يزول عنهم حالهم بان يباشروا المنهي عنه لما تقرر ان الولي يجوز ان يسقط عن مرتبة الولاية دون النبي ولهذا قال تع فلا خوف عليهم ولم يقل فلا يخافون ولا هم يحزنون بحيث يفوت عنهم محبوب من الطاعات والعبادات الواجبة المندورة لان المفروض انهم لا يتركونها فيحزنوا على فوته فالخوف اى اذا تقرر ما ذكرنا ان الخوف انما يكون على المتوقع الذي يتوقع حصوله بسبب وجود سببه المفضي اليه كمباشرة المنهي عنه ههنا فلما لم يقع عنهم ذلك المباشر لم يقع عليهم خوف والحزن انما يكون على الواقع في الحال كترك الواجب والمندوب فلما لم يتركوه لم يحزنوا والحاصل ان من حصل العقيدة الصحيحة ولم يباشر المنهي عنه ولم يترك شيئا من الواجبات بل المندوبات ايضا لا يستحق العقاب ويستحق الثواب نفى الله تع عنهم العقاب بمنع لازمه وهو الخوف عليهم لانتفاء سببه واثبت لهم الثواب باثبات ملزومه بطريق الكناية فان الثواب لازم لفعل الطاعات وتابع له بمقتضى الوعد وقد عرفت ان عدم الحزن انما يكون بفعل الطاعات على الوجه وابلغ وهو اثبات الشيء بالبينة وقرئ هدى على لغة هذيل اى بقلب الالف المقصورة ياء وادغامها في ياء المتكلم على لغة قبيلة هذيل فانهم يقولون في عصاى وقفاى عصي وقفي بناء على ان الاصل في ياء الاضافة ان يكون ما قبلها مكسورة فلما لم يمكن ذلك في عصاى وقفاى قلبوها ياء وهي اخت الكسرة فاجتمع ياءان اولهما ساكنة فادغمت في الثانية ولا خوف اى وقرئ لا خوف بالفتح اى بفتح الفاء على ان يكون كلمة لا هي التي لنفي الجنس وفي قراءة الرفع تكون كلمة لا هي المشبهة بليس وقد مر في لا ريب فيه ان القراءة بالفتح نص في الاستغراق من حيث ان نفي الجنس يستلزم نفي جميع افراده واما القراءة بالرفع فظاهرة في الاستغراق من حيث ان نفي الفرد لا بعينه مع نفي الماهية سيان وليست بنص فيه لاحتمال ان يكون المقصود نفي الجنس المتصف بقيد الوحدة فيقال ح لا رجل في الدار بل رجلان او رجال
والذين مبتدأ كفروا صلته مع العائد وكذبوا عطف على الصلة وانما ذكر الصلتين ومعناهما واحد تكريرا لقبائحهم قيل الكفر نفي الصفات الحميدة عنه تع والتكذيب اثبات ما لا يليق به تع من الصفات الذميمة بآياتنا متعلق بالثاني او بالاول او بهما كما سيذكره اولئك مبتدأ ثان اصحاب النار خبره والجملة خبر الاول لا يقال لم لم يدخل الفاء مع ان المبتدأ موصول صلته فعل لانا نقول دخول الفاء ح غير واجب هم فيها خالدون لا يخرجون منها ولا يموتون فيها وهذه الجملة الاسمية في محل النصب على انه حال من اصحاب من النار يريد انه ليس على ما ذهب جمهور النحاة عطف على فمن تبع الى آخره قيل لعل النكتة في افراد المعطوف عليه لفظا مع افراد الضمير الراجع اليه وجمع المعطوف مع جمع ضميره الايماء الى قلة اولياء الله تع وكثرة اعدائه واما الجمع في عليهم ولا هم يحزنون فكانه ايماء الى كثرتهم باعتبار الفضل والشرف كما سبق في تفسير قوله تع يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا كانه قال تع ضمنا للتقسيم ومن لم يتبع اى الهدى بل كفر والله اى بذاته وصفاته وكذبوا بآياته او كفروا بالآيات جنانا وكذبوا بها لسانا يعني ان الكفر اذا اطلق يتبادر منه الكفر بالله تع فاذا اعتبر تعلق بآياتنا بكذبوا فقط لم يبق كفروا مطلقا فيحمل على الاول واذا اعتبر تعلقه

بآياتنا

بها

ا

بما لا يبقى مطلقا بل يكون مقيدا بتعلقه بالآيات فقوله يكون الفعلان متفرع على الوجه الثاني اذ على الاول يتعلق بالثاني ومتعلق الاول مقدر وهو بالله متوجهين الى الجار والمجرور اى بآياتنا متنازعين فان اعملت الثاني على ما هو مذهب البصريين كان معمول الاول محذوفا وكذا العكس على مذهب الكوفيين لانه لو اضمر لكان بارزا ولا بارز فتعين انه محذوف والآية يريد تفسير قوله تع بآياتنا بيان مفردها ان الآية التي هي مفرد الآيات في الاصل اى اللغة العلامة الظاهرة كالمنارة للمسجد كما في قوله تع يكون لنا عيدا لاولنا وآخرنا وآية منك اى علامة ظاهرة منك لاجابتك دعاءنا وتقال اى الآية للمصنوعات كما في قوله تع وكاين من آية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون من حيث انها تدل على وجود الصانع وعلمه وقدرته فكل واحد من المصنوعات آية تدل على وجود الصانع تع وعلى علمه وعلى قدرته اما دلالتها على وجود الصانع فلانها امور ممكنة ليس وجودها من ذاتها وكل ممكن يحتاج الى المؤثر واما دلالتها على علم صانعها وقدرتها فلانها آثار وافعال محكمة متقنة روعي فيها صنوف الحكمة وكل فعل كذلك لا يصدر عن فاعله الا عن علم بالغ وقدرة كاملة ولكل طائفة عطف على قوله للمصنوعات من كلمات القرآن المتميزة صفة لكلمات القرآن عن غيرها بفصل اى بفاصل متعلق بقوله المتميزة والمراد الكلمة الاخيرة من كل آية ولم يتعرض لوجه تسمية الطائفة المذكورة آية والوجه فيها كونها علامة دالة على المضمون فيها من الاحكام والعبر او الامثال او الوعد او الوعيد او نحو ذلك من اللطائف القرآنية وقال ابو عبيدة معنى كونها آية انها علامة لانقطاع الكلام من الذي قبلها وانقطاعه عن الذي بعدها واشتقاقها اى اشتقاق الآية من اي بالفتح والتشديد لانها اى لان الآيات تبين ايا من اي اى بعضا من بعض فان المصنوعات تبين الصانع من غيره وتعينه وكذا كل طائفة من كلمات القرآن تبين المضمون فيها من غيره او من اوى اى رجع اليه عطف على قوله من اي واصلها اية على تقدير اشتقاقها من اي او اوية على تقدير اشتقاقها من اوى اليه كتمرة اى كلاهما على وزن تمرة فابدلت عينها اى الياء في الاول والواو في الثانية الفا غير قياس لسكونها او ايلة في متحركها وسميت الطائفة من كلمات القرآن آية بمعنى اوية لانها منزل يأوى اليه القارئ او آيية او اوية فاعلت لتحركها وانفتاح ما قبلها قيل فيه شذوذ لانه اذا اجتمع حرفا علة كان الاعلال للثانية لقربها من الطرف الذي هو محل التغيير والجوهري اختار الثاني حيث قال واصل آية اوية بالتحريك واستشهد بقول سيبويه ان موضع العين من الآية واو لان ما كان موضع العين منه واوا واللام ياء اكثر مما موضع العين واللام منه ياء ان مثل شويت اكثر من حييت واختار ابو البقاء الاول حيث قال الاصل في آية ايية لان فائها وعينها ولامها ياءات لانها من تآيا القوم اذا اجتمعوا وآئية بالف بين همزتين كفاعلة بالهمزة من القول فحذفت الهمزة اى المكسورة تخفيفا فبقيت آية هذا اختيار الكسائي فانه قال اصل آية آيية على وزن فاعلة فكان القياس ان يدغم فيقال آية كدابة الا انها خففت بحذف عينها كما خففوا كينونة والاصل كيّنونة بتشديد الياء وضعفوا هذا القول بان بناء كينونة اثقل فالتخفيف فيه احق بخلاف بناء آية فلا وجه للتخفيف بالحذف فيه بل حقه الادغام والمراد بآياتنا الآيات المنزلة وهي آيات القرآن على ما هو الظاهر المتبادر او ما يعمها والمعقولة بان يراد بها الدوال او العلامات المتناولة لآيات القرآن والآيات التي في السموات والارض الدالة على وجود الصانع وصفات كماله وقد تمسكت الحشوية قال بعض من تصدى لتحشية الكتاب هم طائفة يجوزون على الانبياء الكبائر على جهة العمد بهذه القصة اى قصة آدم اقول بعض الوجوه المذكورة كالوجه الرابع والخامس لا يدل على صدور الكبيرة من آدم عم الا ان يقال ان مدعاهم هنا صدور الذنب عنه عم مطلقا كما يشعر به قوله على عدم عصمة الانبياء عليهم السلام العصمة ملكة نفسانية تمنع صاحبها من الفجور وتتوقف على العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات من وجوه وهي ستة على ما ذكره المص وقال بعض من تصدى لتحشية الكتاب والوجه الرابع انه عم اخرج من الجنة بسبب وسوسة الشيطان وازلاله اياه وجزاء على ما اقدم عليه من طاعة الشيطان وذلك يدل على كونه صاحب الكبيرة ثم قال ثم قالوا ان كل واحد من هذه الوجوه لا يدل على انه فاعل الكبيرة لكن لا اشكال ان مجموعها يدل عليه قطعا اقول ان كان المدعى كونه عم صاحب الكبيرة يجب ان يكون كل واحد من الوجوه دالا عليه وليس كذلك والا لا يكون الوجوه متعددة فتامل الاول ان آدم عليه السلام كان نبيا وارتكب المنهي عنه لقوله تع ولا تقربا هذه الشجرة ولقوله الم انهكما عن تلكما الشجرة والمرتكب له عاص والثاني انه جعل بارتكابه من الظالمين يدل عليه قوله تع فتكونا من الظالمين وقوله عم ربنا ظلمنا انفسنا والظالم ملعون لقوله تع الا لعنة الله على الظالمين ومن استحق اللعن كان صاحب الكبيرة والثالث انه تع اسند اليه العصيان والغي ضد الرشد وقال وعصى آدم ربه فغوى فيلزم ان يكون عاصيا لا بد وان يكون صاحب الكبيرة لوجهين الاول ان النص يقتضي كونه معاقبا لقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم ولا معنى لصاحب الكبيرة الا ذلك الثاني ان العاصي اسم ذم فوجب ان لا يتناول الا صاحب الكبيرة اقول فيه بحث لانه يجوز العقاب على الصغيرة كما يجوز العفو عن الكبيرة على ما برهن في علم الكلام وان صاحب الصغيرة لا يعد مطيعا بل عاصيا والرابع انه تع

مطلب في معنى الآية

مطلب وجه تسمية كلمات القرآن آية

مطلب في اشتقاق الآية

لقنه التوبة كما يدل عليه قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه وهي الرجوع عن الذنب والندم عليه عطف على الرجوع وكذلك اعترافه اي
اعتراف آدم بانه خاسر لولا مغفرة الله اياه بقوله وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين فهذا الكلام صدر من آدم وحوا والخاسر من يكون
ذا كبيرة اقول كلية هذه المقدمة ممنوعة والسادس انه لو لم يذهب لم يجر عليه ما جرى وجريان ما جرى عليه لا يقتضي ان يكون ذنبه كبيرة لما عرفت
آنفا اقول ظن بعض من تصدى لتحشية الكتاب ان هذا الوجه هو الوجه السابع الذي نقلناه عنه سابقا وليس كذلك ظاهرا ولو اعتبر الاتحاد و
بالتاويل يمكن اعتباره في سائر الوجوه ايضا وقال ذلك البعض ان المص جعل هذه الوجوه الستة ستة بان جعل وصفه بالعصيان و
الغواية وجها واحدا اقول جعل المص حسن من جعل ذلك البعض لان الغواية متفرع على العصيان كما يدل عليه الفاء التفريعية في قوله تع
وعصى آدم ربه فغوى فكانهما واحد والجواب من وجوه اربعة قال المحشي كلها جواب عن مجموع الوجوه الستة المذكورة اقول هذا انما يصح في
الوجه الاول والثاني دون الباقي الاول انه اي آدم عم لم يكن حينئذ نبيا اذ لم يكن له حاجة والنبوة لا يتصور بلا امة اقول تحقق حواء امة وما قيل
التكليف المعلق بالازات لقوله ولا تقربا هذه الشجرة مدفوع بقوله تع اسكن انت وزوجك الجنة فاذ بواسطة آدم والوجه في قوله تع ولا
تقربا هذه الشجرة اصالة كل منهما في الاكل والمدعي يطالب بالبيان اي ومن يدعي ان آدم حين ارتكب المحظور نبي فعليه البينة والاثبات
والثاني ان النهي للتنزيه يعني انا سلمنا انه كان نبيا لكن النهي للتنزيه لا للتحريم ليكون المرتكب عاصيا فاندفع الوجه الاول وانما سمي ظالما
وخاسرا لانه ظلم نفسه وخسر حظه بترك الاولى له دفع للثاني والخامس حاصل الجواب انا لا نسلم انه ظالم خاسر حقيقة وانما سمي ظالما خاسرا مجازا
لانه ظلم نفسه وخسر حظه بترك الاولى ويمكن ان يقال انا لا نسلم ان كل ظالم ملعون وكل خاسر صاحب كبيرة بل الظالم الذي يستحق اللعن هو الظالم لنفسه
بارتكاب ما هو حرام ومعصية لا بترك الاولى وكذا الخاسر انما يكون صاحب كبيرة اذا كان خسرانه بارتكاب المعصية وخسران آدم عم ليس بارتكاب
المعصية بل بترك الاولى واما اسناد الغي والعصيان اليه فسياتي الجواب عنه في موضعه ان شاء الله تعالى في سورة طه في تفسير قوله وعصى
آدم ربه فغوى وما قاله هناك ان في النعي عليه بالعصيان والغواية مع صغر زلته تعظيم للزلة وزجر بليغ لاولاده عنها فاندفع الثالث وانما امر
اي صار مامورا بالتوبة تلافيا اي تداركا لما فات عنه من الحظ ونعيم الجنة والكرامة او من الانتهاء بالنهي فاندفع الرابع وجرى عليه ما جرى معا
تبة على ترك الاولى دفع للسادس ووفاء عطف على معاتبة لما قاله للملائكة قبل خلقه اني جاعل خليفة في الارض فانه لو لم يخرج من الجنة لم يكن خليفة
في الارض اقول الوفاء لما قاله للملائكة لا يقتضي الاخراج بانتزاع لباس الجنة عنهما ومعاتبتهما والاخراج بهذا الوجه موجب لذنب كما لا يخفى الثالث
انه اي آدم عم فعله ناسيا جواب عن الاول بان قال سلمنا انه ارتكابه بذلك بعد نبوته وان النهي بقوله ولا تقربا نهي تحريم لكن لا نسلم انه مرتكب المحرم
عاص وصاحب كبيرة مطلقا وانما يكون كذلك لو ارتكبه ذاكرا للنهي والتحريم واما فعله ناسيا لقوله تع ولقد عهدنا الى آدم من قبل فنسي اي العهد
ولم نجد له عزما تصميم راي وثباتا على الامر اذ لو كان ذا عزيمة وتصلب لم يزله الشيطان ولم يستطع تغريره وقيل عزما على الذنب لانه اخطا
ولم يتعمد الذنب فكان ينبغي ان لا يعاتب عليه لكنه عوتب بترك التحفظ عن اسباب النسيان فلما ورد انه مرفوع عن الامة فكان ينبغي ان لا يعاتب
عليه فوجهه بقوله ولعله اي ترك التحفظ او النسيان المبني عليه وان حط عن الامة لم يحط عن الانبياء لعظم قدرهم يؤيده ما قال صاحب الكشف تركا لاولى يسمى
ذنبا لانهم مؤاخذون به كما ورد ان الانبياء المؤاخذون بمثاقيل الذر ويسمى معصية وغواية تحذيرا للانبياء ولطفا لانهم ولله تع من ذكر
مالغي يعني به تع ان يسمى ذلك معصية وغواية وليس للاحدان يتجاسر عليه هذا هو اللائق بعصمة الانبياء كما قال عليه الصلوة والسلام اشد
الناس بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل وقد عوتب آدم عم بسبب ترك التحفظ عن اسباب النسيان بالاخراج عن الجنة ومعاناة
شدايد الدنيا او ادى فعله اما عطف على خبر لعل او على قوله عوتب فالمعنى ان مباشرة اللوازم لما وقعت ناسيا كان ينبغي ان لا يعاتب عليها لكنه عم
عوتب فجرى عليه ما جرى لا على طريق المؤاخذة على الذنب بل على طريق تادية السبب الى مسببه كما قيل ولعل ما جرى عليه من المعاتبة وانتزاع
اللباس والاهباط من الجنة الى دار الكد والمحنة جرى عليه بطريق المؤاخذة على فعله الذي هو ترك التحفظ عن اسباب النسيان بناء على انه غير موضوع
عن الانبياء او بطريق انه تع قدر فعله ذلك وجعله سببا لما جرى عليه فلما باشر السبب ناسيا ترتب عليه ذلك على طريق ترتب المسبب على السبب
فالمعنى ح سلمنا ان النهي للتحريم وفعله ناسيا لكنه ادى فعله الى ما جرى عليه على طريق السببية المقدرة فان الشيء قد يقدر سببا يفضي الى شيء
مضرة في الدنيا ثم نهي عن مباشرة ذلك السبب فيكون مباشرته مضرا في الآخرة ايضا حتى اذا باشره احد عمدا يلحقه الضرران واذا باشره ناسيا يلحقه
الضرر الدنيوي فقط واكل الشجرة من هذا القبيل فلما باشره ناسيا لحقه الضرر الدنيوي على الطريق المذكور دون طريق المؤاخذة على مباشرة المنهي عنه
للوازم لانتفاء القصد كسما والسم فانه اذا كان على العلم بشانه اضر في الدنيا والآخرة واذا كان عن الجهل بشانه لا يضر الا في الدنيا لا يعاقب في الوجه

الثالث من الجواب بان آدم عم فعله ناسيا للنهي فلم يكن عاصيا بفعله باطل لان مبناه اتصاف آدم بالنسيان المقابل للتذكر ولم يكن كذلك بل
كان متذكرا لقوله تع ما نهاكما ربكما وقاسمهما الايتان اي الايتان متقرونتان الى آخرهما فان النسيان كيف يتحقق مع تذكير العدو النهي و
التاكيد بالقسم ولو كان ناسيا نسيان الذكر لما احتاج العدو الى القسم للحمل على ارتكاب المنهي عنه فاجاب بقوله لانه جواب ليس فيهما اي في الآيتين
ما يدل على انهما وقته اي اكلا حين ما قاله ابليس فيجوز ان يكون وقت التذكير غير وقت النسيان فلعل ما قاله اورث فيه ميلا طبيعيا ثم انه كف
عنه مراعاة لحكم الله تعالى الى ان نسي ذلك وزال المانع فحمله الطبع عليه قال المحشي هذا توجيه حسن لو كان بين التذكير والنسيان طول عهد وهو
غير معلوم كيف وقد روي عن ابن عباس رضي الله تع عنهما انه قال دخل آدم الجنة وقت العصر وخرج حين ما غربت الشمس اللهم الا ان يناقش
في صحة الرواية او يجوز اجتماع التذكير والنسيان في يوم واحد اقول فيه بحث من وجوه اما ولا فلانا لا نسلم لزوم طول العهد بين التذكير والنسيان
اذ النسيان قد يعرض في زمان يسير وقد ينسى الانسان اول كلامه في اثنائه وينسى ما سمع عنده واما ثانيا فلان الله تع قادر على ان يخلق النسيان
في الانسان في زمان قليل لحكمة واما ثالثا فلان الرواية على تقدير صحته يلزم طول العهد لان المراد باليوم ليس يوم الدنيا ولذا قيل ان مدة مكث
آدم في الجنة خمسمائة عام واما رابعا فلان كلمة اللهم انما يستعمل في الضعف ولا ضعف هنا الا في الفهم فافهم والرابع جواب آخر عن الوجه الاول
بان يقال انا سلمنا انه فعله حال نبوته وان النهي للتحريم وانه فعله عامدا غير ناس لكن لا نم انه فعله على انه ذنب بل اخطا في اجتهاده كما يقول
انه اي آدم عم اقدم عليه بسبب اجتهاد اخطا فيه فانه ظن ان النهي للتنزيه فان قيل كيف صح منه عم ان يظن ذلك وقد قرن بالنهي قوله تع فتكونا
من الظالمين ومثل هذا الوعيد لا يكون الا في النهي الذي للتحريم قلنا يجوز منه ان يظن كونه للتنزيه بناء على انه ظن ان معنى كونهما من الظالمين
ان يظلما انفسهما بان يبخسا حظهما بترك الاولى او الاشارة بالنصب عطف على قوله النهي يعني وظن ان الاشارة في قوله تعالى ولا تقربا
هذه الشجرة الى عين تلك الشجرة اي المعينة فتناول من غيرها من نوعها وكان مخطئا في ذلك الاجتهاد وكان المراد بها الاشارة الى النوع
فان كلمة هذا قد يشار بها تارة الى الشخص وهو شايع كثير وقد يشار بها الى النوع كما روي انه عليه الصلوة والسلام اخذ حريرا وذهبا بيده وقال
هذان حرامان على ذكور امتي حل لاناثها ما ذكره المص من قبيل نقل الحديث بالمعنى اذ الواقع ليس على ما ذكره بل الواقع انه عم خرج وفي احدى يديه
ذهب وفي الاخرى حرير فقال هذان حرامان على ذكور امتي والنبي عم وان اشار الى ما في يديه من العينين لكنه لم يرد هما بعينهما بل اراد
نوعهما قال بعض المتاخرين القول بان الخطا في اجتهاد الاشارة مردود بقوله ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الاية لانه صريح في انه كان
الازلال في المنهي عنه اقول التاويل المذكور للخطا المذكور جار فيه ايضا كما لا يخفى على من تيامل ادنى تامل وانما جرى عليه ما جرى تحقيقا الى ان يقال
آدم عليه السلام عوتب على فعله وجرى عليه ما جرى وكان مقتضى الحكم الشرعي ان لا يجري عليه ما جرى لان المخطي في الاجتهاد معذور بل مثاب
فاجاب عنه على وجه التعليل بقوله تعظيما لشان الخطيئة ليجتنبها اولاده عن امثالها قال المحشي ويحتمل ان يكون المخطي في الاجتهاد
غير معذور في تلك الشريعة لا سيما اذا اتضح خطاه اقول هذا الجواب انما يصح ان لو ثبت كون آدم ح نبيا وثبت ان في الجنة
احكام شرعية وفيها اي في الآيات دلالة على ان الجنة مخلوقة خلافا للمعتزلة دل عليه قوله اسكن انت وزوجك الجنة وكونها بستانا
من بساتين الدنيا مخالف للاجماع وانها اي الجنة في جهة عالية دل عليه اهبطوا وهذا يدل على الاول ايضا ولم يرد نص صريح في تعيين
مكانها وان التوبة مقبولة وان لم يجب قبولها اذ لا وجوب على الله تع دل عليه قوله تع فتاب عليه وان متبع الهدى مامون العاقبة اي
في الآخرة دل عليه قوله تع فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون وان عذاب النار دائم والكافر فيه مخلد دل عليهما قوله تع هم فيها
خالدون اما الثاني فظاهر واما الاول فلان خلود الكافر فيه يستلزم دوامه قيل فيه بحث لان الآية انما تدل بظاهرها على خلودهم في
النار لا في عذابها والخلود في النار لا يستلزم الخلود في عذابها لجواز ان ينقطع عذابها بعد مدة وان كانت نفسها دائمة على انه قد تحقق
من المص ان الدوام غير معتبر في اصل مفهوم الخلد والخلود بناء على انهما في الاصل عبارتان عن الثبات لو تبدد ام اولم يدم والمص
ذكر بعد هو قولا يندفع به البحث وهو قوله لكن المراد به الدوام ههنا عند الجمهور لما يشهد له من الآيات والسنن فقوله تع في حق
كل واحد من اصحاب الجنة والنار هم فيها خالدون بمعنى دائمون فيها ثم ان الظاهر ان دوام نفسهما يستلزم دوام ما اعد لاهلهما من
النعيم والعذاب والا يلزم كون دوام نفسهما خاليا عن الفائدة فبهذا الوجه صح الاستدلال بقوله تع هم فيها خالدون على دوام عذاب النار
وذهب الجهمية الى ان الجنة والنار تفنيان ويفنى اهلهما وهو قول باطل لان الله تع نفى الخوف والحزن عن المؤمنين في الآخرة ولو لم تدم
لكان فيهما خوف زوال النعم وكذا اخبر بخلود الكفرة في النار وقد ذكرنا في تفسيره ان الخلود عبارة عن البقاء وانه ضد الفناء وانه غير

لا يخلد فيه اى غير الكافر لا يدوم فى العذاب بمفهوم قوله تع والذين كفروا الى قوله وهم فيها خالدون اذ هم يفيد الحصر والتخصيص عند
من يقول الحصر فى مثل كلمة هو قائلها فاعلم انه سبحانه يريد به ربط الاية بما قبلها ويجوز ان يقال لما ذكر الحكمة بين عقبهم بقوله يا بنى اسرائيل لما ذكر
دلايل التوحيد وهى من قوله تع يا ايها الناس اعبدوا ربكم الى قوله وانتم تعلمون ودلايل النبوة وهى من قوله وان كنتم فى ريب مما نزلنا الى قوله ان
كنتم صادقين ودلايل المعاد وهى من قوله تع فاتقوا النار التى الى قوله ولهم فيها ازواج مطهرة وهم فيها خالدون وعقبها [illegible] تلك
الدلايل الثلثة تعداد النعم العامة لجميع بنى آدم المذكورة بقوله كيف تكفرون بالله الى قوله يا بنى [illegible] قال المخ هكذا وقعت العبارة فى النسخ
والصواب بتعداد بالباء اوكانه غفل عن قاعدة الحذف والايصال فالصواب [illegible] تقريرا لها لتلك الدلايل على قوله عقبها [illegible]
تاكيد تقريرا لم يبين وجه كون تعداد النعم تقريرا لها وتاكيد القول فانها اى تلك النعم من حيث انها تعليل للتقرير والتاكيد وناظرا الى التوحيد
حوادث محكمة يعنى ان هذه النعم تقرر دليل الوحدانية من حيث انها امور حادثة تدل على محدث حكيم لا بد له من محدث متفرد بوجوب
الوجود وصفات الكمال له الخلق الجسمانى والامر الروحانى وحده فى الذات لا شريك له فى الصفات والافعال وتقرر دليل النبوة من حيث
ان نبينا عليه السلام اخبر احوال آدم وحواء وما وقع لهما من الحوادث الجزئيات التى لا يقف عليها الا من له معرفة بالكتب السماوية او كاف
ومن حيث ان الاخبار بها فهذا ناظر الى النبوة عطف على ما هو متعلق بالاخبار مثبت فى الكتب السابقة مما لم يتعلمها ولم يمارس شيئا منها وهو
رسول الله عليه السلام اخبار خبران الاخبار بالغيب معجز خبر بعد خبر او صفة معجز والنبوة المخبر على صيغة الفاعل اى من مخبر عنها وتقرر دليل
المعاد كما بينه بقوله ومن حيث اشتمالها اى تلك النعم فهذا ناظر الى المعاد على خلق الانسان حيث قال فاحياكم [illegible] واصوله حيث كنتم امواتا
وما هو اعظم من ذلك وهو خلق ما فى الارض جميعا وخلق السموات [illegible] المقدر فى قوله من حيث عطا على [illegible] الاعادة كما كان
قادرا على الابدا ، خاطب جوا [illegible] اهل العلم والكتاب منهم من [illegible] الانسان وهم بنو اسرائيل [illegible]
اهل العلم واولى ان يكون اتباع رسول الله عليه السلام شكرا للنعمة اللاحقة والسابقة على اسلافهم من الانجاء واغراق العدو والعفو وقبول التوبة
وامرهم ان يذكروا انعم الله عليهم ويوفوا بعهده فى اتباع الحق واقتفاء الحجج اى اتباع اثرها ليكونوا واللام فيه ليس متعلق بامرهم ولا بيوفوا
لامتناع كونهم اول المؤمنين حقيقة والمعنى اقتضاء الموجبات لان يكونوا اول من امن بمحمد وما انزل عليه من الدلايل العقلية والكتب السماوية
فانه موجبها ومقتضاها ان يكونوا اول من آمن بما ذكر لما سيأتى انهم كانوا اهل النظر فى معجزاته والعلم بشأنه والمستفتحين به والمبشرين
بزمانه فبعد ما فاتهم هذا الشرف بقى فى ذمتهم وجوب اصل الايمان ولنا صرح بهذا فى قوله تع وامنوا بما انزلت مصدقا لما معكم وعرض
بالاول بقوله ولا تكونوا اول كافر به هذا تقرير الكلام على طبق مراد المص فقال الفا التفصيل المجمل فيكون للترتيب فى الذكر فانه
فان حق التفصيل ان يذكر بعد الاجمال يا بنى اسرائيل قال الامام ابو منصور والخطاب فى قوله تع يا بنى اسرائيل اذكروا لليهود والنصارى
الذين كانوا فى زمن النبى عم فانهم من بنى اسرائيل هو يعقوب لنبى عم وهم من اولاده لان هذا خطاب لقوم موسى وعيسى
عليهما السلام الذين كانوا فى زمانهما يا اولاد يعقوب ذكر لفظ اولاد مقام بنى لان لفظ البنين يطلق على الذكور والاناث من
الذرية اذا اجتمعوا والابن من البناء اتماما سمى به لانه مبنى ابيه اولا الابن من الاسماء المحذوفة الاعجاز والمحذوف واو فاصله بنو
فلا يكون من البناء ولذلك اى لاجل ان الابن سمى بالابن لكونه مبنى ابيه ينسب المصنوع الى صانعه بان يجعل ابناله او بنتاله ويجعل الصانع ابا
اراد بالنسبة مجرد الربط المعنوى سواء كان الصانع مضافا الى المصنوع كما فى المثال الاول اى قوله فيقال ابو الحرب يجعل ابناله او العكس
كما فى الثانى اى قوله بنت الفكر اى نتيجته فيجعل الفكر ابالها واسرائيل لقب يعقوب عليه السلام لانه علم يشعر بمدح بملاحظة الاصل يدل عليه
قوله ومعناه بالعبرية صفوة الله وقيل عبد الله فان ايل فى لغتهم بمعنى الله واسرا يجى بمعنى الصفوة وبمعنى العبد والعبودية لله تعالى
من اشرف الاوصاف وقرئ اسرائل بحذف الياء واسرال بحذفهما واسرائيل بقلب الهمزة ياء اذكروا الظاهر حمل الذكر على القلبى الذى يقابله
النسيان والقوم لما لم يشكروا حق الشكر صاروا كانهم نسوا النعمة وغابت عن قلوبهم فامروا بالتذكر نعمتى التى انعمت اى التى انعمت بها
عليكم اى بالتفكر فيها متعلق بقوله تع اذكروا والقيام بشكرها عطف عليه لما كان يقتضى المقام حمل الذكر على الذكر القلبى المحقق حال التفكر
وحال القيام بشكرها جمع بينهما وتقييد النعمة بهم اى بكونها عليهم لان الانسان غيور حسود بالطبع اى مجبول على الغير قوله فاذا
نظر الى ما انعم الله على غيره حمله الغيرة والحسد على الكفران والسخط بالفتحتين وبضم السين وسكون الخاء ضد الرضا وان نظر الى
ما انعم الله به عليه حمله حب النعمة على الرضا والشكر حمل النعمة المذكورة فى هذه الاية على النعم التى انعم بها على المخاطبين انفسهم والنعمة

التى ستذكر الاية الاتية على النعمة التى انعم بها على آبائهم لان المذكورة ههنا مختصة بانفسهم والمذكورة ثمة مختصة بآبائهم كما يظهر لمن ينظر فى الموضعين
لم يرتض كلام صاحب الكشاف اى تضعيف لانه خلط بين نعمتى الآباء والاولاد مع الامتياز بينهما صريح النص فقال وقيل اراد بها ما انعم على آبائهم
ثم بين ما انعم على آبائهم بقوله من الانجاء من فرعون والغرق ومن العفو عطف على قوله من الانجاء على اتخاذ العجل ثم ذكر النعمة التى انعم الله بها على المخاطبين
انفسهم حيث قال وعليهم عطف على قوله على آبائهم من ادراك زمن محمد صلى الله عليه وسلم وقد اعترض على صاحب الكشاف ان فيما اختاره جمعا
بين الحقيقة والمجاز اذ جعل قوله عليكم مرادا به ما انعم عليهم وعلى آبائهم فلا بد من ارتكاب تكلف حذف او اعتبار جامع بان يجعل الخطاب لجميع بنى
اسرائيل الحاضرين والغايبين ويمكن دفعه بان المراد النعم الواصلة الى المخاطبين اما بواسطة او بغيرها اما الثانى فظاهر واما الاول فان انجاء
المخاطبين من قتل فرعون والغرق وقبول التوبة نعم واصلة اليهم بواسطة آبائهم لانهم اسباب وجودهم الذين هم اجل النعم ثم يرد على
صاحب الكشاف ان تخصيص النعمة التى انعم بها عليهم انفسهم بادراكهم زمن نبينا صلى الله عليه وسلم تخصيص بلا مخصص اذ لا دلالة للعام على الخاص ولا
قرينة تعينه وقرئ اذكروا بكسر الهمزة اذا ابتدأ بها وبفتح الذال المشددة والاصل افتعلوا اى اذتكروا ثم قلبت التاء دالا لقرب المخرج بينهما ثم يجوز
الادغام بجعل الدال ذالا او الذال دالا لاتحادهما فى المجهورية ويجوز البيان ايضا لعدم اتحادهما فى الذات ونعمتى باسكان الياء اى قرئ بسكون
الياء فى غير السبعة واسقاطها اى وقرئ باسقاط الياء درجا فى حالة الدرج لالتقاء الساكنين احدهما الياء والاخر اللام المدغم فى التى لسقوط
الهمزة فى الدرج وهو اسقاط الياء مذهب من لا يحرك الياء المكسور ما قبلها فيحذفها اكتفاء بكسرة ما قبلها واوفوا بعهدى اى بالايمان والوفاء
والانجاز فى الفعل كالصدق فى القول والغدر والاخلاف كالكذب فيه والعهد يكون بمعنى الامر والوعد وههنا المعنيان مرادان ههنا فلا يرد
ان العهد فعلى ولا وجه للامر بالوفاء بعهد الغير والوفاء من جانب المكلف القبول والالتزام ومن جانبه تع الاثابة والاكرام بالايمان والطاعة
متعلق باوفوا بعهدى اوف بعهدكم اى بوعدكم بحسن الاثابة متعلق باوف او بعهدكم والعهد يضاف تارة الى المعاهد واخرى الى
المعاهد لانه نسبة بينهما بمنزلة مصدر مضاف تارة الى الفاعل واخرى الى المفعول وان كان بينهما فرق يستغنى عليه ولعل الاول مضاف الى
الفاعل والثانى الى المفعول فانه تع عهد اليهم بالايمان والعمل الصالح بنصب الدلايل وانزال الكتب الظاهر انه من قبيل اللف والنشر المرتب
اذ لا دخل لنصب الدلايل العقلية فى الاحكام العملية عند الاشاعرة فانها لا تثبت الا بالشرع بخلاف الاحكام الاعتقادية ووعدهم بالثواب على
حسناتهم وقيل العهد مضاف الى المفعول فى الاول والثانى اذ لا معنى لقولك اوف بعهد غيرك اوفوا قد عرفت ان لا معنى للعهد ههنا وعدم
ورود ما قيل فتذكر وللوفاء بهما اى بعهد الله تع وبعهدنا عرض عريض ومراتب كثيرة فاول المراتب لوفاء منا من العباد هو الايمان بكلمتى الشهادة
ومن الله تع حقن الدم والمال واخر المراتب لنا الاستغراق فى بحر التوحيد بحيث يغفل اى العبد وبتفسيره منا من العباد وظهر صحة قوله
عن نفسه اذا المناسب لظاهره ليطبق نغفل عن انفسنا فضلا عن غيره ومن الله تعالى الفوز باللقاء الدائم وهو المطلب الاعلى والمقصد الاقصى
وما روى مبتدأ عن ابن عباس رض عنهما اوفوا بعهدى فى اتباع محمد اوف بعهدكم فى رفع الآصار جمع اصر وهو الثقل والمشقة كقطع الموضع
الموضع الذى اصابته نجاسة من البدن والثوب وكون توبة العاصى ان يقتل والاغلال جمع غل وهو القيد الذى يجمع اليد الى العنق وعن غيره
اى وما روى عن غير ابن عباس اوفوا باداء الفرائض وترك الكبائر اوف بالمغفرة والثواب او اوفوا بالاستقامة على الطريق المستقيم اوف بالكرامة
والنعيم المقيم فبالنظر الى الوسايط خبر المبتدأ اى بالنظر الى المراتب المتوسطة بين الاول المراتب واخرها وهى وسايط الى نيل آخرها وما
ذكرته طرفاها وقيل كلاهما مضاف الى المفعول والمعنى اوفوا بما عاهدتمونى من الايمان والتزام الطاعة اوف بما عاهدتكم من حسن الاثابة
وقد عرفت انه تعليل لقابل ودفعه وتفصيل العهدين قوله تع فى سورة المائدة ولقد اخذ الله ميثاق بنى اسرائيل وبعثنا منهم اثنى عشر
نقيبا وقال الله انى معكم لئن اقمتم الصلوة وآتيتم الزكوة وآمنتم برسلى وعزرتموهم واقرضتم الله قرضا حسنا لاكفرن عنكم سيئاتكم الى قوله ولا دخلنكم
جنات تجرى من تحتها الانهار وقرئ اوف بالتشديد للمبالغة فى الوفاء واياى فارهبون اصله ارهبونى ثم حذفت ياء المتكلم اكتفاء بالكسرة
فانتصاب اياى بطريق الاضمار على شريطة التفسير فيما يأتون اى من المعاصى وتذرون من الفرائض والواجبات هذا متعلق بقوله فارهبون
وخصوصا فى نقض العهد وهو يعمهما فهو اشد حصرا فالترقى بهذا الاعتبار وهو اكد فى افادة التخصيص من اياك نعبد صيغة اكد لكونها
للتفضيل تدل على ان اياك نعبد كما يفيد التخصيص باعتبار التقديم ثم يفيد تاكيد التخصيص ايضا ووجهه كون المفعول المقدم ضمير الخطاب
وهو اعرف من ضمير الغايب فيكون اياك نعبد ازيد واقوى فى افادة التخصيص من اياه نعبد اذ ليس فى اياه نعبد من طرق التخصيص سوى
تقديم المفعول وفى اياك نعبد طريق زايد على التقديم وهو كون المقدم ضمير الخطاب وفى قوله تع واياى فارهبون طريقان زايدان على ما فى قوله اياك

نعهد على ما ذكره المص وهما تكرير المفعول والفاء الجزائية حيث قال لما فيه اى فى اياى فارهبون مع التقديم اى تقديم المفعول
من تكرير المفعول اذ تقديره اياى ارهبوا فارهبون فان قولنا زيدا اضرب يفيد التخصيص واذا نقل الى الاضمار على شريطة التفسير
مثل زيدا اضربه ودلت القرينة على ان المحذوف يقدر مؤخرا كان اوكد فى افادة التخصيص لانه عبارة عن نفى واثبات فاذا تكرر الاثبات
صار اوكد على ان الاثبات اللاحق يمكن ان يعتبر على وجه التخصيص بقرينة كونه تفسيرا للسابق وان لم يكن هناك شى من ادواته وكما فيه
من الفاء الجزائية الدالة على تضمن الكلام معنى الشرط كانه قيل ان كنتم راهبين شيئا فارهبون فيكون اوكد من الاول لان تكرير التعليق تاكيد
للاختصاص وتعليقه بالشرط العام الذى هو وقوع شى ما تاكيد على تاكيد بل التحقيق ان تاخير الفعل فى مثل بل الله فاعبد وربك فكبر ظاهر
وفى مثل زيدا رهبته مفوض الى القرينة واما فى مثل واياى فارهبون واياى فاعبدون ونحو ذلك مما دخلت الفاء فى المفسر فيقدر
مؤخرا البتة ليقع الاسم موقع الشرط ويكون اياى فارهبون بمنزلة ربك فكبر ثم زحلقت الفاء بعد حذف الفعل الى المفسر وقد اعترض
ههنا اولا بان اياى فارهبون لا يصلح ان يجعل من باب الاضمار على شريطة التفسير مثل زيدا رهبته لان الفعل المشغول بالضمير لا يصلح ناصبا لها
الاسم على تقدير التسليط لامتناع توسط الفاء بين المفعول والفعل فينبغى ان يحمل على انه مثل فى كون الاسم منصوبا بفعل مضمر يدل
على المذكور كما فى الاضمار واجيب بانه منقوض بمثل ربك فكبر وهو كثير فى الكلام من غير خلاف فى ان المنصوب مفعول الفعل وسر ان الفاء
فى الحقيقة داخلة فى الاسم اى ما يكن فربك كبر وانما زحلقت الفاء الى الفعل ليقع الاسم فى موقع الشرط كما فى اما زيدا فاضرب وثانيا بانه
لا وجه لجعل الفاء جزائية مع ظهور كونها عاطفة على ما ذهب اليه صاحب المفتاح ولا يتدفع فيها اجتماعها مع الواو العاطفة لان الواو لعطف
المحذوف على الكلام السابق مثل اوفوا بعهدى والفاء لعطف المذكور على ذكر المحذوف ووجه التغاير ان مدلول الكلام ارهبونى رهبة بعد
رهبة كما ذكر فى قوله تعالى كذبت قبلهم قوم نوح فكذبوا عبدنا اى كذبوه تكذيبا بعد تكذيب فالرهبة المستفادة من فارهبون هو الرهبة
المستفادة من اياى ارهبوا فيتغايران ورد بان لىس معنى اياى فارهبون على تعدد الرهبة ولو كان فمثله ليس من تاكيد الاختصاص
فى شى واجتماع حرفى العطف فى مثل وربك فكبر لازم فلا وجه لجعل الفاء عاطفة مفتقرة الى تعسفات كثيرة مع ظهور الجزائية الموا
لمقصود الكلام ونقل الشارح نعم لما حذف لواقع موقع الجزاء حقيقة زحلقت الفاء الى المذكور المفسر له تحقيقا للمطابقة ودلالة على
الجزائية واقامة للمذكور مقام ما لزم حذفه فانه كان بعد الفاء كذا افاد السعد التفتازانى فى حاشية الكشاف وذكر فيها فوايد اخر تركنا
ذكرها خشية الملال ومنها اختار الكلفة فليطالعها والرهبة خوف معه تحرز ولذا اختير على الخوف لاقتضاء المقام التحرز عن نقض العهد
كانه قيل اياى خافوا تحرزا عن عذابى والاية متضمنة للوعد بقوله اوف بعهدكم والوعيد بقوله واياى فارهبون دالة على وجوب
الشكر بقوله اذكروا نعمتى اذ الامر للوجوب وعلى وجوب الوفاء بالعهد بقوله اوفوا بعهدى وعلى ان المومن ينبغى ان لا يخاف
احدا الا الله بالحصر المستفاد من تقديم اياى اقول فيه بحث من وجوه اما اولا فقد عرفت انفا ان الرهبة خوف خاص وحصر الخوف الخاص
به تع لا يقتضى تخصيص الخوف المطلق به حتى يصح ما ذكره من قوله ان المومن ينبغى ان لا يخاف احدا الا الله واما ثانيا فانه على تقدير تسليم
الحصر فى الخوف المطلق فانما يدل على تخصيصه بنقض العهد بقرينة السياق بالنظر الى وجه اختيار الرهبة على الخوف واما ثالثا فانه ما كان
ينبغى للمومن يلزم ان يثبت فى الانبياء وقد ثبت ان موسى عليه السلام خاف من غير الله حيث قال ولهم على ذنب فاخاف ان يقتلون واما
رابعا فلانه لو لم يكن الخوف من غير الله جائزا بل واقعا لما من الله تع على رسوله بقوله والله يعصمك من الناس وعلى المؤمنين بقوله وامنهم من خوف
وقال المحشى وانما قال فى الاول متضمنة وفى الثانى دالة لان دلالتها على الوعد والوعيد بالتضمن وعلى البواقى بالالتزام ومقابلة التضمن مع
الجزم بانتفاء المطابقة دليل ارادة الالتزام اقول الدلالة التضمنية دلالة بالوضع بلا اشتراط شى والالتزامية بالشرط المخصوص وهو اللزوم الذهنى
وليس ههنا تحقق ذلك الشرط فلا وجه للحمل على الالتزام والظاهر ان يقال ان الدلالة التضمنية لكونها دلالة فى ضمن المطابقة واقعة فى التضمن والدلالة
على الخارج بالقرينة المعينة دلالة عقلية قوية ولذا اعتبرنا دلالة اصالة وآمنوا عطف على قوله اذكروا بما انزلت اى بالقرآن الذى انزلت
على محمد عم مصدقا حال من ضمير انزلت او الموصول او الضمير المنصوب المحذوف فتلخيصه آمنوا بالذى انزلته مصدقا لما معكم اللام فيه مقوية
لتعدية مصدقا الى قوله ما معكم افراد للايمان بعد اندراجه تحت العهد بالامر به بقوله امنوا والحث عليه بقوله مصدقا لما معكم لانه المقصود
والعمدة للوفاء بالعهود ففى الكلام عطف الخاص على العام بل ذكر العام توطئة لذكره اقول انما يصح ما ذكره ان لو كان عطفا على قوله اوفوا وقد قيل
انه عطف على قوله اذكروا فتامل وتقييد المنزل مبتدأ خبره تنبيه بانه اى المنزل مصدق لما معهم اشارة الى ان مصدقا حال عن المحذوف من الكتب

الالهية

الالهية بيان ما من حيث تعليل لكونه مصدقا لما معهم انه اى المنزل الذى هو القرآن نازل حسب ما نعت فيها فان القرآن كان مذكورا
فى التورية موصوفا كما كان النبى عليه السلام كذلك فالمعنى اى المعنى المصدق على هذا الوجه مظهر الصدق وهذا معنى مجازى اقول فهذا
الوجه يقتضى كون الكتب الالهية مصدقة للقرآن حقيقة لا عكسه والظاهر من الظاهر كون العكس حقيقة او مطابق عطف على قوله نازل
لها اى للكتب الالهية فى القصص والمواعيد جمع موعد بكسر العين بمعنى الوعد هنا والدعاء اى الدعوة الى التوحيد اى توحيد الله والامر
بالعبادة له تع والعدل بين الناس اى الانصاف والنهى عن المعاصى والفواحش فهذه الامور الكلية غير قابلة للنسخ فعلى هذا معنى المصدق الموافق
فالمخالف للشى المكذب له وفيما عطف على قوله فى القصص تخالفها اى يخالف الكتب الالهية فالمعنى ان القرآن مصدق الكتب الالهية من
حيث انه مطابق لها فيما يوافقها وفيما يخالفها من جزئيات الاحكام بيانه ما فانها قابلة للنسخ لكنه لما كان فى الحقيقة بيانا لانتهاء مدة
الحكم الاول لم يخالف الناسخ المنسوخ بل وافقه وطابقه بسبب متعلق بيخالفها تفاوت الاعصار والازمان فى المصالح والامور والحكم
من حيث ان كل واحدة منها حق بالاضافة الى زمانها متعلق بمطابق المقدر فى قوله فيما يخالفها وبيان لسر النسخ والحاصل انه مطابق
لها حقيقة وان خالفها ظاهرا مراعى فيها صلاح من خوطب بها من اهالى تلك الاعصار حتى لو نزل المتقدم فى ايام المتاخر لنزل على وفقه ولذلك
قال عليه الصلوة والسلام لو كان موسى حيا لما وسعه اتباعى قال بعض المتاخرين ليس وجهه هذا بل كونه عم مبعوثا لكافة الناس فلا يبعد من فى
زمنه كائنا من كان الا اتباعه بخلاف ساير الانبياء عليهم السلام اقول وليس كذلك والا لما خصه بموسى عم فالصحيح ما ذكره المص لان موسى كان
مرسلا ذا كتاب وصاحب شرع وقد نسخ بعض احكامه فى زمن رسولنا عليه السلام فبين سر ذلك بان الاحكام تختلف بحسب الازمان ولذلك
قال لو كان موسى حيا الخ فتامل تنبيه خبر لقوله وتقييد المنزل كما مر ان تقييد القرآن بما ذكر تنبيه على ان اتباعها اى اتباع الكتب الالهية لا ينافى
الايمان به اى القرآن بل يوجبه اى الايمان به اى القرآن بل يوجبه اى الايمان به لكونها مطابقا لها ومصدقا ولذلك اى لايجاب اتباع تلك
الكتب الايمان بالقرآن عرض اى الله تع عليهم بقوله ولا تكونوا اول كافر به قال بعضهم يرجع الضمير الى الرسول وبعضهم الى القرآن وقول
المص المبشرين بزمانه وقوله من كفر بالقرآن يشير الى جواز الوجهين بان الواجب متعلق بقوله عرض والباء فى قوله بقوله للاستعانة والمراد
بالتعريض ان يذكر شى ويراد غيره فههنا ذكر قوله ولا تكونوا اول كافر به واريد به ان الواجب ان يكونوا اول من آمن به وبهذا يندفع
ما يقال انه لا فايدة فى تقييد النهى بالاولية اذ الكفر منهى عنه كيف ما كان والمص علل وجوب كون المعنى اول من آمن به بوجهين الاول ما ذكره
بقوله ولذلك عرض الخ يعنى لما قيد القرآن المنزل بكونه مصدقا لما معهم من الكتب المنزلة عليهم ومطابقا لها كان فى هذا المنزل ما يجبر
كونهم اول من آمن به لانهم اذا اعتقدوا بحقية كتابهم واتبعوه وجب عليهم اتباع ما يطابقه بعد الاعتقاد بحقيته بما فيه من الاحكام
والا لم يكونوا معتقدين بحقية كتابهم ومتبعين اياه فترتب هذا المعنى التعريضى على ما قبله من قبيل ترتب الحكم على علته والوجه
الثانى ما ذكره بقوله ولانهم عطف على قوله ولذلك اى حق عليهم ان يكونوا اول من آمن به لانه مر ان الخطاب فى قوله يا بنى اسرائيل للعلماء
اهل الكتاب وهم كانوا اهل النظر فى معجزاته والعلم بشانه بالنظر والاستدلال بخلاف المشركين وجهلة اهل الكتاب فانهم ليسوا مثل هؤلاء
العلماء فى اهلية النظر والاستدلال والمستفتحين به عطف على خبر كانوا اعنى اهل النظر اى المستنصرين من الاستفتاح بمعنى الاستنصار
ومعنى الاستفتاح به على الكفرة انهم كانوا يطلبون النصرة عليهم بانه سيظهر نبى كذا وكذا ونحن نؤمن به اول الناس كلهم وبقاتلكم
والمبشرين بزمانه يروى بفتح الشين وكسرها والمعنى على الاول انهم كانوا مبشرين فى التورية والانجيل بزمانه وعلى الثانى انهم كانوا
مبشرين غيرهم بزمانه وهذه الامور تقتضى ان يكونوا اول من آمن بالقرآن واول كافر وقع خبرا عن ضمير الجمع جواب عما يقال ان اسم افعل
التفضيل وهو اذا اضيف الى النكرة كان لتفضيل الموصوف على المضاف اليه بالتوزيع الى العدد الذى هو عليه فيجب مطابقته له مثل هو
افضل رجل وهما افضل رجلين وهم افضل رجال يعنى ان هذا الجنس اذا وزع رجلا رجلا فهو افضل من كل رجل اذا وزع رجلين رجلين فهما
افضل من كل رجلين وكذا الجمع وههنا الموصوف جمع والمضاف اليه مفرد فلا مطابقة بينهما وتقرير الجواب ان المطابقة تحصل اما بتاويل المضاف
اليه بحيث يصير جمعا فى المعنى بتقدير اول فريق بتاويل المضاف اليه حتى يصير جمعا فى المعنى او اول فوج او المراد بيان وحدة الجميع
كانهم شخص واحد وبتاويل اى بتاويل الموصوف بان يجعل مفردا ويكون المعنى لا يكن كل واحد منكم اول كافر به على ان يراد تعميم النفى
وادخال كل بعد اعتبار حكم النفى كقولك كسانا حلة اى كل واحد منا والاية حجة لمن انكر لمفهوم المخالفة اذ لا مفهوم لهذه الصفة ههنا ولا
يراد ولا تكونوا اول كافر به بل آخر كافر وكذا لا مفهوم فى قوله تع ولا تشتروا باياتى ثمنا قليلا فانه لا يدل على اباحة ذكر بالثمن الكثير ومن قال

بالمفهوم جعل اول زايدا وقال بعضهم ان ثمة معطوفا محذوفا تقديره ولا تكونوا اول كافر ولا آخر كافر واقتصر على ذكر المعطوف عليه لكونه اخش
لما في الاولية من الابتداء بالكفر لا يقال فلا اتجاه لما سيذكره المص من السؤال ولا حاجة الى ما سيذكره من الجواب بوجوه اربعة لانا نقول ورود
السؤال ظاهر وجوابه تحقيقي يفيد الفوايد كما ستطلع عليه فان قيل كيف نهوا عن التقدم في الكفر يعني ان النهي عن الشي يقتضي ان يكون
ذلك الشي متصورا منهم وكونهم اول من كفر به غير متصور وقد سبق مشركوا العرب والعبد لا ينهى عما ليس بمقدور قلت ذكر الجواب باربعة اوجه
الاول انه ليس المراد به النهي حقيقة حيث قال المراد به ان كان الواجب عليهم ان يؤمنوا قبل كل احد لما عندهم من اسباب الاولية والاولوية لا الدلالة
على ما نطق به الظاهر ليرد الاشكال كقولك اما انا فلست بجاهل مثال التعريض فان المقصود به اثبات الجهل للمخاطب على وجه التعريض لا سلب الجهل
عن نفسه فقوله ولا تكونوا اول كافر به تعريض لمشركي مكة بانهم اول كافر به لا نهي اهل الكتاب عنه كذلك والثاني انه على تقدير تسليم ارادة النهي
انه ليس بمطلق حيث قال او ولا تكونوا اول كافر من اهل الكتاب والقرينة كون الخطاب معهم فلا يرد الاشكال بمشركي العرب والثالث ان
السؤال انما يرد ان الضمير المجرور في به اذا كان راجعا الى ما انزلت وليس كذلك حيث قال او ممن عطف على اهل الكتاب كفر بما معه من الكتاب
اي الضمير المجرور في به ليس راجعا الى ما بل الى ما معكم وهذا الوجه الذي قصده صاحب الكشاف بقوله وقيل الضمير في به لما معكم لانهم اذا كفروا
بما يصدقه فقد كفروا به ومعنى كونه معهم اعتقادهم به واذعانهم وقبولهم له لا مجرد الاقتران الزماني فيختص باهل الكتاب ولا يتناول
المشركين من الاعراب فلا يرد ما قال الفاضل التفتازاني وقد يتوهم انه جواب ثالث عن الاشكال المعنوي وليس كذلك لانهم لم يكونوا
اول كافر بالتورية بهذا المعنى بل المشركون قبلهم وانما وقع لهم ذلك بعد الكفر بالقرآن فان من كفر بالقرآن فقد كفر بما يصدقه والرابع ان الضمير
راجع الى ما معكم والخطاب لبني اسرائيل اي لا تكونوا ليكون اول كافر بكم حيث قال او مثل من كفر اي والمراد لا تكونوا في الكفر والعناد مثل المشركين
ذلكم من المعرفة والكتاب ما ليس لهم واول افعل لا فعل له وهو مذهب سيبويه وقيل اصل اول ولا فعل فانه من وال مهموز العين بمعنى
لجا فابدلت همزته الثانية واوا وادغمت تخفيفا غير قياسي اذ الاصل في تخفيفها ان تلقى حركتها على الساكن قبلها وتحذف الهمزة وهذا
مذهب الكوفيين او اوول بهمزتين الاولى زايدة لبناء التفضيل والثانية فاؤه فله فعل يفعل منال بمعنى رجع فقلبت همزته واوا
فصارت اول وادغمت ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا لما لم يكن المراد به ما ظهر من اللفظ فسره بقوله ولا تستبدلوا بالايمان بها والاتباع
لها حظوظ الدنيا فيه اشارة الى امور الاول ان قوله ولا تشتروا استعارة تبعية مبنية على تشبيه استبدال حظوظ الدنيا بآيات الله
بالاشتراء وهو ظاهر الثاني ان الثمن استعارة اصلية حيث شبه حظوظ الدنيا لكونها مطلوبة عندهم مرغوبة لديهم بالمشترى بقرينة ايقاع
الاشتراء عليها الثالث ان الايات استعارة مكنية حيث شبهت لكونها مبذولة في نيل حظوظ الدنيا بالثمن بادخال الباء عليها وانما عبر عن حظوظ
الدنيا بلفظ الثمن اشارة الى انها ينبغي ان تكون وسيلة مبتذلة مصروفة في نيل المآرب لا مرغوبة مطلوبة تبذل فيها اعز الاشياء اعني آيات
الله وفيه تقريع وتجهيل قوي حيث جعلوا الاشرف الاكمل وسيلة الى الاخس الارذل واغراب لطيف حيث جعل المشترى ثمنا باطلاق لفظ الثمن عليه
ثم جعل الثمن مشترى بايقاعه بدلا لما جعله ثمنا بدخول الباء عليه ونظيره في كون لطافة الاستعارة وغرابتها باعتبار الوصفين المتنافيين قوله تعالى قوارير
من فضة اي تكونت من فضة وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير وشفيفها فاستعير القوارير لما شبهها في الصفاء والشفيف
استعارة الاسد للرجل الشجاع ثم جعلت من الفضة مع ان القارورة لا تكون الا من الزجاج فجعلت استعارة غريبة بديعة الرابع ان في قوله
بآياتي مضافا محذوفا وهو الايمان بقرينة السباق اعني قوله آمنوا بما انزلت وقوله ولا تكونوا اول كافر به فان قيل استعارة الاشتراء
بالآيات للاستبدال بالايمان بها انما يصح اذا كانوا مؤمنين بها ثم تركوا الايمان بمقابلة حظوظ الدنيا كما سبق في تفسير قوله تعالى اولئك الذين
اشتروا الضلالة بالهدى وههنا ليس كذلك قلنا مبنى الكلام على ان الايمان بالتورية ايمان بالآيات كما ان الكفر بالآيات كفر بالتورية فيتحقق
الاستبدال بلا مرية فانها اي حظوظ الدنيا وان جلت قليلة مسترذلة بالاضافة الى ما يفوت عنكم من حظوظ الآخرة بترك الايمان وانها مع قلتها
بالنسبة الى حظوظ الآخرة فانية وهي مع كثرتها باقية والعاقل يؤثر ما يبقى ولو قل والاحمق يؤثر ما يفنى وهو قليل فيحرم عن الكل في زمان يسير
قيل كان لهم رياسة في قومهم قال صاحب الكشاف ولم يرتضه المص لان التقييد خلاف الاصل وكذا الحال في القول الثاني ولهما مر ان الاولى تعميم جميع
حظوظ الدنيا والاخرى ان خافا ان بعضها ولذا قال قيل ورسوم وهدايا معطوفان على قوله رياسة منهم اي من قومهم فخافوا جواب لو اتبعوا
عليها اي الرياسة والرسوم والهدايا لو اتبعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فاختاروها اي حظوظ الدنيا عليه عليه السلام وقيل كانوا يأخذون
الرشى فيحرفون الحق ويكتمونه كان هذا الاخذ من قومهم وملوكهم فان قيل لما كان الامر كذلك في الواقع يكون التقييد لبيان الواقع فلا وجه لعدم

ارتفاع

ارتفاع المص اياه لكون التقييد خلاف الاصل كما لاهل التفسير قاعدة مقررة وهي ان العبرة بعموم اللفظ لا لخصوص السبب ولفظ الآية
الكريمة وإياي فاتقون بالايمان عملا بقوله آمنوا بما انزلت واتباع الحق عملا بقوله ولا تكونوا اول كافر به والاعراض عن الدنيا عملا
بقوله ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا ولما كانت الآية السابقة اي قوله يا بني اسرائيل اذكروا الى قوله واياي فارهبون مشتملة على ما هو كالمبادي
لما في الآية الثانية والمراد بها قوله آمنوا الى قوله واياي فاتقون فصلت جواب لما بالرهبة التي هي مقدمة التقوى فان تذكير
النعمة والتحريض على الوفاء بالعهد بالايمان والتزام الطاعة كالمقدمة للتحريض على الايمان وترك العصيان ومقصوده بيان وجه
كون فاصلة الآية الاولى قوله فارهبون والثانية فاتقون ذكر له وجهين الاول ان المذكور في الآية السابقة الامر بتذكر النعمة والوفاء
بالعهد ليس مقصودا اصليا من التكليف بل هو كالمبادي بالنسبة الى المقصود بالذات وهو الايمان واتباع الحق ومراعات الآيات
المذكورة في الآية المذكورة الثانية والثاني ما ذكره بقوله ولان الخطاب بها اي بالآية السابقة يعم العالم والمقلد لعموم قوله يا بني اسرائيل
فان قيل هذا يخالف ما سبق من قوله خاطب اهل العلم والكتاب منهم فانه يقتضي ان يكون الخطاب بها للعالمين قلنا ان بني اسرائيل لكونهم اهل
الكتاب عالمون بالنسبة الى المشركين الآن بعضهم عالمون بالتورية واحكامها وبعضهم مقلدون بهم والى ذلك اشار بجمع الكتاب الى
العلم في الاول واطلاق العلم في الثاني فالتحا طبق الآيتين واحد فلا يلزم تفكيك الضمير امرهم بالرهبة التي هي مبدأ السلوك والخطاب عطف على
الخطاب الاول بالثانية اي الآية الثانية لما خص اهل العلم خصوص الخطاب مستفاد من لفظ مع في قوله تعالى لما معكم فان المراد بما في قوله ما
معكم كتابهم المنزل امرهم بالتقوى الذي هو منتهاه والظاهر ان المص حمل التقوى اولا على ما هو المتعارف عند اهل الشرع حيث قال فاتقون
بالايمان واتباع الحق والاعراض عن الدنيا وحمله ثانيا على التقوى الحقيقي حيث جعله منتهى السلوك ولا تلبسوا الحق بالباطل عطف على ما قبله
اي جملة انشائية كانت والظاهر ان هذا المجموع عطف على مجموع قوله وآمنوا الى قوله واياي فاتقون كما سيظهر الاشارة اليه في كلام
المص واللبس بفتح اللام وهو الذي فعله لبس من باب ضرب الخلط واما اللبس بضم اللام وهو الذي فعله لبس من باب علم فبمعنى اكتساء اللباس
وقد يلزمه وانما قال كذلك لانه قد لا يلزمه كما في خلط الخيل بالجمال جعل الشي مشتبها بغيره فيه اشارة الى ان هذا المعنى مجازي لا حقيقي كما يشعر
قول الجوهري لبست عليه الامر خلطت لكن كلام الاساس يدل على انه معنى حقيقي له حيث قال في بيان الحقيقة التبست عليه الامور وفي امره
لبس ولبسة بالضم اذا لم تكن واضحة والمعنى يعني على الاول اي اصل معناه لا تخلطوا الحق المنزل بالباطل الذي تخترعونه وتكتبونه حتى لا يميز بينهما
فالباء صلة اللبس المقصود منه بيان ارتباط هذا النهي بالنهي المقدم اي لا تشتروا بآياتي اه او المعنى يعني على الثاني اي لازم معناه لا تجعلوا
الحق ملتبسا اي مشتبها غير واضح بسبب خلط الباطل الذي تكتبونه في خلاله او تذكرونه في تأويله والباء للاستعانة والاول احسن لان الصلة
من تمام الفعل واكثر وقوعا وتكتموا الحق ومعنى لفظ الحق ما علم في المختصرات ولذا لم يتعرض لبيانه في الموضعين جزم اي مجزوم بالعطف على الفعل
المجزوم قبله بلا الناهية داخل تحت حكم النهي فالمعنى لا تكتموا الحق كانهم مرتبط بقوله عطف على ما قبله واشارة ان هذا المجموع عطف على مجموع قوله وآمنوا
الى قوله واياي فاتقون امروا بالايمان بقوله آمنوا بما انزلت وترك الضلال بقوله ولا تشتروا فان قيل هذا نهي لا امر قلنا ان النهي عن الشي امر بضده
ونهوا عن الضلال ولما كان الاضلال للغير طريقان احدهما ان ذلك الغير يسمع دلايل الحق فيشوش عليه بالشبهات والثاني اخفاء تلك الدلايل عنه ومنعه
عن الوصول اليها والسماع لها ذكر الاول بقوله بالتلبيس على من سمع الحق وذكر الثاني بقوله والاخفاء على من لم يسمعه عطفا على التلبيس واخفاء الحق
اعم من عدم اظهاره مع وجوده في التورية ومن نقصه ومحوه عنها وتحريفه وتبديله الى خلاف ما هو عليه فيها كما روي انه كان في التورية نعت محمد
ربعة ابيض بدلوه بقصير اشقر فمعنى قوله تعالى ولا تلبسوا الحق بالباطل لا تكتبوا في التورية مما ليس فيها فيختلط الحق المنزل بالباطل الذي كتبتم اذ لا تجعلوا
الحق المنزل مشتبها بسبب خلط الباطل او لا تخلطوا الحق الذي انزل عليكم من صفة محمد في التورية بالباطل الذي تكتبونه بايديكم من تغيير صفته
ومعنى قوله تعالى وتكتموا الحق لا تكتموا الحكم الثابت في التورية او لا تكتموا صفة محمد عليه السلام اقول الظاهر من كلام المص ان المراد من الحق في الموضعين شيء
واحد كما هو الظاهر من اعادة الشي معرفا وقول بعض المتأخرين ليس المراد من الحق في الموضعين شيئا واحدا خلاف الظاهر ظاهرا وباطنا كما لا يخفى على من
يعرف اللفظ والمعنى واعلم ان الخطاب ههنا وان كان خاصا في الصورة لكنه عام في المعنى فعلى كل احد ان لا يلبس الحق بالباطل ولا يكتم الحق
او نصب عطف على قوله جزم باضمار ان باظهار عمله على ان الواو للجمع قال المحشي المسمى بواو الصرف لصرفه المعطوف عن اعراب المعطوف عليه اقول ليس
الصارف هو الواو بل العامل المضمر والاحسن ان يقال المسمى بواو الصرف لانه يصرف عن الجمع بينهما نحو لا تأكل السمك وتشرب اللبن اي لا تجمعوا
لبس الحق بالباطل وكتمانه اي لا يكن منكم لبس الحق وكتمانه والوجه الاول احسن لانه نهي عن كل فعل على حدة واما الثاني فانه نهي عن الجمع بين الشيئين

التعريض بانه م
يمكن
مطلب في لفظ اول
اي الايات
عام م
يمكن م
شئ م

قلنا نهي الجمع بينهما م

ولا يلزم من النهي عن جمعهما النهي عن كل واحد منهما على حدة الا بدليل خارجي ولا يلزم وقوع كل منهما لمكان الدليل الخارجي فان قيل اذا كان
كل منهما منهيا على حدة فما معنى ورود النهي على الجمع بينهما قلنا المبالغة في النفي واظهار قبح افعالهم حيث جمعوا بين الفعلين كل منهما مستقل
في القبح فان قيل واو العطف في القراءة بالجزم يفيد معنى الجمع ايضا لانه موضوع لمطلق الجمع فجمع المعطوف مع المعطوف عليه في حكم النهي قلنا نعم
لكن المعنى في القراءة بالجزم جمع النهي وفي القراءة بالنصب نهي الجمع فافترقا ويعضده اي يؤيد النصب باضمار ان على ان الواو للجمع انه في مصحف
ابن مسعود وتكتمون ولما ورد ان المضارع المثبت اذا وقع حالا امتنع دخول الواو نحو ولا تمنن تستكثر دفعه بحمل الكلام على تقدير المبتدا حيث
قال اي وانتم تكتمون يعني ان المضارع مع الواو في موضع الحال على حذف المبتدا فالجملة الحالية جملة اسمية ولذا جاز الواو ونحو قمت واصك وجهه
اذ تقديره وانا اصك بمعنى كاتمين ووجه التاييد ان حصول مضمون الحال يجب ان يكون مقارنا لحصول مضمون العامل فيكون النهي عن جمع
اللبس والكتمان وهو معنى الواو المذكورة وفيه تحليل قال المحشي اي في التقييد بالحال اقول ذكر المؤيد استطرادا اذ ذكره لتقوية وجه النصب فلا وجه
لارجاع الضمير اليه والاحسن ان يقال اي في نصبه باضمار ان وتوجيه النهي الى الجمع بينهما اشعار بان استقباح اللبس لما اي لاجل ما يصحبه من كتمان
الحق فان اللبس اذا تجرد عن كتمان الحق بان يكون لتحقيق الحق وابطال الباطل مثلا لا يكون قبيحا يؤيده قوله تعالى وانا واياكم لعلى هدى او في ضلال مبين
فان فيه لبس الحق بالباطل لمصلحة اخماض النصح دون كتم الحق ووجه الاشعار ان واو الصرف فادان النهي متوجه الى ضم كتمان الحق الى اللبس
فيكون المنهي عنه هو اللبس المقيد بكونه مصحوبا بكتمان الحق والنهي عن المقيد يشعر بان العلة في كونه منهيا عنه هو المقيد لا المطلق وكذا تقييد النهي
عن اللبس بالحال يشعر بذلك لما ذكر بعينه الا ان المقصود من تقييد النهي ليس افادة ان النهي عن اللبس ينتفي عند انتفاء القيد بل المقصود
ان يشتهروا بسوء فعلهم الذي هو الجمع بين امرين كل واحد منهما مستقل بالقبح ووجوب الانتهاء عنه اقول اعلم ان في قوله تعالى وتكتموا الحق اعادة
صريح لفظ الحق دون ضميره اي فيه وضع المظهر مقام المضمر ولا بد له من نكتة لعلها دفع توهم خلاف المراد لو قيل وتكتموه لتوهم ارجاع الضمير
الى الباطل لقربه وقول بعض المتاخرين في وجهه لانهم يكررون اسماء الاجناس والاعلام كثيرا غير مقبول بدون النكتة وانتم تعلمون عالمين يعني
ان الجملة اعني انتم تعلمون جملة اسمية في محل النصب على انها حال بمعنى عالمين وعاملها اما تلبسوا او تكتموا بانكم لابسون كاتمون اشارة الى
ان مفعول تعلمون حذف لدلالة ما سبق اي الفعلين عليه اي المفعول فانه اي كونهم لابسين كاتمين مع علمهم بذلك اقبح من كونهم كذلك مع جهلهم
به اذ الجاهل يقبح ما باشره قد يعذر بخلاف العالم به ولم يصرح بالقبح لانه لازم بين بالمعنى الاخص للبس الحق وكتمه وكانه قصد الى ان العالم بقبح
ذلك من الظهور بحيث يستغني عن الذكر وانما المحتاج اليه علمهم بحالهم وفيه من التقريع ما لا يخفى والمقصود بهذا الكلام بيان ان هذه الحال ليس
لتقييد النهي بل لزيادة تقبيح حالهم واقيموا الصلوة واتوا الزكوة اصل اتوا اءتيوا بهمزتين عاوزن اكرموا فقلبت الثانية الفا لسكونها
وانفتاح ما قبلها واستثقلت الضمة على الياء فحذفت فالتقى ساكنان الياء والواو فحذفت الياء وحركت التاء بحركتها يعني صلوة المسلمين م
وزكوتهم فان غيرهما كلا صلوة ولا زكوة يريد ان اللام في الصلوة والزكوة ليس للاشارة الى المعلوم المعين بل الى الجنس والدلالة على ان صلوة غير المسلمين صلوة
وكذا زكوتهم اقول ولو كان اللام للعهد لم يحصل هذه الدلالة فقول بعض المتاخرين التعريف للعهد والاشارة الى الصلوة المعلومة والزكوة
المعينة مغفول عما ذكره المص كما لا يخفى امرهم بفروع الاسلام وهي اقامة الصلوة وايتاء الزكوة بعدما امرهم باصوله كما هو الاليق بالحكمة فان البناء
بلا اساس لا يثبت بل يفضي الى الانتكاس وهي اي الاصول الوفاء بعهده تعالى والرهبة منه والايمان بما انزله والتقوى فان قيل هذا مخالف لما ورد في
الحديث ان الاسلام بني على خمس شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة والحج وصوم رمضان قلنا كل من الصلوة
والزكوة اصل بالنسبة الى ساير فروع الاسلام كما سيجيء في يقيمون الصلوة الاية وقد يعم اليهما الحج وصوم رمضان وان كان فرعا بالنسبة الى الايمان
فاعتبر ههنا جهة الفرعية وفي الحديث جهة الاصالة فلا اشكال وفيه اي في قوله واقيموا الصلوة واتوا الزكوة دليل على ان الكفار مخاطبون بها اي بفروع
الاسلام وهذه مسئلة خلافية ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام بل يظهر فايدة الخلاف في انهم
هل يعاقبون في الاخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد والاصح عند الحنفية انهم غير مخاطبين بها فالاية
ماولة بانها امر بقبولها واداؤها عند تحقق شرايطها فيكون الخطاب للمسلمين حقيقة اقول ان المص على مذهب الشافعي ولهذا استدل
بظاهر الاية على ما ذكره ولم يلتفت الى التاويل فلا وجه لقول بعض المتاخرين يحتمل ان يكون الامر الثاني مشروطا بالامتثال بالاول فلا يكون الاية
حجة على المنكرين لكون الكفار مخاطبين بالفروع والزكوة من زكا الزرع اذا نما وزاد بين المناسبة بين المنقول عنه والمنقول اليه بقوله
فان اخراجها يستجلب بركة المال ويثمر للنفس فضيلة الكرم فبينهما مناسبة باعتبار المال وصاحبه اذ كل واحد من البركة والفضيلة زايد

على الاصل او من الزكاء بمعنى الطهارة وبين المناسبة بينهما ايضا بقوله فانها تطهر المال من الخبث والنفس من البخل اقول يحتمل ان يكون
لزيادة الثواب في الاخرة وتطهير النفس عن الرذالة فيها واركعوا مع الراكعين الاول اي اقيموا الصلوة امر باقامة الصلوة والثاني
اي واركعوا مع الراكعين امر بفعلها بالجماعة او بالانقياد فلا تكرار كما قال اي في جماعاتهم هذا مبني على ان يكون المراد بالركوع الصلوة بطريق
تسمية الكل باسم الجزء كما يعبر عنها بالسجود قال بعض المتاخرين وقد تقرر في موضعه ان من ادرك الامام في الركوع فقد ادرك فضيلة
الجماعة والادراك فيما قبله ليس بشرط ولا عبرة للادراك فيما بعده وهذا هو السر في تخصيص الركوع بالذكر وايثار عبارته على عبارة في اقول
لو كان السر ذلك يلزم ان لا يعبر عنها بالسجود والمقرر في موضعه ان من ادرك الامام في الركوع فقد ادرك تلك الركعة فان صلوة الجماعة تفضل صلوة
الفذ بسبع وعشرين درجة لما فيها من تظاهر النفوس وعبر عن الصلوة بالركوع احترازا عن صلوة اليهود فانهم كانوا يصلون ولا يركعون
فيها قال بعض المتاخرين واما الاحتراز عن صلوة اليهود فلا حاجة اليه بعد ما اريد من الصلوة فيما تقدم صلوة المسلمين اقول لا يعلم من كون الصلوة
صلوة المسلمين عدم الركوع في صلوة اليهود حتى يحترز به عنها فلا يصح الاحتراز به صريحا ولهذا قيل خطاب لليهود فكانه قيل لهم صلوا صلوة
ذات ركوع ولهذا المعنى اعاده بعد قوله واقيموا الصلوة لان الاول خطاب للكافة والثاني خطاب لقوم مخصوصين هم اليهود وقيل الركوع الخضوع
والانقياد ولما صلة الانقياد يلزمه الشارح فيكون المراد بالامر بالركوع هو الامر بالخضوع والانقياد لامر الله تعالى وبهذا يخرج الجواب عن مستند الاحمد
والكرخي والطحاوي وبعض اصحاب الشافعي بالاية على وجوب الجماعة فانها لا تكون قطعية فلا تفيد الفرضية وقيل ولانه نهي عما كانوا معتادين
فيكفي كونها سنة مؤكدة اقول المذكور ههنا امر لا نهي وان وجه بان الامر بالشيء نهي عن ضده فلا نم كليته وان سلم الكلية فمعتادهم هو
الصلوة بلا ركوع وجماعة واعتبار الفرضية في الركوع دون الجماعة تحكم فالاوجه ما ذكرنا بعد فتامل قال الاضبط السعدي لا تدل من الافعال
الضعيف اي الفقير الذي عليك بمعنى لعلك ان تركع يوما والدهر قد رفعه اي يعز ذلك الضعيف اتامرون الناس بالبر كان علماء
اليهود يقولون للمؤمنين اثبتوا على دين محمد فانه حق ودينه صدق فنزلت هذه الاية والمص سيصرح برواية عن ابن عباس وقيل لما امر
الله تعالى بني اسرائيل بالايمان والشرايع بناء على ما خصهم به من النعم وعظهم عند ذلك بان التغافل عن اعمال البر مع حث الناس عليها مستقبح
جدا والامر يتعدى الى مفعولين الى احدهما بنفسه والاخر بواسطة حرف الجر ولما كان حمل الاستفهام على حقيقته محالا منه تعالى قال المص تقرير
قال المحشي التقرير عند اهل العربية قد يكون بمعنى التحقيق والتثبيت نحو هل ثوب الكفار ما كانوا يفعلون اي جوزوا واوعقبوا بما فعلوا
وقد يكون بمعنى حمل المخاطب على الاقرار بما يعرفه والجائه اليه نحو اضربت زيدا اذا اردت ان تحمله على الاقرار بالفعل ثم التقرير لا يجب ان يكون
بالحكم الذي دخل عليه الهمزة بل يجوز ان يكون بما يعرفه المخاطب من ذلك الحكم كما في قوله تعالى اانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين فان الهمزة
فيه للتقرير بما يعرفه عيسى عم من هذا الحكم لا بانه قال ذلك وكل من الاول والثاني مناسب ههنا لا الثالث كما لا يخفى على الناظر البصير وان جوز الفاضل النحرير
اقول عبارة الفاضل النحرير هكذا التقرير عندهم يقال بالحمل على الاقرار والالجاء اليه وللتحقيق والتثبيت وكلاهما مناسب ههنا وفي قوله تعالى اانت
قلت للناس تقرير بالمعنى الاول اي يقرر بانه لم يقل ذلك وفي قوله تعالى هل ثوب الكفار بالمعنى الثاني انتهى كلامه وليس ما ذكر المحشي من تجويز النحرير
المعنى الثالث كما لا يخفى على الناظر البصير مع توبيخ بمعنى انه ما كان ينبغي ان يقع وتعجيب اي بيان انه لفظاعته من شانه ان يتعجب منه اذا امرهم
الناس بالبر وتركهم انفسهم امر عجيب واعلم ان امر الناس بالبر ليس منهيا عنه في نفسه بل باعتبار تعلق تنسون كما سيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى والبر
فعله برّ يبرّ من الرابع التوسع في الخير من البر بالفتح وهو الفضاء الواسع اقول قال المحشي في تفسير البر بالفتح اي خلاف البحر وهذا يخالف تفسير المص
بالعموم والخصوص لكن الاصل ما ذكره المحشي والمثبت ما قاله المص كما لا يخفى بتناول كل خير قال المحشي اي يطلق عليه لانهم يامرون بكل خير
اقول ما ذكره المحشي بيان للواقع ولو صح كونهم امرين بكل خير كان هذا الكلام تشديدا في بيان قبح حالهم ولذلك اي لاجل تناول البر كل خير قيل
البر ثلثة فان جنس الخير غير خارج عنها بر في عبادة الله يقال بر خالقه اي اطاعه وبرّ حجه وبر مبنيا للفاعل والمفعول وحج مبرور اي لا يخالط
شيء من الاثام وبر في مراعات الاقارب ومنه بر الوالدين خلاف العقوق وبر في معاملة الاجانب فعلا وقولا ومحبة قيل لا يجوز في اطلاق
واحد ارادة المعاني المجازية معنيان فصاعدا وههنا قد ارتكب المص جواز ارادة ثلثة معان مجازية في اطلاق واحد اقول قد غفل القائل من
قول المص يتناول كل خير فانه يدل على ان قوله ان البر هو التوسع في الخير انه معنى واحد عام وتنسون انفسكم وتتركونها اي انفسكم من البر اي الخير
كالمنسيات اشارة الى ان تنسون استعارة تبعية مبنية على تشبيه تركهم انفسهم من الخير بالنسيان في الغفلة والاهمال والانمحال ان ينسى
الرجل نفسه فالمعنى تتركونها كالاشياء المنسيات فاستعير للترك كلمة النسيان ثم اشتق منه تنسون قال بعض المتاخرين النسيان يجيء بمعنى

الترك ومنه النسي وهو ما يسقط في منازل المرتحلين من رذال امتعتهم اقول كون النسيان بمعنى ضد الذكر والحفظ شايع والحمل عليه يتقي كما تعرفه آنفا وهي تفيد المبالغة والاعلام بانهم تركوا تزكية انفسهم اشد ترك وعن ابن عباس رضي الله عنهما اي روي عنه انها اي الاية المذكورة نزلت في احبار المدينة جمع حبر كانوا يأمرون سرا من نصحوه مفعول يأمرون باتباع محمد صلى الله عليه وسلم ولا يتبعونه فيكون المراد بالبر المأمور به الايمان واتباعه وقيل كانوا يأمرون بالصدقة ولا يتصدقون وعلى هذا يكون المراد بالبر المذكور الاحسان والصدقة **وانتم تتلون الكتاب** وقبح فعلكم ظاهر منه تبكيت اي الزام كقوله تعالى وانتم تعلمون اشارة الى ان قوله تعالى وانتم تتلون الكتاب جملة اسمية في محل النصب على انه حال من ضمير تنسون ذكرت للتبكيت لا للتقييد كنظيره يعني ليس الحال ههنا ايضا للتقييد بل للتبكيت وزيادة التقبيح اي تتلون التورية تفسير للكتاب المذكور وفيها الوعيد على العناد والفساد وترك البر عطف على العناد ومخالفة القول العمل فيه توبيخ لكل عالم يخالف قوله عمله كما سيصرح به المص **فلا تعقلون** قبح صنيعكم فيصدكم عنه هذا على تقدير ان يراد تعلق تعقلون بمفعول يعني ان مفعول تعقلون مراد حذف لدلالة القرينة عليه وهي تلاوتهم الكتاب او افلا عقل لكم يعني ان تعقلون منزل منزلة اللازم فيكون القصد على نفس الفعل مع قطع النظر بالمفعول والهمزة على التقديرين للانكار على عدم جريهم على مقتضى العقل والفاء للعطف وكان الاصل تقديمها لان موضعها صدر المعطوف لكن للهمزة لها صدر الكلام البتة فتقدمت على الفاء فالمعنى فلا عقل لكم يمنعكم ذلك العقل عما تعلمون وخامة عاقبته بتلاوتكم الكتاب يشير به الى ان قبح صنيعهم شرعي وفايدة العقل ادراكه والعقل في الاصل الحبس والمنع سمي به اي بالعقل الادراك الانساني لانه اي ذلك الادراك يحبسه اي الانسان عما يقبح من باب الحبس ويعقله على ما يحسن بعد ما علم من الشرع ثم القوة عطف على الادراك الانساني التي بها النفس تدرك هذا الادراك فغلب استعماله في القوة المذكورة وصار حقيقة عرفية والاية ناعية منظهرة على من يعظ غيره ولا يتعظ نفسه اي لا تقبل الوعظ سوء صنيعه نصب على انه مفعول ناعية وخبث نفسه عطف عليه وان فعله عطف عليه ايضا فعل الجاهل بالشرع ناظرا الى قوله قبح صنيعكم اي الكون تعقلون متعديا بمحذوف المفعول او الاحمق الخالي عن العقل ناظرا الى قوله او افلا عقل لكم اي الى ان ينزل منزلة اللازم فان الجامع بينهما اي الشرع والعقل يأبى عنه اي الفعل القبيح شكيمة الشكيمة في الاصل الحديدة المعترضة في فم الفرس واما الشكيمة مثل في افراط الاباء عن الانقياد فالمعنى ان من جمع بين العلم بالشرع وفضيلة العقل يأبى شكيمة عما جعله ذلك الواعظ وهو علة لكون فعله فعل من كان فاقدا لاحد الامرين العلم بالشرع وفضيلة العقل والمراد بها اي بالاية حث الواعظ على تزكية النفس اي تطهيرها اي التوجه على النفس بالتكميل اي اعطاء الكمال ليقوم اي الواعظ بنفسه فيقيم غيره لا منع الفاسق عن الوعظ قيل فيه اشكال لان قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لم تقولون ما لا تفعلون وقوله تعالى كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون يدل على المنع ويمكن ان يدفع بان سبب نزوله ما روي ان المسلمين قالوا لو علمنا احب الاعمال الى الله لبذلنا اموالنا وانفسنا فانزل الله تعالى ذلك لا بقال العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لان هذا ليس من ذلك القبيل لفرق بين هذا الامر وذلك القول قلت انه يلزم فوات الاخلال باحد الامرين الاول امر الناس بالبر والثاني عدم ترك النفس من البر والتلفظ المأمور بهما صفة الامرين اما كون الاول مأمورا به فظاهر واما كون الثاني كذلك فباعتبار ان النهي عن مثل هذا الشيء امر بضده فلا يوجب الاخلال بالآخر قيل القاعدة ان المنكر بالهمزة يجب نيلهما وهي مشكلة في هذه الآية لان امر البر ليس مما ينكر واجيب عنه بانه يحتمل ان يكون من المقرر عندهم في التورية ان الامر بالبر شرطه الامتثال وانه اذا لم يفعل ما امر به يكون امر ما غير معتد به ولا مثابا عليه وان كان مقتضى شرعنا خلاف ذلك فوردت الآية على نسخ ما عندهم وثانيا بان البر المذكور هو الايمان بمحمد وهم لم يؤمنوا به لم يكن امرهم به طاعة لان شرطها الايمان وطاعات الكفار لا يعتد بها **واستعينوا** اي اطلبوا المعونة **بالصبر** وهو حبس النفس على ما تكره قدم على الصلوة لانه اشق **والصلوة** اي بالجمع بينهما متصل بما قبله يعني انه من جملة التكاليف المتعلقة ببني اسرائيل ودون المسلمين لما فيه من تفكيك النظم فان قيل كيف يؤمر بنو اسرائيل بالصبر والصلوة بتكذيبهم محمدا قلنا انهم لا ينكرون لهما اصلا فان كل احد يعلم ان الصبر عنه حسن وان الصلوة التي هي تواضع للخالق واشتغال بذكره تسلية عن محن الدنيا وآفاتها وانما الاختلاف في الكيفية فان صلوتهم ليست على هيئة صلوة المؤمنين وعلى هذا قال المص كانهم لما امروا بما شق عليهم علله بقوله لما فيه في الامر بما امروا من الكلفة والمشقة وترك الرياسة عطف على الكلفة والاعراض عن المال وكذا هذا عولجوا بذلك اي الصبر والصلوة يعني بحبس النفس عن اللذات والرجوع الى الصلوة ليهون عليهم تركها كانوا فيه من حب الرياسة والمال والمعنى استعينوا على حوايجكم اشارة الى ان المستعان عليه محذوف للتعميم لما في الدنيا والآخرة بانتظار النجح اشارة الى ان معنى الصبر هو الانتظار والنجح كالنجح وزنا وكالنجاح معنى اي بمعنى الظفر والفرج عطف على النجح وهو الجلاء الغم توكلا على الله حال عن فاعل استعينوا او المفعول له للانتظار او بالصوم عطف على قوله بانتظار اشارة الى ان معنى الصبر الصوم الذي هو صبر عن المفطرات بجملة صفة الصوم ومنه تسمية رمضان بشهر الصوم

لما فيه من كسر الشهوة وتصفية النفس تعليل لارادة الصوم من الصبر ففسر الصبر اولا بانتظار الظفر بالمطلوب وانتظار الفرج في حبس النفس على الطاعات والى الغايات وثانيا بالصوم لان الصايم صابر عن الاكل والجماع فتزول عن النفس كدورات حب الدنيا فاذا انضمت اليه الصلوة استنار القلب بانوار معرفة الله تعالى فيزول عنها حب المال والجاه ويكون قبل جل همته مصروفة الى تحصيل مرضاة الله تعالى والتوسل بالصلوة عطف على قوله بانتظار او بالصوم والالتجاء اليها عطف على التوسل هذا تفسير الصلوة اي استعينوا على حوايجكم باحد المذكورين وبالتوسل بالصلوة فانها اذا انضافت الى الصبر باحد المعنيين استنار القلب على ابلغ وجه وتصفو النفس عن كدورات حب المال والرياسة فيزولون عنهما بل عما سوى المولى تعالى الصبر والصلوة معا لجنى فانها اي الصلوة جامعة لانواع العبادات النفسانية والبدنية جنانا ولسانا واركانا من الطهارة وستر العورة وصرف المال فيهما اي الطهارة وستر العورة فان صرف المال الى ما يزيل الحدث والخبث عن بدنه وثوبه والى ما يستر العورة عبادة مالية كالزكوة وما سواه اما قلبية او قالبية والتوجه الى الكعبة اي استقبال القبلة فيها فهي كالحج والعكوف للعبادة اي الاحتباس في موضع المناجاة بنية العبادة فهي كالاعتكاف واظهار الخشوع بالجوارح فهي عبادة بالاركان واخلاص النية بالقلب فهي عبادة بالجنان ومجاهدة الشيطان فهي كالجهاد ومناجاة الحق فهي كالوحي في المعراج وقراءة القرآن فانه عبادة لسانية والتكلم بالشهادتين فهي كالاحداث الاسلام وكف النفس عن الاطيبين اي الاكل والجماع فهي كالصوم وفي الصلوة بعض من العبادات لا يوجد في ساير ها كالركوع والسجود حتى تجابوا متعلق بقوله استعينوا وغاية له الى تحصيل المآرب وجبر المصائب اي استعينوا على حوايجكم بما ذكر حتى تجابوا انتم الى تحصيل حوايجكم ومطالبكم والى جبر نقصان المصائب روي انه عليه السلام اذا حزبه بالباء اي اصابه وقد يروى بالنون امر فاعل الفعل فزع الى الصلوة اي التجأ اليها ويجوز ان يراد بها اي الصلوة الدعاء وهو معناها اللغوي فالمعنى استعينوا بالصبر والالتجاء الى الدعاء والابتهال الى الله تعالى **اقول** لكل واحد من الصبر والصلوة معنيان احدهما اللغوي الحقيقي والآخر العرفي المجازي وقدم في الصبر معناه اللغوي الحقيقي على المجازي وعكس في الصلوة **وانها** في ارجاع الضمير ثلثة اوجه الاول ان يرجع الى الاستعانة التي يدل عليها قوله واستعينوا ولذا قال وانها اي الاستعانة بهما اي الصبر والصلوة والثاني ان يرجع الى الصلوة ولذا قال ثانيا او الصلوة وتخصيصها برد الضمير اليها اي تخصيص الصلوة بارجاع الضمير اليها لعظم شانها فان الصلوة عماد الدين وجمعها ضروبا وانواعا من الصبر كالصبر على الطاعات القلبية والقالبية والمالية كما مر التفصيل قريبا والثالث ان يرجع الى جميع الامور التي امر بها بنو اسرائيل ونهوا عنها من قوله اذكروا نعمتي التي الى قوله واستعينوا ولذا قال ثالثا او جملة ما امروا بها ونهوا عنها قوله جملة عطف على قوله الصلوة او الاستعانة **اقول** ما ذكره من وجه تخصيص الصلوة برد الضمير اليها من قوله لعظم شانها الخ انما يصح ان لو اريد بالصلوة الاركان المعلومة والافعال المخصوصة لا الدعاء وقد جوز ارادة الدعاء بها كما مر آنفا وما ذكره من وجه التخصيص يقتضي انه يقدم ذكر ارجاع الضمير الى الصلوة كما فعله صاحب الكشاف على انه اذا ذكر شيئان ثم اورد الضمير الراجع الى احدهما الشايع ان يرجع الى آخرهما لانه اقرب كما في قوله تعالى ومن يكسب خطيئة او اثما ثم يرم به بريا وفي قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها واما في قوله تعالى واذا رأوا تجارة او لهوا انفضوا اليها فانما ارجع الضمير الى الاول لان اللهو تبع للتجارة **لكبيرة** اصل المعنى عظيمة من كبر الشيء عظم كذا في الكواشي فقوله لثقيلة شاقة تفسير بلازمه وقيل من قولك كبر على هذا الامر اي ثقل وشق علي كقوله تعالى كبر على المشركين ما تدعوهم اليه **الا على الخاشعين** اي المخبتين اي المتواضعين والخشوع الاخبات والاخبات التطامن وهو التسفل الحتمي الى الارض ومنه الخشعة للرملة المتطامنة والخضوع اللين والانقياد اي المعنوي ولذلك اي لكون الخشوع اخباتا والخضوع لينا يقال الخشوع بالجوارح والخضوع بالقلب والمعنى لا تهون على احد الا على الخاشعين لانه استثناء مفرغ من كلام موجب فلا بد من تأويل النفي فان قيل هلا يلزم ان يكون ثواب غير الخاشع اكثر لما جاء في الخبر ان الاعمال ثوابا اشقها قلنا لا يلزم ذلك لانا نلتزم لان معنى الخبر ان الاعمال الشاقة اذا فعلت بالرغبة كانت اكثر ثوابا وغير الخاشع لا يفعلها رغبة وقد يجاب لا يلزم ذلك لان مفهوم الخبر ان الاعمال المتساوية في اشتمال الاركان والشرايط وساير ما يجب رعايته اوسنيتها اكثرها ثوابا اشقها **اقول** كون مفهوم الخبر ما ذكر محل بحث **الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم وانهم اليه** بالنية وحكومته **راجعون** في الآخرة اي يتوقعون لا نزاع في امتناع ملاقاة الله تعالى على الحقيقة لكن القايلين بجواز الرؤية يجعلونها مجازا عنها حيث لا مانع في حق الكفار والقايلين بعدم الرؤية يأولونها بما يناسب المقام كلقاء الثواب ههنا حيث قيل حمل الظن على التوقع لظهور ان لا قطع بذلك ولذا قال صاحب الكشاف اي يتوقعون لقاء ثوابه والمص لما كان من القايلين بجواز الرؤية لم يأول بتقدير الثواب لقاءه فيكون المراد رؤيته تعالى ثم لما كان المراد برجوعهم اليه تعالى اذا حمل الظن على معنى التيقن مصيرهم الى جزائه مطلقا كما سيأتي لزم انه اراد به واما اذا حمل الظن

على معنى التوقع مصيرهم الى جزائه لخاص وهو الثواب واليه اشار بقوله ونيل ما عنده من الثواب والاكرام فعلى هذا بمعنى التوقع
الرجاء ويحتمل ان يكون مراده بالتوقع الانتظار وبلقاء الله تعالى الموت كما ذهب اليه بعضهم ويؤيده ما اخرجه البخاري من حديث
انس عن عبادة بن الصامت مرفوعا من احب لقاء الله احب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه فقالت
عايشة او بعض ازواجه انا لنكره الموت قال عم ليس كذلك ولكن المؤمن اذا حضر الموت تبشر برضوان الله تعالى وكرامته فليس
شيء احب اليه مما امامه فاحب لقاء الله واحب الله لقاءه وان الكافر اذا حضر الموت بشر بعذاب الله وعقوبته فليس شيء اكره مما
امامه فكره لقاء الله وكره الله لقاءه فالمراد بما عنده تعالى ما يحصل لهم من مقدمات الجنات وآثار الفوز بالسعادات قبيل الموت وفي
القبر فعلى هذا التحقيق لا يرد ههنا ما اورده النحرير التفتازاني حيث قال لا يخفى ان الرجوع الى الله المفسر بالنشور او المصير الى
الجزاء مما لا يكفي فيه الظن بل يجب القطع فعطف قوله وانهم اليه راجعون على انهم ملاقوا ربهم يوجب تفسير الظن بالتيقن البتة
اللهم الا ان يقدر له عامل اي ويعلمون مع انه خلاف الظاهر على انه مندفع بما ذكر في شرح المقاصد حيث قال في بحث ان الايمان يزيد
وينقص على ان القول بان المعتبر في حق الكل هو اليقين وانه ليس الظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال حكم اليقين محل
نظر وقد قال صاحب المواقف والظاهر ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين او الظن بمعنى
التيقن ولقاء الله تعالى بمعنى الحشر اليه والرجوع اليه بمعنى المجازاة مطلقا فالمعنى يتيقنون انهم يحشرون الى الله تعالى فيجازيهم على حسب اعمالهم
ان خيرا فخير وان شرا فشر ويؤيده اي كون الظن بمعنى التيقن انه في مصحف ابن مسعود يعلمون وكان الظن لما شابه العلم في الرجحان
اطلق عليه بيان لوجه استعمال الظن بمعنى هو الاعتقاد الراجح بخلاف اليقين فانه اعتقاد جازم يعني ان اطلاق الظن وارادة اليقين
ليس على طريقة الحقيقة بل المجاز فانه لما كان في كل منهما اعتقاد راجح صح ان يستعار احدهما للآخر تحسب قضاء المقام فلا يرد ما ذكره
المحشي بقوله فيه بحث لان العلاقة في هذا المجاز اذا كانت المشابهة كان استعارة ولا وجه له ههنا لانها اما تصريحية او مكنية فلو كانت
تصريحية لاستعمل اليقين مكان الظن وقد عكس ههنا ولو كانت مكنية لنصب القرينة بايراد لازم من لوازم اليقين وقد انتفى ههنا
لتضمين معنى التوقع اي كان اطلاق الظن على التوقع بطريق التضمين لا الحقيقة قال بعض المتأخرين ولا يصار الى التضمين الا عند
قيام القرينة اللفظية ومن ذكر ما يتعلق بالمضمن وهو مفقود ههنا اقول قد مر في بحث الايمان تحقيق التضمين وتفصيله انه
اما بذكر شيء من متعلقات المضمن واما بحذف شيء من متعلقات المضمن فيه والتوقع بمعنى النظر والانتظار وصلته الى وهي محذوفة
ههنا فالقائل كانه لم يحط بالتضمين علما ولهذا اعترض بما ذكره فتأمل والاعتراض الوارد ههنا ان يقال ان فائدة التضمين اعطاء
مجموع المعنيين حتما فالفعلان مقصودان معا قصدا وتبعا كما مر تفصيله وذكر محل بحث هنا فافهم قال اوس بن حجر اسم شاعر
فارسلته اي السهم مستيقن الظن حال من ضمير المتكلم انه اي ذلك السهم يخالط ما بين الشراسيف المراد الاضلاع التي تشرف على
البطن وهي جمع شرسوف بالفاء اي ارسلت السهم متيقنا انه خالط فاصاب ما بين الاضلاع ونفذ الجوف جائف اي طاعن
وجارح وانما لم تثقل اي هذه الامور التي ذكرت عليهم على الذين يظنون الخ ثقلها اي ثقل الامور المذكورة على غيرهم ولعل النكتة
فيهم تأويل الظن بالتوقع على تأويله بالتيقن فان نفوسهم مرتاضة بامثالها متوقعة في مقابلتها ما يستحق لاجلها مشاقها
ويستلذ بسببه متاعبها مثال من وعد على بعض الاعمال والصنايع اجرة زايدة على مقدار عمله فتراه يزاول برغبة ونشاط و
انشراح صدر ومضاحكة لحاضريه كانه يستلذ مزاولته بخلاف حال عامل يتسخره بعض الظلمة اي يكلفه عملا بلا اجر ومن ثمة اي ومن
اجل ان الصلوة لا تكون شاقة على الخاشعين الموصوفين قال عليه الصلوة والسلام وجعلت قرة عيني في الصلوة الحديث من رواية
النسائي عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حبب الي الطيب والنساء وقد جعلت قرة عيني في الصلوة ولعل
السر فيه ان فيها مناجاة الرب مع الامور المذكورة فكان النبي عليه السلام بعد غيرها من الاعمال الدنياوية تعبا وكان يستريح
في الصلوة لما فيها من مناجاة الله تعالى وكان يكثرها حتى يتورم قدماه وقرة العين برد دمعتها كني بها ههنا عن السرور ومما يلي
يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم قدمر التفسير والتفصيل كرر للتأكيد قال المحشي لما حمل النعمة المذكورة اولا على نعمة الاولاد
والنعمة المذكورة ههنا على نعمة الآباء كان الاوجه في بيان وجه التكرار ان يقول كرره لان المقصود بالاول تذكير النعمة على الاولاد
وبالثاني تذكير النعم على الآباء اقول انه تعداد النعم وعدها مرارا الا يرى انه استدرك قوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت

عليكم

عليكم بعد ذكره اولا لان الخطاب في الموضعين متوجه الى الاولاد الذين هم موجودون في زمن نبينا عليه السلام والنعمة على الآباء نعمة
على الابناء لانهم يتشرفون بشرف آبائهم فالاوجه ما ذكره المص وتذكير عطف على قوله للتأكيد التفضيل الذي هو اجل النعم فيه اشارة
الى ان قوله تعالى واني فضلتكم على العالمين من قبيل عطف الخاص على العام تنبيها على شرف الخاص خصوصا متعلق بتذكير التفضيل لخصوصه
لكونه اجل النعم وربطه عطف عليه ايضا بالوعيد الشديد يعني قوله تعالى واتقوا يوما الآية قيد الوعيد بالشديد لشدته من الوعيد المدلول عليه بقوله
واياي فارهبون وبقوله واياي فاتقون تخويفا لمن غفل عنها واخل بحقوقها اي لم يشكرها اقول لقائل ان يقول تذكير التفضيل والربط
بالوعيد الشديد لا يتوقفان على التكرار اذ لتذكير تنبيه آراء الكلام صورا وخصوصا منه تعالى لعل ما ذكره المص من قبيل النكت الاقناعية تأمل
واني فضلتكم الفضل الزيادة في الخير والتفضيل اثباتها عطف على نعمتي فالمعنى اذكروا نعمتي وتفضيلي على العالمين اي عالمي زمانهم
اشارة الى جواب ما يقال كيف يصح قوله تعالى واني فضلتكم على العالمين وقد قال في حق هذه الامة كنتم خير امة اخرجت للناس فيلزم كون
بني اسرائيل افضل منهم بل من الانبياء والملائكة وليس كذلك توضيح الجواب ان لفظ العالم قد يطلق على جميع الموجودات سوى الله تعالى
وقد يطلق على كل جنس من الموجودات وقد يطلق على كل فرد من افراد الانسان لكونه مشتملا على ما في العالم الاكبر وقد يطلق على الرجل الفاضل
فالمراد به الاول لكنه مخصوص بالموجود بالفعل بدلالة سوق الكلام والعرف العام عليه فلا يتناول من مضى ومن يوجد بعدهم من كل
الانبياء والامم وان تناول الملك ظاهرا وصاحب الكشاف فسر قوله تعالى على العالمين بقوله على الجم الغفير من الناس اقول هذا التفسير
وان كان يدفع ما قيل ولا يتناول الملك الا انه لا دليل يدل عليه ولا قرينة تشعر به يريد به اي واني فضلتكم على العالمين تفضيل آبائهم الذين
كانوا في عصر موسى عم وبعده قبل ان يغيروا اي حكم الله بتحريف التورية ونحوه بما منحهم متعلق بقوله تفضيل آبائهم من العلم والايمان
والعمل بيان لما وجعلهم عطف على قوله منحهم انبياء وملوكا مقسطين عادلين واستدل به اي بالقول المذكور المفسر على تفضيل البشر على الملك
من حيث ان الملك من عالمي زمانهم وهو ضعيف اذ لا دلالة فيه على التفضيل من كل جهة عموما ولا من جهة القرب والمكانة عند الله
تعالى خصوصا غايته ان يكون لهم فضل على الملك بامر ما ومولانا في فضل الملك عليهم بامور كثيرة وقد سبق في قصة آدم عليه السلام
بسط كلام يتعلق بهذا المقام واتقوا يوما اي ما فيه من الحساب والعذاب يعني انه مما ليس بظرف فالقول تعالى واتقوا الآن اتقاء لا
في يوم القيامة وانما يقع في هذا اليوم وليس مفعولا به على الحقيقة ايضا لان نفس اليوم لا تتقى وانما يتقى ما يحصل فيه من الحساب والعذاب
وفي التعبير المذكور مبالغة والمص لا ينكرها كما زعمه بعض المتأخرين لا تجزي نفس عن نفس شيئا لا تقضي عنها شيئا من الحقوق اي التي
لزم عليها اداؤها والمعنى لا تؤدي نفس عن نفس حقا لله تعالى تركته في الدنيا وفرطت في ادائه فيكون نصب شيئا على انه المفعول
به لانه متعد او شيئا اي قليلا من الجزاء وعلى هذا نزل المتعدي منزلة اللازم للمبالغة فيكون نصبا على المصدر تفريع على قوله
او شيئا من الجزاء وقرئ لا تجزئ بالهمزة من اجزأ عنه اذا اغنى كان نصب شيئا على الاول يحتمل ان يكون مفعولا به وان يكون
مفعولا مطلقا وعلى هذا اي ان يقرأ تجزئ تعين ان يكون شيئا مصدرا ولا يحتمل ان يكون مفعولا به لانه لازم واما اجزأني بمعنى
كفاني فلا يناسب ههنا وايراده اي شيئا منكرا مع تنكير النفسين للتعميم اي تعميم في الشفيع والمشفوع فيه وله فالمعنى ان نفسا
من الانفس لا تجزي شيئا من الاشياء عن نفس من الانفس والاقناط الكلي للمخاطبين من بني اسرائيل فان عدم الاجزاء اذا لم يختص
ببعض الشفعاء ولا ببعض المشفوعين ولا ببعض الحقوق يحصل اليأس الكلي وكذا الكلام في تنكير شفاعة وعدل والجملة
اي لا تجزي الخ وما بعده من الجمل اللتي اولها لا صفة ليوما منصوبة المحل والعايد منها ومن كل جملة بعدها محذوف يعود الى
يوم تقديره لا تجزي نفس فيه ولا تقبل منها شفاعة فيه ولا يؤخذ منها عدل فيه ولا هم ينصرون فيه ومن لم يجوز حذف
العايد المجرور بناء على ان حذفه يستلزم حذف جاره ولا مساغ ان يبقى الظرف الجار بعد حذف مجروره لئلا يؤدي الى كثرة الحذف
وهو خلاف الاصل قال اتسع فيه اي في العايد فحذف عنه الجار لانه ظرف ويجوز حذف كلمة في مع الظرف واجرى مجرى
المفعول به اي لما حذف الجار جعل الظرف مفعولا به ثم حذف اي العايد هذا مذهب الكسائي فانه يقول لا يجوز حذف العايد
الا ان يكون قد حذف الجار اولا ثم العايد ثانيا وقال بعضهم لا يجوز الا ان يكون المحذوف جملة الجار والمجرور وقال اكثر النحاة العربية
منهم سيبويه والاخفش يجوز الامران وقال بعض المحققين الاقيس عندي ان يكون الظرف قد حذف اولا فجعل الظرف مفعولا به
كما قال الشاعر ويوم شهدناه سليما وعامرا ثم حذف العايد قالوا الحسن حذف العايد من الصلة ثم الصفة ثم الخبر حتى انه

اي شهدنا فيه

ومنه جزية اهل الذمة لانها تقضي عنهم ج

ضعيف قليل في السعة لان الجملة التي تقع خبرا عن المبتدا حديث عنه واجنبية منه فالعايد منها تعلقها به لكنهم شبهوها بالصفة
كما شبهوها بجملة الصلة من حيث كانت الصفة توضيح الموصوف الآن الموصول يلزمه ان يوصل والموصوف لا يلزمه ان يوصف
وانما حسن وكثر في الصلة لانها كبعض اجزاء الكلمة فاذا قلت الذي بعثه الله تع فقد نزلت الذي والفعل والفاعل ومفعوله منزلة
اسم مفرد فاثروا التخفيف بحذف بعض الاربعة وكان المفعول اولى لكونه فضلة قد ورد حذفه في غير الصلة كثيرا حسنا
كما حذف العايد المنصوب من الصفة من قوله اى قول الحارث بن كلدة الثقفي او مال اصابوا اى اصابوه بمعنى وجدوه
موضع قطعة كتبها الى بني عمه وكان الشاعر قد خرج الى الشام فكتب الى بني عمه مرارا فلم يجئ اليه جواب مكتوبه فنظم قطعة و
وارسلها اليهم وهي هذه الا ابلغ معاتبتي وقولي • بني عمي فقد حسن العتاب • وسل هل كان لي ذنب اليهم • هم منه
فاعتبهم غضاب • كتبت اليهم كتبا مرارا • فلم يرجع الي لها جواب • فما ادري اغير تناء • وطول العهد ام مال اصابوا • فمن يك لا يدوم
له وصال • وفيه حين يغترب انقلاب • فعهدي دايم لهم وودي • على حال اذا شهدوا وغابوا • فقوله ابلغ امر للمكتوب
الذي ارسله الى بني عمه وقوله بني عمي مفعول ابلغ وقوله سل امر للمكتوب ايضا وقوله هم مبتدا وغضاب خبره وضمير منه راجع
الى الذنب والجملة الاسمية في محل الرفع على انها صفة ثانية لذنب وقوله فاعتبهم مضارع منصوب باضمار ان بعد الفاء في جواب
الاستفهام والهمزة للسلب اى فان ازيل عتابهم وضمير لها راجع الى قوله كتبا وقوله تناء فاعل غير وهو تفاعل بمعنى تباعد من
ناى ينأى وقوله ومن يك شرط وجوابه فعهدي دايم وقوله ام مال اصابوا كانه اضراب عن الاول لان الغنى في اكثر الناس اشد تغييرا
من البعد وطول العهد وقوله وفيه انقلاب جملة اسمية معطوفة على قوله لا يدوم له وصال وضمير فيه راجع الى من وقوله يغترب بمعنى
يبعد وموضع الاستشهاد قوله ام مال اصابوا فان اصابوا على تقدير اصابوه فحذف العايد المنصوب من الصفة فان جملة
اصابوا في محل الرفع على انها صفة مال كما ان جملة لا تجزي نفس في الصفة ليوما **ولا يقبل منها شفاعة** التنكير يدل على انها
لا تقبل اية شفاعة كانت **ولا يؤخذ منها عدل** اى فداء فان قدم في هذه الآية قبول الشفاعة على اخذ الفدية وعكس
فيما سياتي في هذه السورة قبل جزء سيقول السفهاء حيث قال واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها
عدل ولا تنفعها شفاعة ولا هم ينصرون قلنا هذا بناء على عادة العرب فانها تختلف في دفع المكاره فمنهم من يقدم
الشفاعة على الفداء لكون بذل العرض اهون عليه من بذل المال لاجل كون المال احب اليه من علو النفس ومنهم من يقدم الفداء
على الشفاعة لاجل كون نفسه ابيا عن التذلل والامتنان فسلك في الاية الاولى طريقة اولئك وفي الآية الاخرى طريقة الآخرين
وقيل انه مبني على ان ضمير منها في هذه الآية راجع الى النفس الاولى وفي الاية الآتية راجع الى النفس الثانية فكانه بين هنا ان النفس
الشافعة للجازية عن غيرها لا تقبل منها شفاعتها ولا يؤخذ منها عدل عنها لان الشفاعة مقدمة على بذل العدل فقدم الشفاعة
لذلك وبين في الاية الآتية ان النفس المطلوبة بجرمها لا يقبل منها عدل عن نفسها ولا تنفعها شفاعة شافع فيها وقدم بذل العدل
للحاجة الى الشفاعة عند رده ولذلك قال لا يقبل منها شفاعة وهناك لا تنفعها شفاعة لان الشفاعة انما تقبل من الشافع وانما
تنفع المشفوع له اى من النفس الثانية العاصية يعني ان ضمير منها في الموضعين عايد الى النفس الثانية التي هي غير المجزي عنها وهي
التي لا يؤخذ منها عدل ومعنى لا يقبل منها شفاعة ان النفس العاصية المطلوبة بجرمها ان جاءت بشفاعة شفيع لم تقبل منها ومن الاولى
يعني يجوز ان يرجع الى الاولى فالمعنى حينئذ ان نفسا من النفوس لو شفعت في حق النفس العاصية لا تقبل شفاعتها كما انها لا تؤدي
عنها شيئا من الحقوق الواجبة عليها وكانه اريد بالاية نفي ان يدفع العذاب احد عن احد من كل وجه محتمل يشير الى ترجيح الوجه
الثاني على الاول واشار الى رجحان الوجه الاول بتقديمه في الذكر فيفهم من كلامه تساوي الوجهين فان الضمير المنصوب فيه
راجع الى مصدر قوله ان يدفع العذاب اما ان يكون ذلك اى دفع العذاب قهرا او غيره والاول اى ما يكون قهرا النصرة بالغلبة
والثاني اى ما لا يكون قهرا اما ان يكون مجانا اى بلا اعطاء شيء او غيره اى لا يكون مجانا والاول اى ما يكون مجانا ان يشفع له على صيغة
المعلوم والضمير المستتر فيه راجع الى الاحد الاول وضمير له راجع الى الاحد الثاني والثاني اى ما لا يكون مجانا اما باداء ما كان عليه وهو
ان يجزي عنه الضمان كالاول او بغيره وهو ان يعطي عنه والضمان فيه كما في الموضعين عدلا وهو الفدية يعني ان المراد نفي جميع ما يتصور
في ذلك الدفع من الطرق غايته انه لم يراع في الذكر الترتيب وغير في طريق النصرة الاسلوب حيث لم يقل ولا هي اى النفس الجازية تنصر اى

اى المجزية اشارة الى ان هذا الطريق مستحيل بحيث لا يصح ان يسند الى احد وانه لا خلاص لهم بهذا الطريق البتة لما في تقديم
المسند اليه من تقوي الحكم واعترض عليه بان المقصود بسوق الآية نفي اندفاع العذاب وعدم الخلاص لانه المناسب لورود
الايعاد وانما نفي الدافع بالعرض مع ان عود الضمير في لا يؤخذ منها عدل الى النفس الثانية في غاية الظهور وان حمل ولا هم
ينصرون على ما ذكر تكلف والجواب عن الاول ان الآية لما نزلت لاقناط اليهود وقطع طمعهم ان اباءهم تخلصهم كان
المقصود بسوق الآية نفي الدافع لا الاندفاع فيكون مقصودا اصليا لا بالعرض وعن الثاني ان عود الضمير في قوله لا يقبل
منها شفاعة الى الاولى في غاية الظهور بل الظاهر منه ذلك فاين الترجيح وعن الثالث ان ما ذكر من فايدة التغيير خاصية
افادتها خصوصية التركيب مبنية على قاعدة علم المعاني فكيف يكون تكلفا قال المحشي والاحسن رجوع الضمير الاول
الى النفس الاولى والثاني الى الثانية فيكون من قبيل اللف والنشر المرتب ولا تفكك لوضوح الرجوع بادنى ملاحظة لمعنى العبارة
وبعد ما لاح لي هذا وجدت في تفسير الكواشي تصريحا حتى انه لم يذكر وجها غيره **اقول** لا شك ان هذا من قبيل تضييق الواسع فان
ارجاع الضميرين الى النفسين جائز بغير تكلف وفي ذلك تكثير المعنى كما لا يخفى على ذوي النهى والشفاعة معناها كلام الشفيع
لمن هو فوقه في حاجة يسئلها لغيره وهي من الشفع وهو خلاف الوتر كان المشفوع له اى الغير الذي يتكلم الشفيع لاجله كان
فردا اى وترا واحدا فجعله الشفيع شفعا زوجا بضم نفسه اليه والشفيع الذي بمعنى صاحب الشفعة يجعل المشتري شفعا
والعدل الفدية هي والفداء والفدى بمعنى وقيل البدل **اقول** الفدية اعطاء البدل سواء كان مالا او نفسا فالقول واحد
واصله التسوية سميت الفدية لانها سويت بالمفدى **اقول** ظاهر كلامه يوهم ان يكون العدل موضوعا للتسوية اولا
ثم سمي به الفدية وهو غير معلوم اذ الظاهر من كتب اللغة انه لفظ مشترك وضع لمعان **ولا هم ينصرون** اى يمنعون من
عذاب الله اى النصر هنا هو الاعانة بمنع العذاب والضرر وهو مهم لما دل عليه النفس الثانية المنكرة الواقعة في سياق النفي
من النفوس الكثيرة يعني ان الضمير ليس عايدا الى النفس المنكرة من حيث كونها لعمومها بالوقوع في سياق النفي في معنى الكثرة
بل الى ما تدل عليه من النفوس الكثيرة حتى ان هذا يكون من قبيل ما تقدم ذكره يعني بدلالة لفظ آخر بخلاف مثل فما منكم من احد
عنه حاجزين فان الضمير عايد الى لفظ احد لانه في معنى الجماعة ثم لما ورد ان الضمير اذا عاد الى النفوس كان المناسب هو
التانيث لا هم بالتذكير دفعه بقوله وتذكيره بمعنى العباد والاناسي كما تقول ثلثة انفس بالتاء مع تانيث النفس
لما ويل الانفس بالاشخاص او الرجال والنصر اخص من المعونة لاختصاصه بدفع الضر والشدايد بخلاف المعونة
فانها قد تكون في الاعمال حاصل الكلام في المقام ان من كان عليه حق الغير وتوجه عليه بسبب ذلك عقوبات وشدايد في الدنيا
فانما ينجو عنها باحد اربعة امور احدها ان يقضي احد ما عليه من الحق وثانيها ان يشفع له وثالثها ان يعطي فداءه ورابعها ان
ينصره اى يخلصه بالقهر والغلبة فذكر الله تع في هذه الاية هذه الامور الاربعة واخبر ان شيئا منها لا يخلصه في العقبى فان قيل
هنا وجه آخر غير الوجوه المذكورة وهو ان يعفو صاحب الحق قلنا قد اخبر الله تع في الآية الاخرى انه لا يغفر ان يشرك به وقد
تمسكت المعتزلة بهذه الآية على نفي الشفاعة لاهل الكباير ووجه التمسك ان قوله شفاعة في قوله ولا يقبل منها شفاعة نكرة
في سياق النفي فتعم جميع انواع الشفاعة وان رسول الله عليه السلام لو كان شفيعا لاحد من العصاة لكان ناصرا له وذلك
خلاف ما يفهم من قوله ولا هم ينصرون وخص المص اهل الكباير بالذكر لانه المتنازع فيه بين اهل السنة والمعتزلة اى النزاع
في وقوع الشفاعة لاهل الكباير حتى لا يدخلوا النار او يخرجوا منها بعد الدخول ويدخلوا الجنة بخلاف قبول الشفاعة
للمطيعين في زيادة الثواب وعدم القبول للكفار اصلا فانها وفاق واجيب بانها اى الآية مخصوصة بالكفار للآيات
والاحاديث يعني ان الآية من قبيل العام الذي خص منه البعض للوفاق في قبول الشفاعة للمؤمنين في زيادة الثواب مع
شمول اللفظ اياها نظرا الى نفسه فيكون ظنيا بالوفاق فيجوز تخصيصه بالآيات والاحاديث الواردة في الشفاعة لاهل
الكباير اما الآيات فقوله تع فما تنفعهم شفاعة الشافعين فانه ذكر في معرض التهديد للكفار ولولا الشفاعة لغيرهم
ايضا لم يكن لتخصيصهم بالذكر في تقبيح امرهم معنى وقوله تع يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين
الى جهنم وردا لا يملكون الشفاعة الا من اتخذ عند الرحمن عهدا فيكون داخلا تحت هذه الآية وقوله واستغفر لذنبك وللمؤمنين.

فان الامر بطلب المغفرة يدل على صحة الشفاعة منه عليه السلام اذ لا معنى للشفاعة الا طلب المغفرة للغير واما الاحاديث
فقوله عم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهو حديث مشهور وقوله اسعد الناس بشفاعتي يوم القيامة من قال لا اله
الا الله خالصا من قلبه ونفسه وقوله عم يدخل الجنة بشفاعة رجل من امتي اكثر من بني تميم ويؤيده الجواب بعد تمامه ان
الخطاب معهم اي الكفار وهذا وجه من التأبيد والآية عطف على قوله الخطاب نزلت ردا لما كانت اليهود تزعم ان آباءهم
تشفع لهم هذا وجه آخر من التأبيد لا يقال قد تقرر عند المفسرين ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لانا نقول
ذلك لا يقدح التأبيد كما لا يخفى قال بعض المتأخرين ولما كان الخطاب لليهود كان تقديره لا تجزي نفس منكم عن نفس منكم
فلا دلالة فيه على ان الشفاعة لا تقبل للعصاة مطلقا اقول قد عرفت آنفا ان من القاعدة المقررة عند المفسرين ان العبرة
لعموم اللفظ لا لخصوص السبب والآية وان نزلت في خطاب اليهود الا ان الوصف الذي ذكر فيها وصف لليوم وذلك يعم كل
من يحضر في ذلك اليوم وان خص اللفظ العام بذكر قيد مخصص كما ذكره القائل يلزم ان يخص كل لفظ عام بذكر قيد مخصص فتنهدم
تلك القاعدة وقد استدل العلماء بعموم اللفظ على استنباط الاحكام لقطعهم النظر عن خصوص السبب كما لا يخفى على العالم
بالاصول واحكام الفروع فالجواب ما ذكره المص المحقق واذ نجيناكم من آل فرعون التنجية التخليص من مكروه وشدة ومثل الآية
تفصيل لما اجمل في قوله اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم فان تفصيل اقسام النعم ابلغ في التذكير وادخل في التوبيخ على الكفران
فكانه قال اذكروا نعمتي واذكروا اذ نجيناكم واذ فرقنا بكم البحر واذ واعدنا موسى الخ وعطف على نعمتي عطف جبرئيل وميكائيل
على الملائكة يعني انه عطف الخاص على العام لزيادة الاعتناء بشان الخاص واعلم انه جعله عطفا على قوله نعمتي يدل على ان اذ
ههنا منصوب المحل على انه مفعول به لقوله اذكروا كالمعطوف عليه وهو مخالف لما اختاره من ان كلمة اذ واذا لازمة
الظرفية كما هو مذهب الجمهور على ما مر التفصيل في قوله تع واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة فلا بد ان يذهب
ههنا مذهب البعض وهو انها ليست بلازمة الظرفية او يرتكب التقدير كما مر في امثال هناك فالتقدير ههنا اذكروا
نعمتي واذكروا الحادث اذ نجيناكم وقرئ اذ انجيناكم قيل الانجاء التخليص قبل الوقوع في المهلكة والصحيح انهما سيان
واصلهما الالقاء على النجوة وهي المكان العالي ليسلم من الآفات ثم اطلق على كل تخليص واصل آل اهل فابدلت الهاء همزة
لقربهما مخرجا وابدلت الهمزة الفا لسكونها وانفتاح ما قبلها والدليل على ذلك قوله لان تصغيره اهيل والتصغير
مما يرد الاشياء الى اصلها هذا قول البصريين قيل عليه انه مصغر اهل واجيب بانه لم يسمع اويل وسمع اهيل ولو كان
اصله ذلك لوجد مصغره فانه مما يصغر في الجملة ولا يرد ان اختصاصه باولي الاخطار يمنعه فانه قد يصغر اللفظ للتنويع
والاشفاق وقد يقصد تحقير من له خطر او تقليله وقال الكسائي اصله اول وقال سمعت اعرابيا فصيحا يقول اويل
في تصغيره قال فقد صار اصلين للمعنيين لا كما قال اهل البصرة وخص بالاضافة الى اولي الخطر اي صاحب القدر
والمنزلة اما في امر الدين كالانبياء يقال آل محمد وآل ابرهيم وآل موسى عليهم السلام واما في امر الدنيا ولهذا عطف
على الانبياء والملوك يريد المص انه جرى فيه تخصيصان حيث لا يضاف الى البلاد ولا الى الظرف ونحو ذلك فلا يقال آل مصر
وآل الاسلام وآل البيت وآل التجارة كما يقال اهل مصر واهل الاسلام واهل البيت واهل التجارة ولا يضاف الى العقلاء
الا الى من له خطر في امر الدين كآل النبي عم او الدنيا فقط كآل فرعون ولذا عقب هذا الكلام بتفسير فرعون فقال وفرعون
لقب لمن ملك العمالقة هم قوم كانوا ولاة مصر نسبوا الى عمليق وهو ابن لاوذ بن ارم بن سام بن نوح وقيل عمليق بن حام
بن نوح ومنهم ملوك مصر وهم سموا بالفراعنة واما الجبابرة فهم الذين كانوا بالشام من بقية قوم عاد او لاد عمليق بن
لاوذ بن سام بن نوح وهم تفرقوا في البلاد ككسرى معرب خسرو وقيصر لملكي الفرس والروم من اللف والنشر المرتب
والظاهر المتبادر من العبارة ان مثل فرعون وكسرى وقيصر من علم الجنس ولذا منع الصرف ولكن جمعه باعتبار الافراد
مثل الفراعنة والاكاسرة والقياصرة يدل على انه علم شخص يسمى به كل من يملك ذلك وضعا ابتداء بيانا هكذا قيل اقول
يجوز ان يكون فيه مذهبان احدهما مختار المص والآخر مذهب الآخر ولعتوهم اي تكبرهم اشتق منه تفرعن الرجل اذا عتا
اي تكبر فان الجامد لا يشتق منه الا باعتبار معنى يلزمه ولم يكن الفراعنة احدا اشد غلظة ولا اقسى قلبا من

فرعون موسى عم وكان فرعون موسى مصعب بن ريان وقيل ابنه ابن مصعب وليد من بقايا عاد وفرعون
يوسف عم ريان وكان بينهما اكثر من اربعماية سنة يريد المص ان فرعون موسى غير فرعون يوسف لتغايرهما
وتباعد زمانيهما قيل لو صح طول عمر فرعون موسى لامكن ان يكون فرعون يوسف فرعون موسى اقول هذا لا يدفع
الدليل الاول وهو تغاير اسميهما يسومونكم يبغونكم اي يطلبون لكم وفي الصحاح بغيت الشيء طلبته وبغيتك الشيء
اي طلبته لك من سامه خسفا الخسف النقصان والذل اذا اولاه ظلما اي جعل الظلم بحيث يليه ويقرب منه واصل
السوم الذهاب في طلب الشيء قال الراغب فهو لفظ مؤد لمعنى مركب للذهاب والابتغاء واجري مرة مجرى الذهاب
فقيل سامت الابل فهي سائمة اذا ذهبت في المرعى فلم يتعد واخرى اجري مجرى الابتغاء فقيل سمت الابل في المرعى
وسمته كذا فعدي تعديته سوء العذاب والمراد بالسوء العذاب والعذاب كله سيء فمعنى سوء العذاب افظعه
اي اشنعه واقبحه فانه قبيح بالاضافة الى سايره يعني ان الكل قبيح في نفسه لكن هذا قبيح بالاضافة الى الباقي حتى
كان الباقي ليس بقبيح بالنسبة اليه والسوء مصدر ساء يسوء اي قبح يقبح اقول قال في الصحاح ساءه ضد سره من باب قال
وساءة بالمد ومسائية بكسر الهمزة والاسم السوء بالضم فما ذكره المص مخالفة من جهة اللفظ والمعنى ونصبه على المفعول الثاني
ليسومونكم فانه يتعدى الى المفعولين كما عرفت مما ذكر سابقا والجملة يعني يسومونكم سوء العذاب حال ويحتمل الاثنان
من الضمير اي ضمير المخاطب في نجيناكم اي نجيناكم مسومين منهم سوء العذاب او من آل فرعون وهذا ايضا حال من المفعول
لكن بواسطة حرف الجر اي حال كونهم سايمين او منهما اي الضمير المفعول والمفعول بواسطة جميعا فيكون الحال مبينة
لهيئة مفعولي فعل التنجية والمعنى وقع انجاؤنا اياكم منهم على هذه الحال على كونكم وكونهم على سوم سوء العذاب المتعلق
بكم بالوقوع وبهم بالقصد ولان فيها اي جملة يسومونكم ضمير كل واحد منهما اي المخاطبين وآل فرعون وجه تعليل وقوع الحال
منهما انه ح يتم تبيين هذه الحال هيئة المفعولين جميعا يذبحون ضمير الفاعل لآل فرعون والذبح قطع الحلقوم والاوداج ابناءكم
والصحيح ان المراد بهم الاطفال الذكور ويستحيون وهو يستفعلون من الحيوة والمعنى يستبقونهن احياء وقيل اي يفتشون
حياء المرأة اي فرجها سمي الفرج به لانه يستحي من كشفه وقيل يحتمل ان يكون من الحياء بمعنى الكيفية النفسانية اي يستحيون من قتل
النساء لما لم يخافوا منهن نساءكم النساء جمع المرأة من غير لفظها وهي في الاصل اسم للبالغات دون الصغار وانما ذكر النساء ههنا
وان كانوا يفعلون ذلك بالصغار اعتبارا بالمآل فان البنات لما لم يقتلن ووصلن الى حد النساء جاز اطلاق لفظ النساء عليهن
من حيث انهن تصرن نساء بعد البلوغ بخلاف الابناء فانهم لما قتلوا حال الطفولية لم يصيروا رجالا فلم يجز اطلاق اسم
الرجال عليهم بيان يسومونكم ولذلك اي لاجل كونه بيانا له لم يعطف لوجود كمال الاتصال اما بان تكون مستانفة لبيان كيفية
سومهم لهم سوء العذاب كانه قيل كيف كان سومهم العذاب فقيل يذبحون او بان تكون بدلا من الجملة التي قبلها ولذلك
ترك العاطف هنا وعطف في سورة ابرهيم حيث قيل واذ قال موسى لقومه اذكروا نعمة الله عليكم اذ انجاكم من
آل فرعون يسومونكم سوء العذاب ويذبحون ابناءكم ويستحيون نساءكم لانه لم يقصد بقوله يذبحون ابناءكم بيان كيفية سومهم
العذاب حتى يجب ترك العاطف بل جعل قوله يسومونكم مفسرا بسائر طرق التعذيب والتكاليف الشاقة سوى الذبح شيئا
آخر سوى سوم العذاب فلما كانا امرين متغايرين صح عطف احدهما على الآخر قال بعض المتأخرين او معطوفة على يسومونكم
حذف منها حرف العطف ويؤيده ثبوته في سورة ابرهيم اقول هذا ارتكاب امر نادر وهو العطف بترك العاطف وغفول
عن السر الذي ذكره المحشي بقوله فان قيل اي سر في جعله بيانا ههنا واعتبار المغايرة ثمة قلنا لعل السر ان الثانية وقعت
بعد قوله تع ولقد ارسلنا موسى باياتنا ان اخرج قومك من الظلمات الى النور وذكرهم بايام الله ان في ذلك لآيات لكل صبار
شكور والمراد بايام الله على ما ذكره رئيس المفسرين ابن عباس رضي الله عنهما نعماؤه وبلاؤه فكان المقام مقام تذكير النعماء والبلاء و
تعديد افرادهما امتثالا للامر وذكرهم فالمناسب ذكر الواو الدال على الاستقبال بخلاف الاولى فانها وقعت في مقام تعداد اساءتهم
بعد الاحسان واختيارهم الضلال والكفر على الهداية والايمان فلا يناسبها الواو وقرئ يذبحون بالتخفيف واما التشديد فللتكثير
في المفعول او الفعل وانما فعلوا بهم ذلك لان فرعون رأى في المنام او قال له الكهنة سيولد منهم من يذهب بملكه اقول المروي

ان فرعون راى في المنام رؤيا وعرضه على الكهنة فقالوا سيولد منهم من يذهب بملكه فلا وجه للعطف بالواو روى ان فرعون
راى في المنام نارا اقبلت من بيت المقدس حتى اشتملت على بيوت مصر فاحرقت القبط وتركت بنو اسرائيل فدعا فرعون
الكهنة والمنجمين وسألهم عن ذلك فقالوا يخرج من بيت المقدس من يكون هلاك القبط على يده وقيل ان المنجمين اخبروا فرعون بذلك
وعينوا السنة فلهذا كان فرعون يقتل ابناءهم في تلك السنة بان عين رجالا وامرهم ان يطوفوا بيوت بني اسرائيل كل يوم
ويضبطوا احوال نسائهم الحبائل فمن وضعت منهم مولودا ذكرا قتلوه ومن وضعت انثى تركوها حيا وروى انه جعل على
كل عشر من النساء رجلا فقال انظروا كل امرأة ولدت فان كان ذكرا فاقتلوه وان كانت انثى فابقوه فلم يرد ذلك عنهم من قدر الله
شيئا فان قيل ان كان ذبح البنين من سوء العذاب فاستبقاء البنات لم جعل من سوء العذاب مع انه سلامة ونعمة قلنا
لانهم كانوا يستبقونهن للاسترقاق والاستخدام وتحميل المشاق الكبار ولان بقاء البنات مما يشق على الاباء وان كثر ذكرانهم
ولذلك قال تعالى واذا بشر احدهم بالانثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم يتوارى من القوم من سوء ما بشر به الآية ولا سيما بعد ذبح البنين فان
بقاء النسوان بدون الذكران يوجب صيرورتهن مستفرشات الاعداء وذلك نهاية الذل والهوان واعظم الرزية كما قال ابن عمر
ومن اعظم الرزء فيما ارى بقاء البنات وموت البنين **وفي ذلكم بلاء** البلاء اسم ممدود من البلو وهو الاختبار اي التجربة
في الخير والشر واما البلوى فخاصة بالمحنة محنة اي البلاء ههنا بمعنى المحنة ان اشير بذلكم الى صنيعهم اي صنيع آل فرعون مصدر
يسومون ويذبحون ويستحيون فالمعنى وفي سومهم اي ذبح الابناء واستحياء البنات للاسترقاق و غيره محنة او نعمة اي البلاء
بمعنى المنحة ان اشير به اي بذلكم الى الانجاء والتنجية فالمعنى وفي تنجيتكم من هذه المحن نعمة وعلى التقديرين يكون كلمة في تجريدية
اذ الظاهر ان يقال وصنيعهم محنة والتنجية نعمة وحمله على النعمة اولى نظرا الى قوله من ربكم فان كلمة من فيه لابتداء الغاية واسم
الرب يدل على التربية والنعمة والصادر من الرب تعالى بالذات هو النعمة واما المحنة فانما تصدر بالعرض وايضا هو اوفق
بمقام تعداد النعم ورجح المص حمله على المحنة بناء على كونه انسب بما هو قريب منه اعني قوله يسومونكم الخ وعلى ان في تعظيم
المحنة تعظيم منحة الانجاء منها وفي قوله من ربكم اشارة الى تعظيم تلك المحنة لصدورها من القادر القوي واصله اي اصل البلاء
الاختبار كما عرفت آنفا لكن لما كان اختبار الله تعالى عباده تارة بالمحنة ليصبروا وتارة بالمنحة ليشكروا اطلق لفظ البلاء
الموضوع للاختبار عليهما اي على كل واحد من المحنة والمنحة بطريق اطلاق لفظ المصدر على المفعول واطلاق اسم الشيء
على ما يتوسل به اليه ويجوز ان يشار بذلكم اي لفظ ذلكم المذكور الى المذكور الجملة اي جملة صنيعهم وانجاء الله تعالى ويراد به بالبلاء
الامتحان مطلقا الشايع بينهما والشامل على المحنة والنعمة فيكون مشتركا معنويا لا لفظيا وان تعميمه عند الشافعية فانهم يجوزون
استعمال اللفظ المشترك في معنييه وهذا الوجه مختار الراغب **من ربكم** بتسليطهم عليكم على الوجه الاول اي ان يشار بذلكم الى
صنيعهم ويراد بالبلاء المحنة او ببعث موسى وتوفيقه لتخليصكم على الوجه الثاني اي ان يشار بذلكم الى الانجاء ويراد بالبلاء النعمة
او بهما اي بالتسليط والبعث معا على الوجه الثالث اي ان يشار بذلكم الى مجموع الصنيع والانجاء ويراد بالبلاء الامتحان مطلقا
على ما عرفت آنفا **عظيم** صفة بلاء وهو مبتدأ خبره في ذلكم وفي الآية تنبيه على ان ما يصيب العبد اي لكل احد من عباد الله من خير
او شر اختبار من الله تعالى هذا ظاهر على تقدير ان يكون الاشارة الى مجموع الصنيع والانجاء ويراد بالبلاء الامتحان مطلقا فانه
يعم الخير والشر فيكون من قبيل الاختبار من الله تعالى واما اذا كانت الاشارة الى الصنيع فقط واريد بالبلاء النعمة فانفهام
المعنى المذكور من الآية خفي فعليه ان يشكر على مساره ويصبر على مضاره ليكون اي العبد الشاكر والصابر من خير المختبرين
على صيغة اسم المفعول اي خير الممتحنين لكونه جامعا لرأس مكارم الاخلاق وهو الشكر والصبر **واذ فرقنا** الفرق والفلق
واحد وهو الفصل بين الشيئين وفرق بان الفلق لا يكون الا بين جسمين والفرق قد يكون في الاجسام والمعاني **بكم** الباء
اما للاستعانة او السببية او المصاحبة والاظهر هو الثاني ويستمع الكلام فيه **البحر** سمي به لاتساعه اي سعته والمراد به
ههنا اما النيل او بحر قلزم هذه القصة هي النعمة الثانية المعطوفة على قوله نعمتي فلقناه اي البحر وفصلنا بين بعضه
وبعض حتى حصلت فيه مسالك بسلوككم فيه يعني ان الباء في بكم للاستعانة بالتشبيه بالآلة فيكون استعارة تبعية في معنى
باء الاستعانة فكانما فرق بهم كما يفرق الخشب بالمنشار والظرف لغو **اقول** قد كنت كتبت قبل هذا حواشي لهذا الكتاب

وخلج ببالي هنا بحث فكتبت بهذه العبارة فيه بحث لان قبل سلوكهم فلا وجه لحمل الباء على الاستعانة والمصاحبة بل الوجه
حمله على السببية ثم وجدت هذا البحث في بعض حواشي الكشاف بهذه العبارة فيه نظر لان آلة التفريق العصا لقوله تعالى
اضرب بعصاك البحر فانفلق ولان الفرق كان واقعا قبل دخولهم وسلوكهم فلم يكن الفرق بهم وانما يكون بسببهم فيكون الباء
للسببية ووجدت الآن في كلام بعض المتأخرين هذا البحث بهذه العبارة ولا يجوز ان يكون الباء للملابسة اي ملتبسا بكم ولا للاستعانة
اي بسلوكنا وتفرق بكم كما يتفرق الشيء بالسكين عند قطعه لان قوله ان اضرب بعصاك البحر فانفلق صريح في ان انفصال البحر
بعضه عن بعض وحصول المسالك كان بضرب العصا قبل اخذهم في السلوك فان الفاء الفصيحة في قوله فانفلق دلالة
على عدم تراخي الانفلاق عن الضرب وخلاصة كلام الكل هنا واحد وهو الاعتراض على المص لاختياره كون الباء للاستعانة ولكنا
واعتباره كون بني اسرائيل آلة الفرق وليس كذلك اذ آلة الفرق هو العصا والتحقيق فيه ان آلة الفرق حقيقة هو العصا وذكره
المص من جواز كون الباء للاستعانة بالتشبيه والمجاز وذكر محتملات معاني الباء من كونها للاستعانة والسببية والمصاحبة
تبعا لصاحب الكشاف فلعل وجه ارتكاب التشبيه والمجاز ان الطرق في البحر وسعت بهم وقت سلوكهم فيوجد الآلية
في الجملة او بسبب انجائكم يعني يجوز ان يكون للسببية الباعثة بمنزلة اللام كانه قيل فرقنا بسببكم ولاجل انجائكم والظرف
لغو ايضا اذ الضمير مفعول له او ملتبسا بكم يعني ان يكون للمصاحبة فيكون الظرف مستقرا منصوبا على الحالية بمعنى فرقناه
ملتبسا بكم كقوله اي كما في قول ابي الطيب المتنبي كان خيولنا كانت قديما تسقى في قحوفهم الحليبا فمرت غير نافرة عليهم
تدوس بنا الجماجم والتريبا قوله تسقى من التسقية والقحوف جمع قحف بكسر القاف اناء من خشب ويراد به قصعة الرأس
والحليب هو اللبن القريب العهد بالحلب وضمير العقلاء في الموضعين للقتلى وضمير التأنيث في اربعة مواضع للخيول والجماجم
جمع جمجمة وهي عظم الرأس المشتمل على الدماغ والترائب جمع تريبة وهي عظم الصدر والاستشهاد في الباء الكائن في قوله بنا
اي تدوسها ملتبسة ومصحوبة بنا اي نحن راكبوها يصف خيله بانها الفت الحروب لا تنفر من القتلى وانها كرام تسقى الحليب
والعرب انما يسقى به الجياد يقول الشاعر ان الف خيولنا بالحروب وعدم نفرتهن من القتلى بحيث كانها تسقى اللبن الطري
في قحوف رؤوس الاعداء وقرئ فرقنا على بناء التكثير اي بتشديد الراء لان المسالك كانت اثني عشر بعدد الاسباط على هذه القراءة
به قصدا الى ان صيغة التفعيل استعمل هنا لتكثير المفعول اذ التقدير واذ جعلنا البحر فرقا كثيرة والمراد بالاسباط بنو
اسباط بني اسرائيل والسبط ولد الولد والاسباط من بني اسرائيل اي اولاد يعقوب بن اسحق كالقبائل من العرب
اي اولاد اسمعيل **فانجيناكم** الفاء فصيحة اذ المعطوف عليه محذوف اي اخرجناكم من المسالك الضيقة الى سعة البر فانجيناكم
من فرعون وآله كانوا اوراكم عند مجيئكم البحر او انجيناكم من الغرق **واغرقنا** يقال غرق في الماء من باب علم اذا رسب فيه فهو
غرق وغارق اذا كان لم يمت بعد فاذا مات فهو غريق وجمعه الغرقى كالمرضى والقتلى **آل فرعون** لما ورد ان يقال ان ظاهر الآية
يدل على ان الاغراق انما تعلق بآل فرعون دون نفسه مع انه كان من المغرقين اجاب عنه اولا بقوله اراد به فرعون وقومه
كما اريد ببني آدم في قوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم آدم وبنوه لمثل العلة المذكورة هنا واقتصر على ذكرهم للعلم بانه اي فرعون
كان اولى به اي بالاغراق لكونه اشد عتوا منهم واجاب ثانيا بان الآل ههنا بمعنى الشخص حيث قال وقيل شخصه اذ الآل
يجي بمعنى الشخص كما في قوله تعالى مما ترك آل موسى وهرون يعني نفسهما كما روى ان الحسن رضي الله عنه كان يقول اللهم صل على آل محمد
اي شخصه لان التصلية لا يجوز لغير النبي عليه السلام اصالة واستغنى بذكره عن ذكر اتباعه في بيان الاغراق **وانتم تنظرون**
يراد آباءهم وان كان النظر نظر بصر يكون بمعنى النظر الى الانجاء مشاهدته والاحساس به وان كان نظر بصيرة والاول كالحادم
للثاني يكون النظر الى الانجاء ادراك ما فيه من اللطف العظيم وذلك اي الانجاء فالجملة الاسمية حال من مفعول انجيناكم والعامل فيها
انجينا او اغراقهم واطباق البحر عليهم فالجملة حال من مفعول اغرقنا والعامل فيها اغرقنا فانهم لما خرجوا من البحر رأوا انطباق
البحر على فرعون او انفلاق البحر اي انشقاقه على طرق يابسة مذللة الظاهر من العبارة ان المراد رتفع وظهر ما تحته يابسا
سهل المشي عليه او جثثهم التي قذفها البحر الى الساحل فان رؤية العدو ميتا نعمة روحانية او ينظر بعضكم بعضا يعني
كيفية ذلك بقوله روى انه تعالى امر موسى ان يسري ببني اسرائيل فخرج بهم تفصيل الرواية انه تعالى لما اراد غرق فرعون والقبط

ضمن

لعلمه انه لا يومن احد منهم امر موسى عليه السلام ان يخرج ببني اسرائيل وامر موسى ع م بهم ان يستعيروا حلى القبط وذلك لغرضين
احدهما ان يخرج القبط خلفهم لاجل المال والثاني ان يبقى اموال الكفرة في ايديهم ونزل جبرئيل ع م بالعشي فقال لموسى ع م
اخرج قومك ليلا فساروا ليلا وموسى على ساقتهم وهرون على مقدمتهم فبلغ ذلك فرعون فجمع قومه فخرج في طلب بني اسرائيل
وعلى مقدمته هامان في الف الف وسبعمائة الف كل واحد منهم على فرس حصان فادركهم فرعون حين اشرقت الشمس هذا معنى
قول المص فصبحهم فرعون وجنوده قال بعض المتاخرين فاتبعهم فرعون وجنوده مشرقين وكتب في الحاشية فيه رد لكلامه في قوله
فصبحهم اقول من عرف المراد يعرف ان الرد مردود على اختلاف الروايات جائز والله تع لا يرد بعضها ببعض فتامل وصادفوهم
على شاطئ البحر والمراد بالمصادفة ادراكهم بحيث تراءى الجمعان لا الوصول قال اصحاب موسى اي بنو اسرائيل هذا فرعون ان ادركنا
قتلنا والبحر امامنا ان دخلنا غرقنا قال موسى كلا ان معي ربي سيهدين فاوحى الله تع اليه ان اضرب بعصاك البحر فضربه فظهر فيه
اي ارتفع الماء بين كل طريقين اثنا عشر طريقا يابسا قال المحشي بارسال الله الريح والشمس اقول قد عرفت آنفا ان الظاهر من
العبارة ان الماء ارتفع وظهر اثنا عشر طريقا يابسا ولا يبعد ذلك من فضله تع ليكون معجزة لموسى ايضا اي كفلق البحر فسلكوا
فقالوا يا موسى نخاف ان يغرق بعضنا ولا نعلم ففتح فيها كوى بالكسر جمع كوة بالفتح كبدرة وبدر وبالضم جمع كوة وهي المنفذ
في الحائط فتراءوا وتسامعوا قال المحشي اي بكلامهم وقول صاحب الكشاف وتسامعوا كلامهم تسامح لان التسامع في كتب اللغة معدى
بالباء لا بنفسه اقول الحذف والايصال شائع على ان صاحب الكشاف من ائمة اللغة فالوجه قبول كلامه حتى عبروا البحر ثم لما وصل اليه
فرعون اقول الظاهر من عبارته ان يكون وصول فرعون الى البحر بعد عبور بني اسرائيل منه وهو غير معقول اذ انغلاق البحر لاجلهم
فالاصح من الرواية انهم كانوا في البحر يمرون في الطرق وصل فرعون اليه ولما خرج بنو اسرائيل منه وصل فرعون الى وسطه ورآه
يعني لما وصل فرعون الى البحر رآه منفلقا وراى ابليس ع م واقفا على شاطئ البحر فنهاه عن الدخول في البحر فهم بان لا يدخل فجاء جبرئيل
ع م على رمكة وهو الانثى من الفرس فتقدم فرعون ودخل في البحر فشم حصان فرعون ريح الرمكة فاقتحم هو اي فرعون حيث
لم يملك منعه وجنوده اي خلفه فصاح ميكائيل ع م ليلحق آخركم باولكم فدخلوا البحر باسرهم فالتطم اي البحر عليهم الالتطام ضرب
امواج البحر بعضها ببعض وتعديته بعلى لتضمين معنى الاشتمال واغرقهم اجمعين وكان ذلك يوم عاشوراء فصام موسى
فيه شكرا واعلم ان هذه الواقعة من اعظم ما انعم الله به على بني اسرائيل ومن الايات الملجئة الى العلم بوجود الصانع الحكيم وتصديق
موسى ع م من حيث انهم كانوا في شدة ومحنة وكان فرعون قاهرا عليهم وكان آل فرعون يسومونهم سوء العذاب ثم لما
اخرجهم موسى من مصر وادركهم فرعون وقدامهم البحر فهم كانوا بين الخوف من القتل بالعذاب والغرق في الماء فلا خوف
اعظم من ذلك ثم انه تع نجاهم من هذه المحنة الاليمة والمضيق العظيم ولم يقتصر عليه بل اهلك عدوهم جميعا بحضرتهم ولو لم
يهلك عدوهم لكان الخوف باقيا فلما اغرقهم ولم يبق منهم احد زال الخوف بالكلية واي نعمة اعظم من هذا واي سرور اشد منه
ثم اورثهم الله تع ديارهم واموالهم باسرها وهذه كلها نعم دنياوية في تلك الواقعة نعم متعلقة بالدين ايضا فانهم لما شاهدوا تلك المعجزات
الباهرة كان ينبغي ان يزول الشك عن قلوبهم في وجود الصانع الحكيم وصدق موسى الكليم فان هذه المعجزات ظاهرات لا احتياج
الى النظر الدقيق والاستدلال الشاق ومشاهدة هذه الامور يقتضي انقطاع القلب عن علائق الدنيا والاقبال على خدمة المولى
ثم انهم اتخذوا العجل وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ونحو ذلك فانهم مروا بقوم يعكفون على اصنام لهم فقالوا يا موسى اجعل
لنا الها كما لهم آلهة فهم بمعزل وبعد في الفطنة والذكاء وسلامة النفس وصفو القلب وحسن الاتباع بالنبي والحق عن
امة محمد ع م متعلق بقوله فهم بمعزل فانهم انقادوا لنبيهم مع ان ما تواتر من معجزاته اي معجزات محمد ع م امور نظرية اي
امور يحتاج في معرفة اعجازها الى نظر وتامل دقيق من جملة معجزاته القرآن الذي لا يطلع على اعجازه الا الحذاق في العربية
يدركها الاذكياء وحاصله ان قوم موسى ع م اقل فطانة وادراكا من امة محمد في الدين حيث لم يتفطن امة موسى حقيقة نبيهم بالدلايل
الظاهرة وامة محمد ع م عرفوا حقيقة رسولهم بالامور النظرية الدقيقة المحتاجة الى امعان نظر وصدق تامل فامة محمد افطن واذكى
من امة موسى في امر الدين واخباره عطف على اسم ان في قوله واعلم ان هذه الواقعة او مبتدأ عنها اي يعني هذه الواقعة اي اخبار
محمد ع م عن هذه الواقعة حسبما وقع من جملة معجزاته حيث قال بعد تمام قصة آدم في وجه بيان ارتباط

ظرف قال — ظرف آو ذ

قوله

قوله تع يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي بما تقدم من الآيات واعلم انه تع لما ذكر دلايل التوحيد والنبوة والمعاد الى
آخر ما ذكره خلاصته انه علم من حال محمد عليه السلام انه كان اميا لم يقرأ ولم يكتب ولم يخالط اهل الكتاب ومع ذلك قد ورد على اهل الكتاب
من اخبارهم المفصلة ما لا يعلم الا من مطالعة الكتب السماوية او من المخالطة باهلها فعلم بذلك انه ع م انما اخبرها عن الوحي وانه صادق
في دعوى النبوة فصار ذلك حجة له عليه السلام على اليهود وحجة لنا في تصديقه واذ واعدنا اي اذكروا والوعد في الاصل هو الترجية بالخير
وقد يستعمل في الشر والوعد يتعدى الى مفعولين يقال وعدت زيدا يوم كذا او مكان كذا فموسى مفعوله الاول واربعين
مفعوله الثاني بتقدير المضاف والتقدير انقضاء اربعين ليلة او تمام اربعين ليلة موسى هو موسى بن عمران بن يصهر بن
قاهث بن لاوي بن يعقوب بن اسحق بن ابراهيم وقيل ان موسى اسم مركب من كلمتين بالعبرانية او القبطية وهما مو وشا
بالشين المعجمة فمو هو الماء وشا هو الشجر فعرب فقالوا موسى اربعين ليلة هي النعم الثلاثة المعطوفة على قوله نعمتي لما عادوا الى
مصر بعد هلاك فرعون المتبادر من ظاهر العبارة ان يعود موسى مع بني اسرائيل الى مصر وليس كذلك لما ذكر الامام الثعلبي ان الله تع
لما اغرق فرعون وقومه ونجا موسى ومن معه بعث موسى جندين عظيمين من بني اسرائيل كل جند اثني عشر الفا الى مدائن فرعون
وهي يومئذ خالية من اهلها قد اهلك الله تع عظماءهم ورؤساءهم ولم يبق منهم الا النساء والصبيان والزمنى والمرضى والهرمى وامّر
جعل اميرا على الجندين يوشع بن النون وكالب بن يوفنا فدخلوا بلاد فرعون فغنموا ما كان فيها من اموالهم وخلف يوشع على
قوم فرعون رجلا وعاد الى موسى بمن معه من المؤمنين غانمين شاكرين فبعد ما هلك عدوهم وعبروا البحر يوم عاشوراء ولم يكن
لهم كتاب ولا شريعة يرجعون اليها وعد الله موسى ان يعطيه التورية وضرب اي عين له ميقاتا والفرق بين الميقات والوقت ان
الميقات ما قدر ليعمل فيه من الاعمال والوقت اعم منه ذا القعدة وعشر ذي الحجة بان يصومها ويجيء الى الطور فلما ذهب اليه استخلف
هرون على بني اسرائيل ومكث في الطور اربعين ليلة وانزل عليه التورية في الالواح وكانت الالواح من زبرجد فقربه الرب
نجيا وكلمه من غير واسطة واسمعه صرير القلم قال ابو العالية بلغنا انه لم يحدث حدثا في الاربعين ليلة حتى هبط من الطور قيل
ظاهر الآية ههنا يفيد ان المواعدة كانت من اول الامر على الاربعين وقال تع في الاعراف وواعدنا موسى ثلثين ليلة واتممناها بعشر
اجاب حسن البصري بان وعده كان ثلثين ليلة ثم وعد عشرا فكان المجموع اربعين ليلة وهو كقوله تع ثلثة ايام في الحج وسبعة
اذا رجعتم تلك عشرة كاملة وعبر عنها عن المدة المضروبة بالليالي مع ان الميقات ذو القعدة وعشر ذي الحجة بايامها ولياليها
لان غرر الشهور وغررها تكون بالليالي حين يرى الهلال واول الشهر الليلة وقرأ ابن كثير وعاصم وابن عامر وحمزة والكسائي
واعدنا من المواعدة ولما كان الاصل في بناء المفاعلة المشاركة بينه بقوله لانه تع وعد الوحي ووعده موسى المجيء للميقات
الى الطور فصار ما وقع منهما كالتواعد الواقع من اثنين ثم اتخذتم اعلم ان المشهور ان اتخذ افتعل من اخذ فاصله ائتخذ بهمزتين
اولاهما همزة وصل والثانية فاء الكلمة فاجتمعت الهمزتان ثانيتهما ساكنة بعد كسرة فقلبت ياء فابدلت تاء وادغمت في تاء الافتعال
وقيل انه افتعل من تخذ العجل الذي صاغه السامري من حلي القبط التي استعارها منهم بنو اسرائيل حين خرجوا من مصر الها
ومعبودا يعني ان اتخذ يتعدى الى مفعولين وحذف مفعوله الثاني في الآية وهو الها او معبودا لمجرد الاختصار او تعينه
او ادعاء تعينه وقيل قد يتعدى اتخذ الى مفعول واحد اذا كان بمعنى فعل وعمل من بعده من بعد موسى يعني ان الضمير
الراجع الى موسى يجوز ان يبقى على الظاهر وان كان حقيقة المعنى على تقدير مضاف اكتفاء بقرينة الاستعمال فان الشخص
اذا ذهب ومات او عزل يقال بعد فلان قولا شايعا ولا يلاحظون الحذف كما لا يلاحظون متعلق الظرف المستقر او معناه
يعني يجوز ان يعتبر حذف المضاف لان اصل المعنى عليه فلا يرد ما قيل لا بد من تقدير المضاف وتركه او فالمعنى بعد انطلاقه الى الطور
لا بعد وفاته فان قيل كيف يجوز للجمع العقلاء ان يجوزوا كون العجل المتخذ من حلي اله السموات والارض مستحقا للعبادة قلنا انهم
لغاية بلادتهم جوزوا حلول الاله في بعض الاجسام كما ذهب المجسمة وانتم ظالمون جملة حالية من فاعل اتخذتم واصل الظلم
وضع الشيء في غير موضعه وانما وصفهم بالظلم بعبادة العجل واتخاذهم اياه الها لان ذلك منهم وضع العبادة والالهية في غير
موضعه ثم هؤلاء الذين كانوا في زمن النبي ع م خاطبهم الله تع بما ذكر وهم لم يتخذوا العجل الها ومعبودا وانما اتخذه
ذلك آباؤهم واجدادهم وقد عيروا بصنيع آبائهم واجدادهم ليكون ابلغ في الزجر للجاني وتوبيخه حيث كانت جنايته لسببا

لتعيير خلافه مع براءتهم عنها حقيقة وفيه تسلية للنبي عليه السلام مما كان شاهد من مشركي العرب واليهود والنصارى من المخالفة والاصرار على الكفر والفساد فكانه تع امره بالصبر على ذلك كما صبر موسى عليه السلام باشراكهم قال بعض المتاخرين في تفسير قوله تع وانتم ظالمون اخبار بان سجيتهم الظلم ويشدك هذا قوله في موضع آخر اتخذوه وكانوا ظالمين وكتب في الحاشية رد للقاضي في قوله باشراكهم اقول لا رد فيه اصلا اذ ظلمهم بالاشراك لا ينافي كون سجيتهم الظلم قيل معنى قوله تع وانتم ظالمون ضارون لانفسكم بالمعصية وقيل معناه انتم ظالمون بمخالفة محمد عليه السلام وقيل معناه انتم كافرون بعبادتكم العجل على ان المراد بيان قبح فعلهم وفي الاخبار بان سجيتهم الظلم لا يوجد ذلك فتامل ثم عفونا عنكم كلمة ثم باعتبار ان العفو بعد ارتكابهم موجب العذاب الشديد في غاية البعد حتى تبتم بانقيادكم وصبركم على ان يقتل البرئ المجرم فانه تع جعل المقتول شهيدا وغير المقتول مغفورا له فلا يرد ما قيل انهم عوقبوا بالقتل فمعنى العفو على ان العفو قد يكون قبل العقوبة وبعدها بخلاف الغفران فانه لا يكون معه العقوبة البتة والعفو محو الجريمة في عفوناكم محونا ذنوبكم من عفا اذا درس قال بعض المتاخرين اصل العفو المحو من عفت الريح الاثر اذا اذهبته لا من عفا المنزل اذا درس فانه يتعدى ولا يتعدى وكتب في الحاشية رد للكشاف في قوله محو الجريمة من عفا اذا درس اقول قال في الصحاح عفى عن ذنبه اي تركه ولم يعاقبه فاستعماله بمعنى لهذا المعنى باللزوم وفيه ايضا وعفا المنزل درس وعفته الريح يتعدى ويلزم وبهذا علم فاذكره بعض المتاخرين خلاف ما في الصحاح من بعد ذلك كلمة ذلك تفيد انهم ارتكبوا الامر العظيم البعيد عن العفو اي الاتخاذ اي اتخاذ العجل الها معبود لعلكم تشكرون لكي تشكروا عفونا هذا بيان حاصل المعنى لا بيان ان لعل بمعنى كي ولم يقل ارادة ان يشكر واكما قال صاحب الكشاف لانه لا يصح عندنا لان ارادته يستلزم الوقوع ولم يقع والمعتزلة يجوزون تخلف مراد الله عن ارادته وقد سبق تحقيق المقام في قوله تع لعلكم تتقون من حيث ان المص لم يرض كون لعل بمعنى كي للتعليل قال بعض المتاخرين وتفسير لعل بكي مردود بان جمهور ائمة اللغة اتفقوا في بيان معناها للتعليق على الترجي والاشفاق اقول ماذكره من الرد غفول عن التفسير الذي اراده المص وبيناه وما ذكره في قوله لعلكم تتقون واذ آتينا اعطينا موسى من النعم المعطوفة على قوله نعمتي الكتاب مفعول ثان لآتينا والفرقان عطف عليه هو في الاصل مصدر وسمي به كل ما هو فارق بين الشيئين يعني التورية الجامع بين كونها كتابا وحجة تفرق بين الحق والباطل لما اقتضى العطف التغاير وكان الاحسن الحمل على الاتحاد جعل العطف للتغاير بحسب الاوصاف كما في قوله الى الملك القرام وابن الهمام وليث الكتيبة في المزدحم كما مر وقيل اراد بالفرقان معجزاته فالمعنى واذ آتينا موسى التورية والبرهان الفارق من العصا واليد البيضاء وغيرهما من المعجزات الدالة على نبوته الفارقة بين الحق والباطل في الدعوى وبين الكفر والايمان مبني الاقوال على التغاير بالذات وقيل الشرع الفارق بين الحلال والحرام قال ابن مجيد اخذ من بعض حواشي الكشاف اما من باب قوله ملائكته وجبريل او من باب التجريد لان التورية مشتملة على الشرع الفارق بين الحلال والحرام فجرد منها هذه الصفة كما انها فيها عطف عليها وهي هي اقول الشرع ليس جزءا من التورية حتى يصح ماذكر بل الشرع مستفاد منها والمستفاد غير المستفاد منه او النصر الذي فرق بينه وبين عدوه اي المراد بالفرقان نصر الله الفارق بين موسى وبين عدوه كقوله تع يوم الفرقان يريد يوم بدر وهو يوم نصر محمد عليه السلام قال بعض المتاخرين وحمل الفرقان على النصر الذي فرق بينه وبين عدوه لا يناسبه قوله لعلكم تهتدون باتباع ذلك الكتاب المنزل والعمل بما فيه اقول يريد به الرد على المص ولا يرد عليه الرد على المص ولا يرد عليه لان دلالته ليس بمرضي عنده ولهذا اخره عن جميع الاقاويل على ان النصر من جملة الآيات والتفكر فيه يقتضي الاهتداء فيناسبه قوله كما فسره المص بقوله لكي تهتدوا بتدبر الكتاب والتفكر في الآيات قدم مثله قريبا فتذكر واذ قال موسى بعد ما رجع من الطور لقومه قد اتخذوا العجل وهي النعمة الخامسة المعطوفة على قوله نعمتي لقومه للذين عبدوا العجل والقوم اسم جمع ولا واحد له من لفظه ومفرده رجل اذ الاصل انه يطلق على الرجال لا على النساء وحدهن وقد يراد الرجال والنساء تغليبا فان قيل مؤدى قول موسى قتل كيف يعده الله تع نعمة قلنا القتل نعمة بالعيلولة الى الحيوة الابدية يا قوم منادى منه ياء المتكلم بالكسرة واضاف موسى اليهم اشعارا بانه مريد لهم ما يحبه ويريد لنفسه استمالة لقلوبهم الى المقبول قوله انكم ظلمتم انفسكم اي نقصتم ثوابكم الذي كان تحصل بالاقامة على العهد او ضررتم بانفسكم فانه ما يؤدي الى الضرر الابدي من اعظم الظلم ولذا قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم لكن من حقه ان يقيد لئلا يتوهم انه ظلم الغير لان الاصل فيه ما يتعدى ولذا قال انكم ظلمتم انفسكم باتخاذكم العجل فان قيل قد تقدم ذكره وعفى الله قلنا اعاده هذا حثا للمؤذين على

على اتباع خاتم النبيين فان تلك الآصار قد وضعت عن امته واكتفى بالتوبة اي الندم قيل في الآية محذوف تقديره قال قومه فاي نصنع قال فتوبوا الى باريكم قالوا جعل الله تع توبتهم قتل انفسهم ويجوز ان يكون اصل التوبة الرجوع والندامة كما في غير من القصة ويكون القتل تماما لها فعلى الاول المعنى فاعزموا على التوبة فلما وردان التوبة اذا كانت عبارة عن القتل فكيف صح تعلقها الى بتوبوا اذ لا معنى لان يقال اقتلوا انفسكم الى باريكم اشار الى دفعه بقوله والرجوع الى من خلقكم يعني ان تعلق الظرف باعتبار معنى الرجوع فان كونها عبارة عن القتل لا يقتضي سقوط معنى الرجوع بالكلية غايته انه تع حصر طريق رجوعهم في القتل فكانه قيل فاعزموا على الرجوع بقتل انفسكم ثم لما كان البارئ في اللغة بمعنى جاعل الشيء بريئا وجب ان يكون اذا نسب اليه تع بمعنى خالقه بريئا حال من حيز الخاطب من التفاوت اما الخلق فظاهر واما عدم التفاوت فلقوله تع ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فان قيل قوله مميزا بعضها عن بعض بصور وهيئات مختلفة يدل على التفاوت قلنا فسروا التفاوت بالاختلال والنقصان فاين هذا من ذاك او نقول المراد بالتفاوت عدم تلاؤم الاعضاء فانه لو كان الرأس في غاية الكبر والبدن في غاية الصغر كان اقبح والتفاوت بهذا المعنى لا ينافي التمييز بالاشكال المختلفة ثم لما ورد ان لفظ البارئ كيف يدل على التمييز المذكور بينه بقوله واصل التركيب خلوص الشيء عن غيره فان هذا الخلوص يلزمه ذكر التمييز وانما قال اصل التركيب لان ما هو على سبيل التقصي منه يرى بكسر الراء كما قال اما على سبيل التفصي كقولهم برئ المريض من مرضه والمديون من دينه وما هو على سبيل الانشاء بفتحها كما قال او الانشاء كقولهم برأ الله آدم من الطين وعلى الثاني المعنى ماذكره بقوله او فتوبوا فاقتلوا انفسكم تماما لتوبتكم قوله فتوبوا عطف على قوله فاعزموا هذا على تقدير ان لا يكون توبتهم نفس قتل انفسهم بل يكون القتل تتمة للتوبة ويكون توبتهم بمجموع الندم على ما مضى من المعصية والعزم على ان لا يعودوا اليها ابدا وقتل انفسهم وقوله تماما مفعول له لقوله تع فاقتلوا قال المحشي ههنا احتمالات ثلثة وهو ان يكون التوبة على المعنى الاول الفاء للتفصيل بعد الاجمال كما في قوله تع ونادى نوح ربه فقال وقوله تع وكم من قرية اهلكناها فجاءها باسنا بياتا او هم قائلون اقول ذكر الامام هذا الاحتمال ثم ابطله بان قال ان التوبة عبارة عن الندم على القبيح الذي مضى والعزم على ان لا ياتي بمثله بعد ذلك وذلك مغاير لقتل النفس وغير مستلزم له فكيف يجوز تفسيره به لا يقال يلزم الابطال المذكور على ما اختاره من المعنى الثاني لانا نقول لا يلزمه لان قتل النفس لا يكون تتميم التوبة تتمتها الا ان الله تع اوحى الى موسى عليه السلام ان توبة المرتد لا يتم الا بالقتل لا يقال كيف يستحق القتل بعد التوبة والمرتد لا يقتل بعد التوبة لانا نقول ان ذلك مما يختلف باختلاف الشرائع فاذا لم يكن القتل نفس التوبة جاز عطف قوله تع فاقتلوا على قوله فتوبوا من غير ارتكاب المجاز وقدار تكب في الوجه الاول بالبخع متعلق بقوله فاقتلوا هو قتل الشخص نفسه قدم هذا الاحتمال لانه مقتضى ظاهر الآية لان الخطاب في قوله انكم ظلمتم انفسكم الخ للذين عبدوا العجل قال بعض من تصدى لتحشية الكتاب اورد عليه ان المفسرين اجمعوا على انهم ما قتلوا انفسهم بايديهم ولو كانوا مامورين بذلك لصاروا عصاة بترك ذلك مع انه تع قال في شانهم فتاب عليكم اي فعلتم ما امرتم به فتجاوز عنكم اقول قال في الصحاح بخع نفسه قتلها غما وبابه قطع ومنه قوله تع فلعلك باخع نفسك فان اريد ذلك من الآية لا يلزمهم قتل انفسهم ظاهرا او انه يوجب الهلاك بعد مدة فلا يتحقق على الفور ويحتمل ان يراد بالقتل معناه الحقيقي والمجازي على وجه التخيير عند من يجوز ذلك او بطريق عموم المجاز والمامور بامر الاعم اذا اختار ما فاقا منه صار مطيعا فلا يلزم ماذكره او قطع الشهوات مجرور معطوف على البخع كما قيل من لم يعذب نفسه لم ينعمها ومن لم يقتلها لم يحيها قيل تفسير القتل بقطع الشهوات كما قيل من لم يقتل النفس لم يحيها غير مستقيم اقول ماذكره المص تفسير مناسب لاهل السلوك وان للقرآن بطنا على ما ورد في الحديث وان قطع الشهوات قتل النفس بالعذاب الشديد بل قتل في كل لحظة وانه جهاد اكبر ولهذا قال عم رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر والقتل على الاول حقيقة وعلى الثاني مجاز وهو ابلغ وارادته انسب وقيل امروا ان يقتل بعضهم بعضا فالقتل حقيقة والمجاز في انفسكم حيث جعل المقتول نفس القاتل للاتحاد في الاعتقاد فمعنى فاقتلوا انفسكم ليقتل بعضكم بعضا فاولئك التائبون برزوا صفين فضرب بعضهم بعضا بالسيف الى الليل وقيل امر من لم يعبد العجل ان يقتل العبدة فانفسكم حقيقة فاقتلوا اذ معناه استسلموا للقتل واختلفت الروايات المبنية على هذا المعنى فالرواية الاولى انهم اطاعوا للقتل فقتلهم السبعون المختارون حتى بلغ المقتولون سبعين الفا والثانية انهم اجتمعوا منقادين وانا مامورون بالاثنى عشر الفا الذين ما عبدوا العجل وبايديهم السيوف وذكر المص الرواية بقوله روي ان الرجل يرى بعضه اي جزءه يعني ولده وولد ولده وقريبه بالباء يراد به غير البعض من الاقرباء وان كان بالنون يراد به الصاحب

وجاره فلم يقدر المضي لامر الله اي فلم يقدر ذلك الرجل ان يمضي وينفذ امر الله فارسل الله تع ضبابة وهي شبه السحابة تغشي وجه الارض
فاذا كثرت وتكاثفت لا يرى فيها الا الاشباح ومنعت عن تشخيص الاشخاص والسحابة سوداء من قبيل العطف التفسيري لا يتباصرون
اي لا يبصر بعضهم بعضا فاخذوا وشرعوا يقتلون من الغداة الى العشي حتى دعا موسى وهرون وقالا يا رب هلكت بنو اسرائيل
البقية البقية فكشفت السحابة ونزلت التوبة اي قبولها وقيل لموسى ارفع السيف فاني قبلت التوبة منهم جميعا وجعلت القتل
شهادة للمقتول وغفرت لمن بقي منهم فنودي بذلك فتركوا القتل وكانت القتلى جمع المقتول سبعين الفا والفاء الاولى
وهي التي في قوله فتوبوا للتسبيب لا للعطف لاستلزامه عطف الانشاء على الخبر لان الظلم سبب لوجوب التوبة والامر بها والثانية
اي الفاء الواقعة في قوله فاقتلوا انفسكم اما على الوجه الاول فلان القتل عقيب على التوبة فالمعنى اعزموا على التوبة فاقتلوا انفسكم
عقيب العزم واما على الثاني فظاهر اذ المعنى فتوبوا الى بارئكم فاتبعوا التوبة بالقتل تتمة لتوبتكم قال المحشي واما على الثالث الذي
ذكرنا فلانها تفيد كون المذكور بعدها كلاما مرتبا في الذكر على ما قبلها من غير قصد الى مضمونها عقيب مضمون ما قبلها في الزمان
بل الى انه موضع التفصيل بعد الاجمال اقول قد ذكرنا ان الامام ذكره وابطله فتذكر على ان ما ذكره ليس معنى محصلا للتعقيب ذلكم اشارة
الى ان المامور به بقوله فتوبوا فاقتلوا قيل قال بعض العلماء ذلكم مفرد واقع موقع ذانكم المثنى لانه قد تقدم اثنان التوبة والقتل وقال ابو
البقاء وهذا ليس بشيء لان قوله فاقتلوا تفسير التوبة فهما شيء واحد اقول قد ابطله الامام ومن الكلام لبعض العلماء العظام خير
انفع لكم من الحيوة على حال تؤدي الى العذاب المخلد عند بارئكم اعادة لفظ بارئكم صريحا للتشويق من حيث انه راجع الى المامور به ولذا
ذكر طهرة من الشرك وكونه طهرة بالنظر الى الدنيا بجهة كونه رجوعا ووصلة الى الحيوة الابدية والبهجة السرمدية كونه وصلة بالنظر
الى الاخرة باعتبار كونه قتل انفسهم فتاب عليكم اي قبل توبتكم متعلق بمحذوف على ان يكون المحذوف شرطا وهذا جزاؤه ان جعلته من كلام
موسى عم لهم بتقدير قد تقديره ان فعلتم ما امرتم به فقد تاب عليكم فالفاء حرف جزائية وانما اورد كلمة قد بعد الفاء لما ان فاء الجزاء
اذا دخلت على الماضي الصريح لا بد من قد ظاهرة او مقدرة قال بعض المتاخرين ان دخول الفاء الجزائية على الماضي المتصرف من غير قد غير
جائز واضمارها ضعيف وحذف فعل الشرط واداته معا وابقاء الجواب مما نوزع في صحته اقول قوله ان دخول الفاء الى قوله غير جائز مسلم
لكن كون كلمة قد ظاهرة غير لازم وقوله واضمارها ضعيف ممنوع على انه لا ينفي الجواز وقوله وحذف فعل الشرط الى محل بحث اذ باب
التقدير واسع والنزاع لا ينفي الجواز والمص وصاحب الكشاف ذهبا الى الجواز عطف على محذوف او عطف على متعلق ان جعلته خطابا من الله
لهم على طريقة الالتفات قال المحشي فهذا من كلام الله تعالى التفاتا اي من الغيبة الى الخطاب حيث عبر عنهم بطريق الغيبة بلفظ قومه كانه
قال ففعلتم ما امرتم فتاب عليكم بارئكم فالفاء فصيحة اقول فلا يكون الالتفات في قوله تع فتاب عليكم بل يكون فيما عطف هو عليه وهو
فيحتاج الى الاعتبار بانه لما كان المعطوف عليه محذوفا اعتبر الالتفات في معطوفه وهو فتاب والاحسن انه يقال الالتفات
من التكلم الى الغيبة اذ الموضع موضع فتبنا عليكم فكانه قال لكم موسى توبوا الى بارئكم فتبتم فتبنا عليكم ولما قيل فتاب عليكم
علم انه التفات من التكلم الى الغيبة والالتفات لا بد له من نكتة وقد اشار المص اليها باظهار لفظ البارئ في قوله فتاب عليكم بارئكم كانه قال
اختير طريق الالتفات من التكلم الى الغيبة للمبالغة في التقريع والتوبيخ لان تاب لرجوع ضميره الى البارئ ابلغ في ذلك من ان يقال فتبنا وذكر
البارئ اي تنبيها باسم البارئ من سائر الاسماء الحسنى وترتيب الامر عليه اي الامر بالتوبة في قوله فتوبوا الى بارئكم اشعار بانهم بلغوا غاية الجهالة والغباوة
والضلالة حتى تركوا عبادة خالقهم الحكيم الى عبادة البقر التي هي مثل في الغباوة والبلادة فان من امثال العرب ابلد من ثور وان من لم يعرف
عطف على انهم بلغوا حق منعم حقيق بان يسترد الضمير المستتر فيه راجع الى الانعام المدلول عليه بقوله منعم منه الضمير فيه راجع الى من لم يعرف
والذكر اي للاستحقاق من لم يعرف حق المنعم ان يسترد منه الانعام واما التعلق فذلك التركيب المستلزم سلب النعم ففي ذكر البارئ فايدتان
احديهما التقريع عليهم بما يصدر عنهم من الفعل الغير المناسب والثانية استحقاق ترك الفعل بما فعلوا لان خلقهم مركبا لا عضا يقتضي عبادة
البارئ بما فعلوه في طرف الخلاف جدا انه اي البارئ هو التواب الرحيم الذي فيه اشارة الى ان الالف واللام في لفظي التواب والرحيم
بمعنى الذي يكثر توفيق التوبة وفيه اشارة الى ان الاكثار مستفاد من صيغة المبالغة واما توفيق التوبة فلما قال الجوهري وتاب الله
عليه وفقه لها او قبولها عطف على توفيق التوبة من المذنبين والمراد ههنا انه يكثر قبول التوبة منهم بخلاف ملوك الدنيا فانهم اذا
قبلوا اعتذار الجاني مرة ثم عاد الى الجناية والاعتذار لا يقبلون اعتذاره في المرة الثانية ويبالغ في الانعام عليهم بيان لمعنى الرحيم

واصل

للتعقيب

واصل التوبة الرجوع فاذا وصف به العبد كما في قوله فتوبوا الى بارئكم يكون معناه الرجوع الى ربه فان العاصي كالعبد الابق فاذا
تاب فقد رجع الى مولاه واذا وصف به الرب تع كما في قوله هو التواب يكون معناه انه رجاع الى الجاني بالاحسان واذ قلتم هذه تذكير
للنعمة السادسة يا موسى في ندائهم باسمه ههنا وفي غير هذا الموضع دليل على سوء ادبهم لن نؤمن لك في ايثار لن اشارة الى وقوع
مراجعات بينه وبينهم لاجل قولك اولن نقر لك يعني ان فعل الايمان حقه ان يعدى بالباء وعدي ههنا باللام لاحد الوجهين الاول انه يكون
التقدير لن نؤمن لاجلك لاجل قولك والثاني انه يضمن معنى الاقرار فاللام على الاول للتعليل والثاني صلة الاقرار فالمعنى على الاول ان اريد بالايمان
معناه العرفي او الثاني ان اريد معناه الظاهر وقال بعض المتاخرين وما قيل اي لاجل قولك يأباه قوله حتى نرى الله لان عدم ايمانهم لاجل
قوله لا ينتهي عند رؤيته تع بل يستمر اقول الصادر منهم هذا القول ولا يلزم صدقه اي بهم انتهاء عدم ايمانهم جهرة عيانا اي رؤية
عين نفعلهم جهرة احترازا عن الرؤية بالقلب اي ليس مرادهم بالرؤية العلم اليقيني وهي في الاصل مصدر قولك جهرت بالقراءة ثم استعير
للمعاينة اذ حقيقة الجهر في الصوت ثم استعير لظهور المرئي للبصر قال بعض المتاخرين والجهر حقيقة في ظهور الشيء وكتب في
الحاشية رد لمن قال بالاستعارة اقول الحقيقة انما تعرف ببيان اهل اللغة وهم قالوا جهر بالقول رفع به صوته وجهر جهيرا فهو رجل
جهوري الصوت وجهير الصوت واجهار الكلام اعلانه ونصبها اي نصب جهرة على المصدر اي على انه مفعول مطلق للفعل المذكور
وهو نرى من غير لفظه لانها نوع من الرؤية المفعول المطلق لبيان النوع نحو رجع القهقرى وقعد القرفصاء او الحال من الفاعل فالمعنى
نرى الله معاينين اياه او المفعول فالمعنى معاينا وقرئ جهرة بالفتح اي بفتح الهاء على انها مصدر كالغلبة فيكون انتصابها على انه
المفعول المطلق او جمع جاهر كالكتبة جمع كاتب فيكون حالا من فاعل نرى قطعا والقائلون بالقول المذكور اعني لن نؤمن لك
حتى نرى الله جهرة هم السبعون الذين اختارهم موسى للميقات قال المحشي قال الامام للمفسرين قولان الاول ان هذه الواقعة
كانت بعد ان كلف الله تعالى عبدة العجل بالقتل قال محمد بن اسحق لما رجع موسى عم من الطور الى قومه وراى ما هم عليه من عبادة العجل
قال لاخيه والسامري ما قال وحرق العجل والقاه في البحر فاختار من قومه سبعين رجلا من خيارهم فلما خرجوا الى الطور قالوا
لموسى سل ربك حتى يسمعنا كلامه فسال موسى عليه السلام ذلك فاجابه الله تع اليه فسمعوا كلامه تع مع موسى عم يقول له افعل كذا ولا
تفعل كذا فبعد ما تم الكلام قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة الثاني ان هذه الواقعة كانت بعد القتل قال السدي لما تاب بنو اسرائيل
من عبادة العجل بان قتلوا انفسهم امر الله تع ان ياتيه في ناس من بني اسرائيل يعتذرون اليه من عبادتهم العجل فاختار موسى من
من قومه سبعين رجلا فلما اتوا الطور قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة والمحشي بعد ما نقل من القولين قال يعلم من هذا
ضعف ما قال الفاضل التفتازاني في شرح المقاصد ان السائلين القائلين لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا مؤمنين ولا
حاضرين عند سؤال الرؤية ليسمعوا جواب الله تع وانما الحاضرون هم السبعون المختارون ولا يتصور منهم عدم تصديق موسى
في الاخبار بامتناعه اقول في المؤمن به اقوال احدها انك نبي كما صرح به المص ولا يصدر من المؤمن ان يقول لموسى لن نؤمن
انك نبي والسبعون المختارون كانوا مؤمنين فمراد التفتازاني رد القولين بالدليل على ما ذكره مذكور في شرح التاويلات
حيث قيل ويحتمل ان القائلين بهذا القول غير هؤلاء من قومه والمص قائل به اذ قال وقيل عشرة الاف من قومه والقول المؤيد
بالمعقول المؤيد بالعقل والنقل قوي فلا ضعف في كلام التفتازاني والمؤمن به ان الله الذي اعطاك التورية وكلمك او انك نبي
الظاهر ان الوجه الاول مبني على ان يكون قوله لك بمعنى لاجل قولك والثاني مبني على ان يكون المعنى لن نقر لك فاخذتكم الصاعقة قال
بعض المتاخرين الصاعقة كل امر هائل مميت او مزيل للعقل والفهم غالبا والمراد الصيحة الهائلة الحاصلة بالرجفة لقوله
تع في سورة الاعراف فلما اخذتهم الرجفة اقول فسر المص الرجفة هناك بقوله اي الصاعقة او رجفة الجبل فقوله تع في سورة الاعراف
لا يدل على ما ادعاه كما لا يخفى لفرط العناد والتعنت بعد حصول الدليل على صدق مدعي الرسالة فسؤالهم كان سؤال تعنت
وعناد فاستحقوا العقاب وطلب المستحيل لا في ذاته بل بالنظر الى ما ظنهم فانهم ظنوا انه تع يشبه الاجسام من حيث كونه في
جهة دون جهة وكونه في مقابلة للرائي من غير ان يكون في غاية القرب منه ولا في غاية البعد عنه ومن حيث كونه ذا لون وكيفية فان
الرؤية الجسمية لا تتعلق الا بجسم ذي لون وكيفية ولعدم اللون لا يبصر الهواء مع كونه جسما فهذا الظن موجب للعقاب
لكونه كفرا ففيه رد على المعتزلة حيث جعلوا سبب كفرهم وعقابهم طلب الرؤية فكفرهم وكونهم معاقبين بالصاعقة

القصة

اذا علمتها

زلزلة

فطلبوا رؤية رؤية الاجسام في الجهة والاحياز المقابلة للرائي يعني انهم ظنوا انه تع يشبه الاجسام

ليس من حيث ان رؤيته تع مطلقا مستحيل وانهم طلبوا ذلك المستحيل كما ذهب اليه المعتزلة فليس في الآية دلالة على امتناع الرؤية مطلقا وكي
اى الرؤية على ما ظنهم محال لا يقال فرط العناد والتعنت يكفي في اخذ الصاعقة ولا حاجة الى ذكر طلب المستحيل لانا نقول يجوز اجتماع
الاسباب او ذكر طلب المستحيل لرد المعتزلة فانهم قالوا مجرد ذلك مطلقا كاف والمص بين انه مطلقا ليس بكاف بل على ظنهم
على ما فصل آنفا بل الممكن ان يرى رؤيته منزهة عن الكيفية على ما فصل في الكتب الكلامية وذلك للمؤمنين في الآخرة والافراد من
الانبياء او الكلهم في بعض الاحوال لا فكلها في الدنيا كما قال رسول الله صلى الله عليه رأيت ربي في بعض طرقات المدينة بعني وانا فيها
قال صاحب التيسير الصاعقة كل امر هائل مميت او مزيل للعقل والفهم ويكون صوتا ويكون نارا ويكون غير ذلك والمص حمل الصاعقة
على ما يكون سببا للموت ثم بين اختلاف المفسرين في خصوص السبب حيث قال قيل جاءت نار من السماء فاحرقتهم هذا قول السدي
وقيل صيحة جاءت من السماء وقيل جنود سمعوا بحسيسها اى صوتها ارسل الله جنودا سمعوا بصوتها فخروا واصعقين ميتين يوما
وليلة **وانتم تنظرون** فيما اخذ الصاعقة بهم به تنبيها على عظم العقوبة لان ورودها وهم شاهدون لها اعظم في باب العقوبة منها
اذا وردت بغتة يما اصابكم بنفسه مفعول تنظرون ان فسرت الصاعقة بالنار او اثره ان فسرت الصاعقة بغيرها كهو ما يحصل لها من
مقدمات الهلاك كالاضطراب ونحوه فان الصيحة والحسيس لا يبصران بانفسهما بل باثرهما وفي التيسير قوله تع وانتم تنظرون اى الى الصاعقة
فان كانت نارا فقد عاينوها حين اصابتهم اياهم وان كانت صوتا ما لا فقد مات به بعضهم اولا وراى الباقون انهم ماتوا ويسمى هذا
رؤية الموت مجازا قال المحشي قال صاحب الكشاف بعد ما نقل الاقوال الثلثة في معنى الصاعقة والظاهر انه اصابهم ما ينظرون اليه
لقوله وانتم تنظرون ترجيحا للقول الاول والمص اشار اليه بقوله واثره عطفا على ما اصابكم فان النظر لما اطلق ولم يقيد بالمفعول
كان الظاهر ان يبقى على اطلاقه **اقول** المعنى الظاهر المتبادر من النظر ان يتعلق بمفعوله بنفسه فالظاهر ما ذكره صاحب الكشاف
وما ذكره المص من تقدير الاثر لا يدفع الظهور **ثم بعثناكم** اى ثم احييناكم بدعاء موسى **من بعد موتكم** بسبب الصاعقة متعلق
بموتكم وقيد البعث بقوله من بعد موتكم يعني الظاهر ان ذكر البعث يغني عن ذكر القيد فهو قوله من بعد موتكم فان البعث يكون
بعد الموت فبين فائدة التقييد به بقوله لانه اى البعث قد يكون عن اغماء او نوم فلا يلزم ان يكون بعد الموت لان اصل البعث اثارة
الشئ عن محله وهذا المعنى موجود في جميع موارد استعمال الاثر في نشر الميت كبعث النائم كقوله تع في حق اصحاب الكهف ثم بعثناهم
قالوا ان موسى لم يمت بل غشي عليه **لعلكم تشكرون** نعمة البعث او ما كفرتموه عطف على النعمة او البعث اى لعلكم تشكرون النعم الذي
كفرتموه وذلك الشئ الذي هو نعمة الايمان الذي كانوا عليها قبل ما اخذهم الصاعقة وكفرانهم النعمة هو تركهم الايمان لما رأيتم
متعلق بتشكرون بأس الله بالصاعقة فالمعنى لعلكم تشكرون وقت مشاهدتكم بأس الله بالصاعقة نعمة الايمان التي كفرتموها
بقولكم حتى نرى الله جهرة فان ترك النعمة لاجل طلب الزيادة كفران لها اى لعلكم تشكرون نعمة الايمان فلا تعودون الى اقتراح
شئ بعد ظهور المعجزة وقيل لكي تؤمنوا لان الشكر من صفات المؤمنين فاستدل بقوله لعلكم تشكرون فخطاب لمن اعيد بعد الموت
فيدل على بقاء التكليف بعد الاحياء مع ان شرط التكليف ان لا يكون علم المكلف علما ضروريا قلنا ان موتهم لكونه كالنوم والاغماء
لا يضطرهم الى المعرفة ما يجب الايمان به فلا يمنع من بقاء التكليف **وظللنا عليكم الغمام** الظل في اللغة الستر والغمام جمع غمامة وهي
وهو السحاب مطلقا او الابيض منه سمي به لستره السماء اى جعلنا ظللا وسترا عن حر الشمس سخر الله لهم السحاب اى الابيض
فيظللهم اى يلقي عليهم الظلة حين كانوا في التيه المفازة التي يتا فيها اى تحيروا وهذه القصة هي النعمة السابعة من النعم التي ذكرها الله
تعالى لهم وظاهر هذه الآية يدل على ان هذه النعمة كانت بعد ان بعثهم اذ ظللنا عطف على بعثنا وهو معطوف على قوله
فاخذتكم الصاعقة **وانزلنا عليكم المن والسلوى** الترنجبين تفسير المن والسماني تفسير السلوى وقيل كان ينزل من السماء عليهم
المن مثل الثلج من الفجر الى الطلوع اى طلوع الشمس ويبعث الجنوب اى الريح عليهم السماني وينزل بالليل عمود نار يسيرون
في ضوئه اذا لم يكن قمر تفصيل القصة على ما كتب في الكتب ان الله تع لما بعثهم من بعد موتهم امرهم ان يحاربوا اهل قرية اريحا
واذرعا وقيل بلقا وهي قرية العمالقة بقرب بيت المقدس فقبلوا فلما قربوا منها سمعوا بان اهلها جبارون اشداء
قامة احدهم سبعمائة ذراع ونحوه فقالوا لموسى اذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون الى ان قال فانها محرمة عليهم
اربعين سنة يتيهون في الارض اى ضلوا في التيه وكانت اثني عشر فرسخا في مثلها فكانوا يصبحون ويسيرون النهار كله فاذا امسوا

كانوا

كانوا حيث اصبحوا ابقوا على ذلك الحال اربعين سنة فاصابهم الجوع فيها فسألوا موسى عم فدعا ربه فانزل الله المن وهو
الترنجبين والطير بجيمين لغة فيه وهو شئ كالصمغ يشبه العسل الجامد في الحلاوة وكان يقع على الاشجار من طلوع الفجر الى طلوع
الشمس وقوعا مثل وقوع الثلج يأخذ منه كل انسان ما يكفيه يومه وليلته فان اخذوا اكثر من ذلك وقع فيه الدود واذا كان يوم
الجمعة اخذ كل انسان منهم مقدار ما يكفيه ليومين لانه لا يأتيهم يوم السبت وكان ذلك مثل الشهد المخلوط بالسمن فلما اكثروا
اكله منه ملوا من اكله فقالوا لموسى عليه السلام املكنا المن بحلاوته واحرقنا فادع ربك ان يطعمنا لحما فدعا لهم موسى عم فبعث
الله تع اليهم طيرا كثيرا تحشر عليهم ريح الجنوب وقيل كان تظليل الغمام وانزال المن والسلوى عليهم قبل واقعة التيه واجتنابهم فيه
وذلك انهم لما جاوزوا البحر وقعوا الى الصحراء لا ابنية فيها فانزل الله السحاب فسترهم عن الشمس بالنهار وكان يضئ لهم بالليل
لكونه ابيض نورانيا وقيل كان السلوى طيرا يأتيهم مشويا وقال الاكثر المفسرين انهم كانوا يأخذونها ويذبحونها ويطبخونها و
يجعلون المن بمنزلة الخبز والسلوى بمنزلة الادام وكانت ثيابهم لا تتسخ من الوسخ ولا تبلى من البلى قيل معناه لا دخان لتلك النار
فتتسخ الثياب بدخانها ولا حرارة لها بحيث تبلى الثياب لشدة حرارتها **اقول** الاتساخ قد يكون بغير الدخان والبلى قد يكون
بغير الحرارة فالاحسن هو الاطلاق ليظهر كونها نعمة عظيمة بخلاف المعتاد كما روى انه لا تطول شعورهم ولا اظفارهم واذا
ولد لهم مولود كان عليه ثوب كالظفر يطول بطوله **كلوا من طيبات** كلمة من اما للابتداء الغاية او للتبعيض **ما رزقناكم** كلمة ما موصولة
ما بعدها صلتها والعائد محذوف وموصوفة وما بعدها صفتها والعائد محذوف ايضا او مصدرية والمصدر بمعنى المفعول اى من
طيبات مرزوقنا لهم والطيب هو المباح الذي يستطيبه الطبع او لا يشوبه داء ولا اذى على ارادة القول اى قلنا لهم **وما ظلمونا** التفت من
طريق الخطاب في صدد تعداد النعم لانه ادخل في تذكيرها والامتنان بها والحمل على شكرها ثم التفت الى طريق الغيبة لان الاعراض
عنهم وتوجيه الكلام الى مخاطب آخر ادخل في التوبيخ والايعاد فيه اختصار واصله فظلموا وجه دلالة ما ظلمونا على هذا المحذوف انه نفى
بطريق العطف تعلق الظلم بمفعول واثبته بمفعول آخر فاقتضى اثبات اصل الظلم بالضرورة بان كفروا هذه النعمة وما ظلمونا
ولكن كانوا انفسهم يظلمون قدم مفعول يظلمون ايذانا باختصاص الظلم بهم وانه لا يتجاوزهم فادخلت كلمة كان اشعارا بان
ذلك شأنهم القديم ويظلمون مضارع صورة ماض معنى والمص يشير الى الجمع ما ذكرنا بقوله بالكفران لانه لا يتخطاهم ضرره
لان كفران النعمة اشد واعظم قيل على قوله ولكن كانوا انفسهم يظلمون يمنع فظلموا الا انه اما ان يكون تقديره فظلموا انفسنا فيناقض
قوله وما ظلمونا واما ان يكون فظلموا انفسهم فيلزم التكرار واجيب بان المقدر لم يتعلق بمحذوف بل اجرى مجرى الفعل اللازم فان
معناه ففعلوا الظلم وما عاد وبال ظلمهم علينا وانما عاد على انفسهم **واذ قلنا ادخلوا هذه القرية** القرية هي الابنية المجتمعة التي فيها
الناس وهذه القصة هي النعمة الثامنة وهي اشتمالها على سعة العيش حيث جعلت القرية نفس النعمة بقوله فكلوا منها واشتمالها على ما
يمحو به ذنوبهم حيث امروا بدخول الباب والقول بالحطة والحاصل ان القوم امروا بان يدخلوا الباب على وجه الخضوع بالجوارح
وان يذكروا بالسنتهم طلب حط الذنوب حتى يكونوا جامعين بين ندم القلب وخضوع الجوارح والاستغفار باللسان يعني بيت
المقدس لان لا يكون الامر على لسان موسى عليه السلام لانه مات في التيه بل على لسان يوشع بن نون وهو كان خليفته وقيل اريحا بفتح الهمزة
وكسر الراء وبالحاء المهملة قرية قريبة من بيت المقدس وقيل اريحا مثل اصفيا امروا به اى بدخولها بعد التيه اى بعد النجاة منها
فكلوا منها كلمة من للتبعيض او لابتداء الغاية **حيث شئتم رغدا** صفة مشبهة واسعا وقيل هنيئا ونصبه على المصدر على انه نعت مصدر
محذوف اى اكلا رغدا او الحال من الواو اى فاعل كلوا بمعنى راغدين متوسعين **وادخلوا الباب** اللام في الباب للعهد والمعهود واحد
الشيئين كما قال اى باب القرية او القبة التي كانوا يصلون اليها وكان فيه عبادة موسى وهرون فانهم لم يدخلوا بيت المقدس
في حيوة موسى عم تعليل القول او القبة بملاحظة اعترض عليه بان عدم دخولهم بيت المقدس لا يستلزم كون المراد من الباب
باب القبة لجواز ان يكون المراد باب اريحا والجواب ان مبنى الاستدلال المذكور ان يكون الامر بدخول الباب على لسان موسى عم كما هو
الظاهر فلما مات في التيه ولم يخرج منها تعين انهم لم يدخلوا القرية التي امرهم الله تع بدخولها في حيوته سواء كانت تلك القرية بيت
المقدس او اريحا فلا يكون المراد بالباب باب القرية فيتعين انه باب القبة الا ان المص عبر عن القرية بيت المقدس لكون اريحا من
توابع بيت المقدس قريبا منه **اقول** هذا الجواب يقتضي ان يكون قول المص من قبل قيل اريحا مستدركا فانه قيل عدم دخولهم القرية في حيوته

عم لا ينافي كون المراد بالباب باب القرية لجواز ان يامر عليه السلام بدخول باب القرية ثم يموت فيدخله قومه بعد موته قلنا بل ينافيه
بناء على ان تبديل الذين ظلموا القول الذي امروا به لا شك انه وقع حال دخولهم الباب وكان عقيب ما امروا بدخول الباب
ساجدين وقائلين حطة بشهادة فاء التعقيب في قوله فبدل الذين وكونه عقيب الامر المذكور الواقع على لسان موسى عليه السلام
يستلزم ان يدخلوا الباب الذي امروا بدخوله في حيوته عليه السلام فلو كان المراد بالباب الذي امروا بدخوله باب القرية لزم ان
كانوا قد دخلوا في حيوته عليه السلام وقد اجمع المفسرون على انهم لم يدخلوها في حيوته وهما متنافيان **سجدا** جمع ساجد وانتصابه على
الحال من فاعل ادخلوا متطامنين التطامن هو الانحناء مخبتين الاخبات الخشوع والتواضع فيكون السجود على معناه اللغوي
او ساجدين لله فيكون على معناه الشرعي شكرا لله تعالى على اخراجهم من التيه وعلى اهلاك اعدائهم الذين كانوا في تلك القرية اي الجبارين
فالمعنى اذا انتهيتم الى الباب اسجدوا شكرا لله تعالى لابعد فيه **وقولوا حطة** اي مسألتنا او امرك حطة يعني انها خبر مبتدا محذوف تقديره
نظرا الى حال المتكلم مسألتنا والى حال المخاطب امرك حطة وهي فعلة من الحط وهو انزال الشيء من مكان عال كالقاء الحمل عن الظهر
كالجلسة فهي بناء النوع كهذه والتنوين فيها للتعظيم وعفو الذنوب كلها نوع من الحط وقرئ بالنصب على الاصل لان الاصل
في المصادر ان تكون منصوبة على المصدرية وانما يعدل من النصب الى الرفع للدلالة على معنى الثبات بمعنى حط عنا ذنوبنا حطة **اقول**
قال صاحب الكشاف الاصل النصب بمعنى حط عنا ذنوبنا حطة وانما رفعت لتعطي معنى الثبات ولم يذكر القراءة على الاصل ثم قال
وقرأ ابن ابي عبلة بالنصب على الاصل قال وقراءة قال بعض شراح الكشاف وهي شاذة والظاهر من عبارة المص اختيار هذه القراءة
الشاذة من عبارة المص ولعل ان عادته ذكر ما في الكشاف وما هو المختار او على انه مفعول قولوا اي مفعول به له اي قولوا هذه
الكلمة كما قلت كلمة طيبة فيكونون مامورين بشيئين بعمل يسير وقول قصير والعمل الانحناء عند الدخول والقول التكلم بهذه
الكلمة وحدها ثم وعدوا عليها بغفران السيئات والزيادة في الحسنات ما ذكره المص هنا خلاصة ما قاله صاحب الكشاف
من السؤال والجواب حيث قال فان قلت هل يجوز ان تنصب حطة في قراءة من نصبها بقوله على معنى قولوا هذه الكلمة قلت
لا يبعد **اقول** الاحسن ان يقول يحتمل او يروى اذ لا شك في بعده لانهم ما كانوا يتكلمون بالعربية والظاهر انهم امروا بان يقولوا هذه
الكلمة ثم قال صاحب الكشاف والاجود ان تنصب باضمار فعلها وينتصب باضمار فعلها وينتصب محل ذلك المضمر بقولوا
يريد بالمضمر حط عنا ذنوبنا حطة على انه مفعول مطلق وحط حطة الى آخر الكلام منصوب بقولوا لكونه مقول القول جملة مفيدة
وقيل معناه امرنا حطة اي ان نحط في هذه القرية ونقيم بها يريد بقوله امرنا امر القائلين وشانهم لا امر الله تعالى ليمتنع دخوله
في حيز قولوا وترتب نغفر لكم خطاياكم عليه اذ لا يبعد ان يكون قولهم نستقر في هذه القرية مع الوفاء بالعهد سببا للغفران واما تنزيل
هذا القول فلا يتصور الا بتكلف وهو انه كان لحصول التعبد بحلوه على على لهم من الرأي **نغفر لكم خطاياكم** بسجودكم ودعائكم
معنى سببية السجود والدعاء مستفاد من كون قوله نغفر لكم مجزوما على انه جواب الامر ايضا بقوله اسجدوا كم مرتبط بقوله
تعالى وادخلوا الباب سجدا وقوله ودعائكم مرتبط بقوله وقولوا حطة وقرأ نافع بالياء التحتانية اي يغفر بناء على ان تانيث
الخطايا غير حقيقي ولوجود الفصل وابن عامر بالتاء الفوقانية اي تغفر لتانيثها على البناء للمفعول قيد للقراءتين معا وخطايا
مفعول ما لم يسم فاعله والحفص الباقية من القراء السبعة قرأوا نغفر لكم بفتح النون وكسر الفاء وخطايا مفعول وخطايا اصله
خطائي بياء بعد الالف وهمزة بعد الياء لانه جمع خطيئة كخضائع جمع خضيعة وهي صوت بطن الدابة فعند سيبويه
ابدلت الياء الزائدة همزة لوقوعها بعد الالف وذلك تقرر في علم التصريف واجتمعت همزتان فابدلت الثانية ياء
لانكسار ما قبلها ثم قلبت الفاء للاستثقال الكسرة على الهمزة التي هي حرف ثقيل وبعدها ياء مكسورة فتحت همزة الاولى ثم قلبت
الثانية الفاء فصار خطاءا وكانت الهمزة بين الالفين فابدلت اي الهمزة ياء للاستثقال جمع ثلاث الفات لان الهمزة
كالالف فصار خطايا فيها على قول سيبويه خمس تغييرات وعند الخليل يريد ان اصلها عند الخليل ايضا خطائي قدمت
الهمزة على الياء لانها لو تركت على حالها قلبت الياء همزة لما مر فصار خطائي ثم فعل بها ما ذكر اي ثم قلبت كسرة الهمزة فتحة
فقلبت الياء الفا وقلبت الهمزة ياء فصار خطايا فيها على قول الخليل اربع تغييرات **وسنزيد المحسنين** عطف على قوله نغفر لكم
تولوا مفعول ثان لقوله سنزيد لان زاد يستعمل لازما ومتعديا الى المفعولين وقد يقتصر على احدهما وفي الآية حذف

مفعوله

مفعوله الثاني وهو ما قدره المص جعل الامتثال اي امتثال ما امروا به من دخول الباب سجدا وسؤال الحطة توبة للمسيء قبل
ذلك بالتقصير في طاعة الله تعالى وانقياد رسوله وسبب زيادة الثواب للمحسن قبله بالطاعة والانقياد يشير الى ان قوله تعالى
وادخلوا وقولوا خطاب لفريقي المسيء والمحسن وتعلق نغفر لكم وسنزيد تفريق لذلك الجمع فالمعنى امتثلوا امري نغفر اساءة المسيء
منكم ونزد ثواب المحسنين **اقول** الظاهر من قول المص من قبل سجودكم ودعائكم ان يراد بالامتثال امتثال امر السجود وامر القول
وقول صاحب الكشاف كانت تلك الكلمة سببا يدل على ان يراد به امتثال امر القول فتامل واخرجه اي قوله وسنزيد عن صورة
الجواب اي جواب الامر حيث لم يكن مجزوما الى الوعد متعلق باخرجه اي اخرجه عن صورة الجزم الى الوعد بادخال السين المانع عن
الجزم وان كان معطوفا على الجواب المجزوم لفائدتين بين احديهما بقوله ايهاما بان المحسن بصدد ذلك الامتثال وزيادة الثواب
وان لم يفعله حقيقة فكيف اذا فعله ووجه الايهام ان الاخبار بقوله سنزيد بدون الجزم يدل على وقوع زيادة الثواب لهم مع قطع
النظر عن الامتثال المذكور حيث لم يجعل الزيادة مسببة عن امتثالهم **اقول** اذا عرفت وجه الايهام فلا يرد ما قيل هذه النكتة لا تتعلق
من مجرد اخراج الكلام عن صورة الجواب الى الوعد الا يرى انه اذا قيل وسنزيدكم يوجد فيه الاخراج عن صورة الجواب الى الوعد ولا يستفاد
منه تلك النكتة بل من ذلك ومن اخراج لفظ المحسنين موضع الضمير فان مقتضى الظاهر ان يقال ونزدكم وبين الثانية بقوله وانه عطف على
قوله بان المحسن اي ايهاما بان الله تعالى يفعل زيادة الثواب للمحسنين لا محالة بموجب الوعد لا الوجوب وذلك لانه لو كان مجزوما لكانت
الزيادة مسببة عن فعلهم وعلى تقدير كونه على صورة الوعد يكون الزيادة من حيث انه تعلق وعد الله به ولا تخلف فيه فايراد الكلام
على صورة الوعد يكون اول على كونها قطعية الوقوع بالنسبة الى جعلها مسببة عن فعلهم **فبدل الذين ظلموا** الا المحسنون فانهم فعلوا
ما امروا به ولذا لم يقل فبدلوا كذا في التيسير **اقول** فلا يصح قول بعض المتاخرين وضع المظهر موضع المضمر **قولا غير الذي قيل لهم**
والنكتة في كون العنوان الذين ظلموا ان التبديل ظلم او سبب عن ظلمهم بدلوا بما امروا به لما كان بدل يتعدى الى مفعولين الى احدهما
بالباء وهو المتروك والى الآخر بنفسه وهو الموجود ولم يذكر هنا الا مفعوله الصريح فقدر المص مفعوله المتروك من التوبة والاستغفار
بيان ما منا على التفسير المختار دون ان يقدر امركم حطة يعني انهم قدموا وبقولهم معناه التوبة والاستغفار طلب ما يشتهون
من اعراض الدنيا حيث قالوا بدل حطة حنطة وقيل حطا سمقاثا وهو بلغتهم بمعنى حنطة حمراء اي مسألتنا هي فان قيل لم يحك
تبديل الفعل فانهم دخلوا زحفا على استاههم معنى برؤسهم قلنا لعله اكتفى بالقول فانه اظهر في المخالفة ادرجا بتوبيخهم في الدخول
على هذا الوجه لعذر **فانزلنا على الذين ظلموا** كرره اي الذين ظلموا ومقتضى الظاهر ان يقال فانزلنا عليهم مبالغة في تقبيح امرهم لان
المذكور الاول وان لم يكن من باب وضع المظهر موضع المضمر الا انه يفيد تقبيح امرهم كما عرفت آنفا فتكريره يفيد زيادة التقبيح
واشعارا بان الانزال عليهم لظلمهم بوضع غير المامورين به موضعه ووجه الاشعار ان ترتب الحكم على الوصف يشعر بعليته ولو قيل
وانزلنا عليهم لم يحصل الاشعار المذكور لان الضمير يرجع الى الذات لا باعتبار الوصف **اقول** اذا عرفت وجه الاشعار فلا صحة لقول بعض
المتاخرين حيث قال واما الاشعار بان الانزال عليهم لظلمهم المذكور فقد حصل من الفاء الدالة على التسبب وجه عدم صحة قوله
ان الفاء انما تدل على كون ... سببا للثاني ولا تدل على الوصف فلا تدل على الاشعار او على انه عطف على مقدر اي لظلمهم مطلقا او على
انفسهم ومعنى الاطلاق ان لا يعتبر خصوص النفس لا ان يعتبر معها الغير بان تركوا ما يوجب نجاتها الى ما يوجب هلاكها وقد جاء
في الاعراف في هذه القصة فارسلنا عليهم على مقتضى الظاهر اذا عتبار خلاف مقتضى الظاهر في كل موضع غير لازم **من السماء بما كانوا**
يفسقون قال في الاعراف بما كانوا يظلمون وهذه الآية ابلغ مما في الاعراف اذ ههنا اخراج سنزيد عن صورة الجواب وتكرير الظلم
والجمع بينه وبين الظلم الفسق وتبديل الانزال بالارسال لان هذه خطابات معهم وتلك اخبار عنهم عذابا مقدرا من السماء اشارة
الى ان قوله من السماء ليس ظرفا لغوا متعلقا بانزلنا بل مستقر متعلق بمقدر صفة لقوله رجزا ويجوز ان يتعلق الظرف بانزلنا
وكلمة من على التقديرين لابتداء الغاية بسبب فسقهم اشارة الى ان الباء سببية وما مصدرية ولو قال بسبب كونهم فاسقين
لكان انسب للنظم المرعي فيه لطباق المقام لان فيه الاستمرار والدوام والرجز في الاصل اعا قال في الاصل اذ في الآية بمعنى
العذاب ما يعاف عنه اي يتنفر عنه وكذلك الرجس قال في الصحاح الرجز القذر مثل الرجس وقرئ بالضم وهو لغة فيه قال في الصحاح
وقرئ والرجز فاهجر بكسر الراء وضمها والمراد به الطاعون روي انه مات في ساعة اربعة وعشرون الفا ودام فيهم حتى بلغوا سبعين الفا

كذا في التيسير اقول ابو الوليس فيه قولان فلا وجه لما وقع في الكشاف بعد ذكر ما ذكره المص وقيل يبعون الفا قال بعض المتأخرين
في تفسير رجزا عذابا في غاية الشدة خارجا عن حد المعتاد وكتب في الحاشية من فسر الرجز بمطلق العذاب فكانه غافل عن قوله تع
لهم عذاب من رجز اليم اقول تفسير المص وقع في الصحاح حيث قال واما قوله تع رجزا من السماء فهو العذاب قال في التيسير ذكر
ههنا خطاياكم وفي الاعراف خطيئاتكم وقال ههنا ادخلوا وقال هنا اسكنوا وقال ههنا فانزلنا وقال هناك فارسلنا وقال
ههنا يفسقون وهناك يظلمون ليعلم ان المراعى اتفاق المعاني وانها لا تتغير باختلاف الكلمات اقول قد عرفت النكتة بما ذكرناه
آنفا من ان هذه خطابات معهم فتامل واذ استسقى موسى لقومه تقديره اذكروا ايضا اذ استسقانا موسى لبني اسرائيل وهذه
القصة اشارة الى النعمة التاسعة وهذا الكلام مبني على ما تقدم من ان الانعام على الآباء شرف للابناء لما عطشوا في التيه اقول قال
في التيسير قبل التيه وقيل في التيه والمص والزمخشري اختارا ما عده ضعيفا ولما هنا الجد والظرفية واعلم براعة الترتيب في ذكر القصة
فان دخول القرية بعد التيه قصدا الى تكثير النعم ولو اورد ما وقع في التيه اولا ثم اورد ما وقع بعد التيه لربما يظن ان المراد عد ما يتعلق
بكل موضع نعمة واحدة فقلنا اضرب بعصاك الحجر اللام فيه للعهد فعلى هذا ثلاثة اقاويل على ما روي انه كان حجرا طوريا مكعبا مربعا كان
فيه ستة سطوح حمله معه اي حمل الحجر موسى وكانت تنبع من كل وجه من الوجوه الاربعة التي في الجوانب فان الطرف الاعلى والاسفل
لا يعتبران وجها لعدم ظهور المواجهة بها ثلث اعين تسيل كل عين في جدول الى سبط امرتهم وكانوا ستمائة الف
وكل سبط خمسون الفا وسعة المعسكر مبتدأ لا اسم كان المقدر اثنا عشر ميلا فهذا قول او حجرا عطف على قوله حجرا طوريا
اهبطه آدم من الجنة صفة حجرا ووقع بتداول الايدي الى شعيب فاعطاه مع العصا فهذا قول آخر او الحجر عطف على احد الحجرين الذي
فر بثوبه صفة الحجر لما وضعه عليه ليغتسل تعليل لوضعه وبرأه الله عما رموه به يقال رماه بكذا اي عابه به ونسبه اليه من الادرة هي
نفخة في الخصية روي ان بني اسرائيل كانوا يغتسلون عراة ينظر بعضهم الى سوأة بعض وكان موسى عم يغتسل وحده فقالوا والله
لا يمنع موسى ان يغتسل معنا الا انه آدر فذهب يغتسل مرة فوضع ثوبه على حجر ففر الحجر بثوبه فتبع موسى اثره فقال ثوبي حجر
ثوبي حجر حتى نظر بنو اسرائيل الى سوءته فقالوا والله ما بموسى من ادرة قيل كان مع ازار ولكن لعدوه تبين انه بريء منها فوقع الحجر
فاخذ ثوبه فاشار اليه جبرئيل بحمله اي حمله لكن الحجر معه هذا قول آخر او للجنس عطف على قوله للعهد وهذا اظهر في الحجة لانه فيما سبق من الاحجار
احتمال الاتصاف بخاصية تفيد ذلك بخلاف هذا ولما اوردان يقال كيف يصح ان يحمل اللام على الجنس وقد صح ان موسى حمل حجرا معينا في
مخلاته ليسقي القوم بضربه وذلك يقتضي ان يؤمر بضرب حجر معين اشار الى جوابه بقوله فيل لم يؤمر ان يضرب حجرا بعينه يعني انهم يؤمر
بحمل حجر معين بخصوصه ولكن لما قالوا كيف بنا لو افضينا الى ارض لا حجارة بها اصلا حمل جوابا لما حجرا الا من حيث خصوصه
بل لكونه فردا من جنس الحجر في مخلاته التي يجعل فيها الكلاء وهو الحشيش الرطب وكان يضربه بعصاه اذا نزل فينفجر ويضربه اذا
ارتحل فييبس وجفت العيون فقالوا ان فقد موسى عصاه متنا عطشا فاوحى الله تع اليه لا تقرع الحجارة اي لا تضرب
اي حجر كان وكلمها اي الحجارة يطيعوك فهكذا منها تطعن لعلهم يعتبرون فالترجيح الى موسى عم وقيل كان الحجر من رخام
وكان ذراعا في ذراع وقال في الكشاف بعد هذا القول وقيل مثل راس الانسان قال بعض شراحه لقايل ان يقول هذان القولان
من الاقوال في الحجر المعلوم فالترتيب يقتضي تقديمهما على احتمال جنسية اللام واجيب بان ما تقدم هو الخلاف في ذات الحجر وهذا
الاختلاف في صفة الحجر والعصا اسمه عليق عشرة اذرع على طول موسى من آس الجنة الآس شجرة معروفة هذه العبارة حسنة مما قال
في الكشاف حيث قال من آس الجنة اذ قيل هذا بعيد جدا وقال التفتازاني والحمل على الحمار وانه لم يحسن في العصا فنفي حجر طوله عشرة
اذرع ابعد واجيب بانه يجوز ان يكون معجزة لموسى عم وان يكون الحمار كبير الجثة والحجر خفيفا وله اي للعصا شعبتان تتقدان
في الظلمة كالسراج فانفجرت منه اثنتا عشرة اعلم ان الانفجار الانشقاق وسمي الفجر به لانشقاقه بالضوء والفرق بين الانفجار
والانبجاس ان الانفجار هو الانشقاق الواسع والانبجاس هو الانشقاق الضيق والمراد بما في الاعراف اول خروجه وبما في هذه
بعد السيلان او بحسب قلة الاحتياج وكثرته متعلق بمحذوف اما على طريق تعلق الجزاء بالشرط المحذوف تقديره فان ضربت
فقد انفجرت او على تعلق المعطوف على المعطوف عليه المحذوف كما قال او فضرب فانفجرت كما مر في قوله فتاب عليكم وقد مر
وجه تقدير قد هناك واعترض بعض المتأخرين والجواب لمتين فتذكر قال المحشي وعلى التقديرين يسمى الفاء فصيحة اقول الفاء

على التقدير الاول جزائية وعلى التقدير الثاني فصيحة كما مر هناك وفي قوله تع فلما انباهم باسمائهم واعلم ان اعادة المص اختيار
قراءة ولغة ثم ذكر وجها آخر او وجهين او وجوه واختار ههنا سكون الشين في عشرة ثم قال وقرئ عشرة بكسر الشين وفتحها وهما
لغتان فيه ايضا عينا نصب مميز للعدد المذكور قبله وهذا اللفظ مؤنث سماعي ومشتركة بين المعاني المشتركة المتعددة
المراد ههنا الينبوع والقرينة لتعيين المراد قوله تع واذ استسقى وقوله فانفجرت وقوله مشربهم قال بعض من تصدى لتحشية الكتاب
سميت الينبوع عينا تشبيها بالعين الباصرة من حيث انه اشرف ما في الارض كما ان عين الحيوان اشرف ما فيه ومن حيث ان الماء
يخرج منها كما يخرج الدمع من عين الحيوان اقول هذا انما يصح لو ثبت ان لفظ العين وضع اولا للباصرة ثم للينبوع للتشبيه وهو
غير ثابت وفي وضع الالفاظ المشتركة غير معهود بل وضع لفظ لمعان متعددة كيفما اتفق قد علم كل اناس كل سبط ما
ذكروا من شذوذ اثبات الهمزة انما هو مع اللام كالاناس الآمنينا واما بدونها فشايع ذايع وانه جمع قد مر تحقيقه في قوله ومن الناس
من يقول مشربهم الظاهر انه اسم مكان ولذا قال عينهم التي يشربون منها ويحتمل ان يكون مصدرا ميميا بمعنى المفعول اي المشروب
اقول والظاهر ان هذا امزجة بني اسرائيل انهم كانوا اهل عصبية فلم يرض كل سبط ان يشرب من مشرب سبط آخر ولذا عين لكل سبط
مشرب فالمراد بعلمهم مشربهم دفع العصبية والانفة لا دفع التجاوز الى مشرب الغير كما ظنه بعض المتاخرين والاكثرهم اذلوا جتمع
المشارب صار نهرا عظيما كلوا واشربوا على تقدير القول يعني ان كل واحد من الجملتين منصوب المحل بتقدير القول اي فقلنا
لهم او فقال لهم موسى من رزق الله يريد ما رزقهم الله لا بد من تقدير عايد الى الموصول اي به او منه من المن والسلوى الذي
رزقكم الله تع اياهما بلا تعب وماء العيون الذي ينبع من الحجر جعل الرزق بمعنى المرزوق وفصله الى الطعام نظرا الى كلوا
والى الماء نظرا الى اشربوا ولا قرينة تدل على الاول الا ان يلاحظ ما سبق من قضية انزال المن والسلوى وقيل المراد بالرزق الماء وحده لانه
اي الماء يشرب نفسه ويؤكل ما ينبت به وهو ضعيف ولذا لم يرض المص به اما اولا فلانه اكلهم في التيه لم يكن من زروع ذلك الماء
واما ثانيا فلانه جمع بين الحقيقة والمجاز بناء على ان الرزق اريد به الماء ثم جعل مشروبا باعتبار نفسه وماكولا باعتبار ما ينبت منه فلفظ
الماء حقيقة في المشروب ومجاز فيما ينبت منه فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وقد يجاب عن الثاني بان الكلام مقدر اي كلوا من
رزق الله وهو ما ينبت بالماء واشربوا من رزق الله وهو الماء فلفظ الرزق مكرر يراد به في كل موضع معنى غير معنى الآخر فلا جمع
واجيب بان الجمع انما يلزم ان لو عبر عن المعنيين المذكورين بلفظ الماء وليس كذلك بل عبر عنهما برزق الله واريد به معنى عام ولا يندفع
الاول وهو يكفي لعدم الارتضاء ولا تعثوا في الارض قوله في الارض متعلق بقوله لا تعثوا وهو الظاهر والمراد بالارض جميعا
لان الافساد منهي عنه مطلقا وقيل ارض التيه فالمراد هو النهي عن النزاع على الماء والعموم اولى ويحتمل ان يتعلق قوله في الارض
مفسدين لا تعتدوا حال افسادكم قال بعض المتاخرين والعثي على ما ذكر في العيون اشد الفساد اقول تفسير المص بنا على
ما وجد في بعض الكتب ان العثو وان اقتضى الفساد لكنه ليس بموضوع له بل هو كالاعتداء وقد يوجد في الاعتداء ما ليس بفساد
فبناء على هذا فسر المص الكلام بما قال فكمستقام المقال بلا اشكال في الحال وانما قيد اشارة الى ان قوله تع مفسدين حال متنقلة
لا مؤكدة لان المؤكدة ليست بقيد يتقيد بها عاملها الا ان العثو وان غلب في الفساد لكنه ليس بموضوع له اذ احد معانيه فعل
مضاه فعل ما لا يكون على صورة الصلاح في المحل سواء كان فسادا في نفس الامر كفعل الظالم المعتدي او لم يكن كما قال وقد يكون
منه ما ليس بفساد كمقابلة الظالم المعتدي بفعله فان تلك المقابلة وان كانت على صورة الفساد نظرا الى المعتدي فانها عدل
نظرا الى فعله وصلاح في حق غيره بل في حقه ايضا حيث كانت زاجرة له عن المعاودة الى مثل ذلك الفعل القبيح المهلك وقد يكون
العثو فسادا محضا في حق المحل الا انه يتضمن صلاحا راجحا كقتل الخضر الغلام وخرقه السفينة ولما كان العثو اعم من الفساد
لتناوله بنحو القصاص في الانفس والاطراف والحدود الزواجر والضرب الواقع للتاديب وعلاج المجانين ولا وجه للنهي عن شيء
منها قيد قوله لا تعثوا في الارض بقوله مفسدين وجعل العثو المنهي عنه ما يقصد به الافساد وصاحب الكشاف لما بين العثي
باشد الفساد واشكل عليه الحال فحمل النهي على النهي عن التمادي في الفساد حيث قال قيل لهم لا تتمادوا في الفساد حال فسادكم
لانهم كانوا متمادين فيه ولما ذهب بعض المتاخرين مذهب صاحب الكشاف في تفسير العثي باشد الفساد اشكل عليه الحال فذكر كلاما
طويلا والخلاصة ان النهي مقيد بالقصد اقول معنى النهي لا تقصدوا الفساد اذ صدور الفساد سهوا والمصلحة ليس بمنهي فالتقييد بالقصد

لغو والاصح ما اشار اليه صاحب الكشاف وبينه شراحه بان الكلام ورد نهيا لهم عما كانوا عليه والآفالفسا دمنكر منهي عنه كيف ما كان
ويقرب منه اي العثو العيث جذب وجبذ يقال عثي يعثى عثا وعثا يعثو عثوا وعاث يعيث عيثا غيرانه اي العيث
يغلب فيما يدرك حسا والعثو فيما يدرك حكما قال في مختار الصحاح قال الازهري القراء كلهم متفقون على فتح الثاء دل على
ان القرآن نزل باللغة الثانية لاغير ومن انكر امثال هذه المعجزات وهي انه يتفجر من حجر صغير يعادل رأس انسان واكبر منه
قليلا اثنى عشرة عينا وتسيل كل عين في جدول الى سبط كثير العدد جمع الفا واكثر ويكفيهم لشربهم وسقي مواشيهم وان
تقلب عصي ثعبانا يبتلع جميع ما القته السحرة من الحبال والعصي وان ينفلق البحر بضرب موسى عم وغير ذلك من الآيات التسع وابراء
الاكمه والابرص واحياء الموتى فانكرها بعض الطبيعيين من الفلاسفة واستبعدوه وقالوا كيف يعقل خروج المياه العظيمة
من الحجر الصغير فلغاية جهله بالله فان من اعتقد بوجود الصانع المختار القادر على ما يشاء الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة
في الارض ولا في السماء فامثال هذه الشبهة لا تخطر بباله ومن لم يعتقد بوجوده واستولى عليه ظلمة الجهل والغباوة فهو بمعزل
عن الاعتقاد بحقيقة القرآن مع معجزات الانبياء عليهم السلام وقلة تدبره في عجايب صنعه والمنكر مع لم يتصور قدرة الله
تع في تغيير الطباع فقد ترك النظر عن طريقته فانه لما امكن ان يكون من الاحجار ما يحلق الشعر ذكر ابو العلا المغربي في خواص الاحجار
ان من الاحجار حجر الشعر وهو يحلق وينتفه وينفر الخل قالوا ومن الاحجار ما يبغض الخل فانه اذا ارسل على اناء فيه خل لم
ينزل عليه بل يتخرف حتى يسقط خارجا عن الاناء ويجذب الحديد وهو المغناطيس هذا والانسب ههنا ذكر الحجر الجالب
للمطر فهو مشهور فيما بين الاتراك لم يمتنع ان يخلق الله تع حجرا يسخره لجذب الماء من تحت الارض ولجذب الهواء من الجوانب
ويصيره ماء بقوة التبريد ونحو ذلك فان الطبيعيين يجوزون انقلاب الهواء ماء وبالعكس ولذلك قالوا ان وضع في الكوز
النحاسي جمد فانه يجتمع على اطراف قطرات من الماء فقالوا ان تلك القطرات انما حصلت من الهواء لانه انقلب بقوة برودة
الكوز فمن جوز هذا الانقلاب لا يليق ان ينكر انفجار العيون من حجر موسى قال بعض المتاخرين واياك ان تتوهم ان هذا من
قبيل ما يستند الى الطبايع من الخواص كجذب بعض الاحجار الحديد وحلق بعضها الشعر لانه لا يتبع الارادة والحاجة والحق ان
فتح باب امثال هذا التوجيه لباطل خوارق العادات الصادرة عن الانبياء صلوات الله عليهم سعي في سد طريق دلالة المعجزة
على صدق النبوة اقول ما ذكره غفول عما قاله المحشي من ان المقصود بهذا الكلام الزام منكر المعجزة من الطبيعيين بما يعترفون
به من خواص الاشياء فانها يحصل مع عجز العقل عن ادراك اسبابها لا بيان ان المعجزة من هذا القبيل فان الله تع قادر على ان يخلق
ما يشاء بلا مادة ومدة فضلا عن ان يكون لاستعداد المادة شرط القبول لصورة ما خلق منها واعلم ان قوله تع يا بني اسرائيل
اذكروا نعمتي التي الى هنا تذكير لنعمه وتعداد لها عليهم ثم شرع في تذكيرهم قبايح ما صنعوا في مقابلة تلك النعم المفصلة واذ قلتم
الى اخر الآيات المتعلقة بذلك البلد يا موسى النداء بالعلم يكشف منهم جملة سوء ادبهم كما مر لن نصبر لن نقدر على حبس انفسنا على طعام واحد
بينه بقوله يريد به ما رزقوا في التيه من المن والسلوى وكما اوردوا ان طعامهم كان طعامين فكيف قالوا على طعام واحد دفعه
اولا بقوله وبوحدته اي يريد بوحدة الطعام انها لا تختلف ولا تتبدل بحسب تبدل الازمنة لا انه واحد بالشخص والنوع
فالمعنى غير مغاير في النهج كقولهم طعام مائدة الامير واحد يريدون انها لا تتغير الوانه ولذلك اي لعدم اختلافه وتبدله اجمو
اي كرهوا المداومة عليه يقال اجمت الطعام بكسر الجيم اذا كرهته لاجل المداومة عليه فانهم لما اكلوا ذلك الطعام مدة مديدة ملوا
واشتهوا غيره وثانيا بقوله او ضرب واحد عطفا على قوله لا تختلف فالواحد على الاول واحد بالوصف كوحدة النفس والملك
بالنسبة الى البدن والمدينة اما على الثاني فقد قيل انه واحد بالنوع باعتبار الاشعار بوصف كونه ناعما الذي كما قال لانهما معا
طعام اهل التلذذ والترفه وهم كانوا طايفة فلاحة اي حراثين فنزعوا اي اشتاقوا الى عكرهم اي اصلهم واشتهوا ما الفوه
فان شوق النفس الى ما الفوها اكثر فادع لنا ربك اللام للعلة فمعنى لنا لاجلنا ولما كان الدعاء توطئة للسؤال ولم يكن كافيا
ههنا ضمنه معنى السؤال وجعله اصلا فقال سله لنا بدعائك اياه اي ربك بان قل له اخرج يخرج لنا يظهر لنا ماكولا ويوجد
يريد ان مرادهم ان يرزقهم الله تع على سبيل خرق العادة ولذا لم يقولوا ينبت لان الاخراج من الخفاء الى الظهور اظهار ومن
العدم الى الوجود ايجاد ومفعول يخرج محذوف اي يخرج ماكولا او شيئا كائنا مما تنبت الارض فيكون قوله مما متعلقا

محذوف

نحو

الشعر

الكوز ع

وقال

محذوف موصفة تكن لذلك المفعول المحذوف وجزمه اي كون يخرج مجزوما بانه جواب فادع اي جواب الامر فان دعوته
سبب الاجابة تعليل لصحة انجزامه على جواب فادع مما تنبت الارض كلمة ما موصولة او نكرة موصوفة والعايد محذوف
اي من الذي تنبته او من شيء تنبته ولا يجوز ان تكون مصدرية لان المفعول المقدر لا يوصف بالانبات لانه مصدر والمحذوف جوهر
من الاسناد المجازي بيان للبعض واقامة القابل مقام الفاعل بيان للنوع فان الانبات تلبسا بالقابل وهو الارض كتلبسه
بالفاعل الحقيقي وهو الله تع لكن اسند الى القابل ويمكن ان النبت لاسناد امجازيا كما يسند الى زمانه في قولهم انبت الربيع البقل
قال بعض المتاخرين الانبات عمل طبيعة الارض في تربية البذر ومادة النبات بتسخير الله تع اياها وتدبيره وذلك امر اخر وراء
ايجاده وايجاد اسبابه العمل انما يسند حقيقة الى من باشره لا الى من خلقه واوجده فالمنبت والمولد والمصور ونحو ذلك حقيقة
المباشرة باسباب هذه الاعمال لا الباري تع واما نسبته اليه كنسبة القتل والقطع والكسر اليه لكونه الممكن منها اقول ما ذكره غفول
عما قاله اهل المعاني في مثال الحقيقة المطابقة للواقع والاعتقاد كقول المؤمن انبت الله البقل وفي الحقيقة المطابقة للاعتقاد
فقط كقول الجاهل انبت الربيع البقل فتامل ومن للتبعيض او للابتداء متعلق بقوله تخرج من بقلها كلمة من للتبيين للجنس سواء كان
حالا او بدلا او مجملا من ما وقثائها واللغة المشهورة فيه كسر القاف وهي قراءة العامة قال في مختار الصحاح القثا الخيار والواحدة
قثاءة وفومها والضمير للخمسة راجعة الى الارض وعدسها عن علي رضه عليكم بالعدس فانه مبارك مقدس وانه يرق القلب ويكثر
الدمعة وانه بارك فيه سبعون نبيا آخرهم عيسى بن مريم عليه السلام وبصلها اسم الجنس والواحدة بصلة تفسير وبيان اي بيان ما في قوله
مما تنبت وقع موقع الحال من الضمير المحذوف الراجع الى ما كما مر تقديره وقيل بدل باعادة الجار وهو من والبقل ما انبته
الارض من الخضر جمع خضرة وهي لون الاخضر وسمي النبات بالخضرة مبالغة نحو رجل عدل وقيل البقل ما لا ساق له وجمعه بقول
والمراد به اطايبه جمع الطيب التي تؤكل كالنعناع والكرفس والطرخون وامثالها والفوم هو الحنطة قال الزجاج
لا اختلاف عند اهل اللغة ان الفوم وسائر الحبوب التي تختبز ويقال للخبز هذا مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما ومنه
فوموا لنا اي من كون الفوم بمعنى الخبز قول العرب فوموا لنا اي اخبزوا لنا وقيل الثوم قال في الكشاف ويدل عليه قراءة
ابن مسعود وثومها وهو للعدس والبصل وهي اي من الحنطة والخبز واستدل على هذا القول ايضا بانه لو كان المراد
بالفوم الحنطة او الخبز لما جاز ان يقال لهم استبدلون الذي هو ادنى بالذي هو خير لان الحنطة والخبز اشرف الاطعمة وقيل ههنا
ما يمنعه وهو ان يطلب القوم طعاما لا بر فيه والبر افضل وقرئ قثائها بالضم وهو لغة فيه وهي لغة بني تميم قال اي الله
او موسى يعني ان فاعل قال هو الضمير المستتر فيه فهو راجع الى الرب او الى موسى اتستبدلون هذا القول على سبيل الانكار
الذي هو ادنى هو افعل من الدنو اصله ادنو نقلبت الواو الفا اقرب منزلة وادون قدرا واصل الدنو في اللغة القرب في المكان
فاستعير للخسة كما استعير البعد في الشرف والرفعة فقيل بعيد المحل بعيد الهمة في المدح وقرئ ادنا مهموزا من الدناءة خففت
همزته بقلبها الى جنس حركة ما قبلها كما في لامناك المرتع لكنه شاذ بالذي هو خير الباء داخلة على المتروك الزائل كما في بعت هذا
بهذا يريد به المن والسلوى فانه خير مما يطلبونه في اللذة والنفع وبما ظاهران وعدم الحاجة الى السعي اي الحراثة والزراعة
وتعب الحصاد والدياس والتذرية بخلاف المن والسلوى فانهما لا يحتاج الى شيء من ذلك وان حصول المن والسلوى متيقن
بخلاف ما يطلبونه فانه مشكوك الحصول على انه لا شبهة في حلهما بخلاف ما تنبته الارض فانه لا يخلو عن الغصب والظلم والبيوع الفاسدة
اهبطوا مصرا والظاهر ان هذا القول من جملة مقول قال ثم ان كان القائل هو الله تع بان سأل موسى عم السلام ذلك من ربه فاجاب
تع منكرا عليهم بقوله على لسان موسى عم اتستبدلون الخسيس بالشريف وبقوله وان ابيتم الا ذلك فاهبطوا مصرا من الامصار
فان ما سألتم لا ينبت في البرية وانما ينبت في الامصار فالامر امر تعجيز من قبيل قوله فاتوا بسورة من مثله لان ارادة
الله تع تعلقت بحبسهم في التيه اربعين سنة عقوبة لهم فلا وجه لان يطلب منهم الهبوط حقيقة وان كان القائل هو موسى عم
بان اجابهم بالاستفهام الانكاري من عند نفسه فيحتمل ان يكون اهبطوا مصرا ايضا من كلامه على سبيل الرد والتعجيز ويحتمل ان
يكون ذلك وحيا الهيا خوطبوا به على لسان يوشع عم بعد موت موسى وهرون عليهما السلام وانقضاء مدة التيه فيكون امرا
بهبوط مصر من امصار الارض المقدسة ويتم كلام موسى عم عند قوله بالذي هو خير قال الامام الواحدي في الوسيط

الجنس

الحنطة

وفي الكلام اضمار كانه قيل فدعا موسى عم فاستجبناله وقلنا لهم اهبطوا مصرا وفي الحواشي السعدية قوله تع اهبطوا مصرا على ارادة القول
اى فدعا موسى فاستجبناله وقلنا لهم اهبطوا والظاهر ان قوله اهبطوا مبني على ماذكرنا من تمام جزء قول موسى عم عند قوله بالذى
هو خير وكون هذا الكلام امرا لهم على لسان يوشع بهبوط مصر من امصار الارض المقدسة اخذ روا اى انزلوا اليه من التيه يقال
هبط الوادى اى يقال نزل الوادى اذا نزل به وهبط منه اذا خرج منه ويحتمل ان يكون التيه اعلى والمصر اسفل ويحتمل ان يراد النزول مطلقا هبط
وقرئ بالضم اى ضم الهمزة والباء فيكون من الباب الاول والقراءة العامة بكسر الهمزة مع ان الثاني والمصر البلد العظيم واصله الحد
اى الحاجز بين الشيئين وانما اطلق على البلد العظيم لاشتماله على معنى الحد لكونه حاجزا بين طرفي الطريق المار عليه وقيل اريد به العلم عطف
الوله على قوله والمصر البلد العظيم يعني ان المصر علم لجنس البلد العظيم اى بلد كان وقيل هو علم لبلد معين وهو البلد الذى كانوا فيه مع فرعون مصر
وانما صرف مع العلمية والتانيث لسكون وسطه لكونه ثلاثيا ساكن الاوسط مثل هند ودعد ونوح ولوط ويجوز فيه الامران ولذا
لم يصرف في قوله اليس لى ملك مصر وعلى تاويل البلد فلا تانيث ح ويؤيده قال المحشي يؤيد انه اراد به العلم وانما صرفه لما ذكرنا اقول
يرد عليه ان قوله وانما صرفه لما ذكر ليس له دخل في الكلام لان مبنى عدم الانصراف هو العلمية فهو يدل عليه انه غير منون في مصحف ابن مسعود
وفي اللباب قرا الحسن مصر بغير تنوين وكذلك وقعت هي في مصاحف عثمان واقى قرا ابن مسعود رضى الله عنهم فكانهم عنوا بلدة بعينها
وهي بلدة فرعون والحاصل ان المفسرين اختلفوا في ان المراد من مصرا في الاية هو البلد الذى كانوا فيه اولا او بلد آخر فقال كثير من المفسرين
لا يجوز ان يراد به البلد الذى كانوا فيه مع فرعون لقوله تع ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على ادباركم فانه ايجاب
الدخول تلك الارض وذلك يقتضى المنع من دخول ارض اخرى وايضا ان قوله ولا ترتدوا على ادباركم صريح في المنع من الرجوع عن بيت المقدس
ومنهم من جوز كون المراد منه مصر فرعون بناء على ان من قرا اهبطوا مصر بغير تنوين فقد جعله علما لبلد معين ولم يعلم في العالم بلدة معينة ملقبة
بهذا اللقب سوى هذه البلدة ومن قراءه منونا فقد جعله على ايضا بشهادة الاولى الا انه صرفه لما ذكر وبناء على انه تع ورث
بنى اسرائيل ارض مصر لقوله واورثناها بنى اسرائيل والوارث لا يكون ممنوعا من دخول الارض الموروثة واجاب الاولون عن الوجه الاول
من وجهى الوجهين بان القراءة المشهورة اهبطوا مصرا بالتنوين فيكون اسم جنس فلا يعارضها القراءة بغير تنوين وعن الوجه
الثاني بان قوله تع واورثناها ملكناها بنى اسرائيل بعد هلاك فرعون والمالك قد يمنع عن دخول ملكه بعارض كالمعتكف في المسجد يحرم
عليه دخول داره مع انها مملوكة له فكذا ارض مصر فانه تع ملكها بنى اسرائيل الاانه لما اوجب عليهم ان يسكنوا الارض المقدسة حرم عليهم دخول
ارض مصر وقيل اصله مصرائم على وزن اسرائيل اسم اعجمى لبانيه فعرب وسمي به المبنى فصرف ح لعدم الاعتداد بالعجمة لوجود التعريب
والتصرف بحذف النصف الاخير منه او لعدم التانيث فان لكم ما سالتم قوله ما سالتم اسم ان ولكم خبرها والجملة جواب الامر والعايد الى
ما محذوف والتقدير الذى سالتموه وفي الحواشي القطبية انما قال وضربت بالواو لا بالفاء تنبيها على انه وضربت عليهم الذلة والمسكنة
ليس بمرتب على سؤالهم النوع الآخر من الطعام بل على ما ذكر بعده من قوله ذلك بانهم كانوا يكفرون والمعطوف عليه مقدر اى وجدوا
ما سالوه والضرب ايقاع شئ على شئ وذلك الايقاع يعبر عنه بما يلزمه ويعرض له في كل موضع على حسب المضروب عليه فان كان
المضروب الموقع نحو القبة والخيمة يعبر عن ضربه بالاحاطة وان كان المضروب نحو الطين والجص يعبر عن ضربه على الحايط بالالصاق
والالزام وان كان نحو اليد والعصا والسيف يعبر عن ضربه على البدن بالايلام والايجاع والذلة والهوان والحقارة ضد العزة من الذل
كانها الهيئة والحال والمسكنة مصدر فعل المسكين وفي المعالم المسكنة الفقر سمى الفقير مسكينا لان الفقر اسكنه واقعده عن الحركة ثم
احيطت بهم المشهور ان يستعمل احاط لازما وان يعدى بالباء فلذلك قيل الظاهر ان يقول احاطت بهم بدل احيطت لان الذلة
محيطة بهم دائرة عليهم لا محاطة بناء على المشهور المذكور والمص فرق بين حاط واحاط وجعل الاول لازما ما يتعدى بالباء
واذا نقل الى باب الافعال يتعدى الى واحد ويتعدى بالباء الى الثاني فاذا بنى للمفعول يقال احيط كرمه بالسود لحايط اى بنى
حوله حايط فاصل الكلام حاطت الذلة بهم بمعنى صارت حايطا لهم ثم قيل احاط الذلة بهم بمعنى جعلها حايطا لهم ثم بنى
للمفعول فقيل احيطت الذلة بهم بمعنى جعلت الذلة حايطا لهم كتحويطهم بالقبة احاطة القبة بمن ضربت عليه
اشارة الى ان الذلة كناية عن القبة حيث لم يذكر القبة صريحا بل اقتصر على ذكر لازمها ورديفها الذى هو المضروبية
لينتقل منه الى المقصود كما هو شان الكناية فذكر الذلة ذكر للقبة بطريق الكناية اذ المعتبر في الكناية هو المكني عنه لا

هبط

مصر

الوله (?)

المضروب

المكني به

لا المكني به والمكني عنه وهو القبة مستعار للذلة حيث شبهت الذلة بالقبة التي تحيط على من ضربت هي عليه من كل جانب كالذلة بالنسبة
الى الذليل في الملحق لهم المشبه به المذكور كناية بذكر ما يلايمه وهو الضرب اللازم للقبة على المشبه فان قيل كيف يكون لفظ القبة
المذكور كناية مستعار للذلة وشرط الاستعارة ان يكون ذكر المستعار له مطويا في الكلام ويكون معناه مرادا بلفظ المشبه به
والامر ههنا على عكس هذا حيث ذكر المستعار له وسكت عن لفظ المستعار منه اجيب بان لفظ المستعار منه لما كان كناية
عن المستعار منه كان ذكر المستعار له مطويا اذ المعتبر في الكناية هو المكني عنه لا المكني به فيتحقق بذلك شرط الاستعارة
فالمستعار بالكناية في قوله تع وضربت عليهم الذلة هو لفظ القبة المذكور كناية بذكر شئ من روادفه وهو المضروبية والمذكور كناية
في حكم المذكور صريحا فكان بمنزلة ان يصرح باستعارة لفظ المشبه به وهو القبة للمشبه الذى هو الذلة فقوله تع ضربت عليهم
الذلة بمنزلة ان يقال ضربت عليهم القبة التي هي الذلة والمسكنة والاستعارة بالكناية لا بد لها من قرينة والمشهور ان قرينتها تكون
استعارة تخييلية وههنا ليس الامر كذلك بل هي ههنا استعارة تحقيقية تبعية وذلك ان اللفظ في التخييلية يجب ان يكون مستعملا
في معناه الاصلي وانما التصرف في اثباته لشئ ليس هو له كاثبات الاظفار للمنية والضرب ههنا ليس مستعمل في اصل معناه بل هو
مستعار لمعنى الاحاطة والشمول لهم حيث شبهت احاطة الذلة بهم وشمولها لهم بضرب القبة عليهم واطلق اسم المشبه به
على المشبه ثم سرت الاستعارة الى المشتق والصقت بهم عطف على قوله احيطت بهم من ضرب الطين على الحايط ويجوز ان يكون
قوله وضربت استعارة تحقيقية بمعنى اللزوم واللصوق بان شبه الصاق الذلة بهم بضرب الطين على الحايط ولزومه
اياه ثم استعير اسم الضرب لالصاق الذلة بهم فعلى هذا يكون المستعار بالكناية في الاية هو لفظ الطين المذكور كناية بذكر الضرب
الذى اريد به الالصاق والالزام فكانه قيل ضربت والصقت عليهم الطين هو الذلة وعلى الوجهين استعارة مكنية ولا ينافي
كون الكلام كناية عن كونهم اذلاء صاغرين مجازاة لهم علة لقوله تع ضربت عليهم على كفران النعمة وهو يقتضى الجزاء والذم والهود
في غالب الامر اذلاء مساكين اما على الحقيقة بحسب الخلقة او على التكلف مخافة ان تضاعف جزيتهم اقول ليس وضع الجزية في زمان
سؤالهم بقولهم لن نصبر على طعام واحد حتى يتكلفوا الذلة مخافة ان تضاعف جزيتهم والاظهر انه تع جعلهم كذلك فالذلة مقتضى
طبعهم ولكن جملة مكايدهم غير مختص بخوف تضاعف جزيتهم وباءو بغضب من الله رجعوا به اى رجعوا من سفرهم الذى
كان للجهاد ملابسين بغضب الله فان العرب تقول لمن قدم من سفر التجارة انه باء بالربح او بالخسران اى رجع فقوله بغضب
من الله في موضع الحال من فاعل باءوا اى رجعوا ملابسين منه تع او صاروا احقاء بغضبه فالباء على الاول للملابسة وعلى الثاني
صلة للفعل لا يتعلق بمحذوف ليكون في موقع الحال من باء فلان بفلان اذا كان حقيقا بان يقتل به لمساواته واصل البوء المساواة
وقيل اى اقروا به كما في قوله عم ابوء بنعمتك على اى اقر بها اقول هذا المعنى غير ظاهر في الاية ذلك مبتدا اشارة الى ما سبق من ضرب
الذلة والمسكنة والبوء بغضب بانهم ان مع ما في حيزها في محل الرفع خبر المبتدا كانوا كان استمرارية تدل على ان ذلك دابهم وعادتهم
المستمرة يكفرون بايات الله الجملة في محل النصب خبر لكان وكان مع ما في حيزها في محل الرفع خبر لان ويقتلون النبيين عطف
على جملة يكفرون بغير الحق في موضع النصب على انه حال من فاعل يقتلون اى يقتلونهم مبطلين او صفة لمصدر محذوف اى قتلا بغير
الحق بسبب كفرهم بالمعجزات يشير الى ان الباء سببية والى ان ان مع ما في حيزها في تاويل المفرد وان المراد بالايات اما المعجزات
التي من جملتها ما عد عليهم من فلق البحر واظلال الغمام وانزال المن والسلوى وانفجار العيون من الحجر ثم يشير الى ان المراد بالايات
اما الكتب المنزلة حيث قال او بالكتب المنزلة كالانجيل والقرآن وآية الرجم والتي فيها نعت محمد عم من التورية فان اليهود
ما انكروا التورية لكن انكروا آية الرجم والاية التي فيها نعت محمد عم وقتلهم الانبياء عطف على كفرهم فانهم قتلوا شعيا وزكريا
ويحيى وغيرهم من النبيين بغير الحق عندهم يشير الى فائدة ذكر بغير الحق مع ان قتل الانبياء لا يكون الا بغير الحق والظاهر ان اللام للجنس
والمعنى ادباطل محض وظلم صرف في اعتقادهم ايضا كما في الواقع ونفى الجنس يفيد العموم اذ لم يروا منهم ما يعتقدون به جواز قتلهم
فيكون باطلا عندهم ايضا بالضرورة ويجوز ان يحمل اللام للعهد اشارة الى ما عندهم من الحق الذى يتدينون به ويعتقدونه قال بعض
المتاخرين هذا القيد ليس احترازا اذ لا يقع قتل نبي الا بغير الحق فهو قيد لازم نحو دعوت الله سميعا وجاء تقبيحا للشنعة والذنب
الذى اتوه وما قيل معناه انهم قتلوهم بغير الحق عندهم يرده انهم كانوا يقولون هؤلاء كاذبون وما اتوا به تمويهات وليست من

في الكلام (?)

الله تع ويقتلونهم بهذا الاعتقاد الباطل انول هذا القول يصدر ممن لا يعرف الحق والباطل اذ الحق سواء اطلق على القول والاعتقاد
هو المطابق للواقع واذا اريد باللام الجنس فالمعنى ما ذكرناه في تحقيق كلام المص واذا اريد باللام العهد يراد حق معهود يوجب القتل
كما في قوله عليه السلام لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى معان ثلث كفر بعد الايمان وزنا بعد الاحصان وقتل نفس بغير حق وتكرر في
سورة ال عمران حيث قيل بغير حق ليعم كل حق اي غير ملابسين بشيء من الحق لا في الواقع ولا في زعمهم الفاسد فانهم انما قتلوهم كسلا
للحق واتباعا للهوى من غير ان يقيموا الحجة على كذبهم فيما ادعوه ومن غير ان يروا منهم ما يعتقدون به جواز قتلهم وسيذكر قتلهم
بعض الانبياء وليس فيهم شيء يجوز قتلهم والبطلان ظاهر فما ذكره بعض المتاخرين ليس بحق اصلا قال بعض الملاحدة انكم تقولون
اخبر الله تع بان الكفار قتلوا النبيين وقال في موضع آخر انا لننصر رسلنا وقال انهم لهم المنصورون وان جندنا لهم الغالبون ومن
كان الله ناصره فهو المنصور ابدا فما بالهم قتلوا في ايدي الكفار وهذا تناقض بين واجيب عنه بوجهين احدهما انه لم يثبت في الكتاب
ولا في المتواتر من السنة قتل رسول من الرسل عليهم السلام وانما ثبت قتل الانبياء والله تع اخبر بنصر الرسل دون الانبياء فلا تثبت
المناقضة وانما عصم الرسل عن القتل دون الانبياء لان الرسل هم الذين اوتوا الايات المعجزات الناقضات للعادة لاظهار دين الحق
ودعوة الخلق اليه وكان عصمتهم عن القتل من جملة اياتهم الحسية الدالة على صدق دعواهم الرسالة حيث لا يمكن للعدو والقاصد
قتلهم مع اقامة اسباب القتل من كل وجه وكان ثبوت ولاية القتل للكفرة عليهم مما يومن ميل المستجيبين الى دعوتهم واما
الانبياء فهم الذين لم يكن معهم الايات المعجزة لما ليس لهم ابتداء شرع ولا نسخ وانما كانوا يدعون الخلق الى شريعة رسول
كان في زمانه او قبل زمانه بالايات التي كانت لذلك الرسول فلم يكن لهم حاجة الى الحجج والايات المعصومة ليجعل عصمتهم عن
القتل اية صدقهم في دعويهم النبوة فان ما يدعون اليه ثابت بالحجج القائمة للحال التي كانت للرسل وهو الفرق بين الفصلين
والثاني ان المراد من النصرة المذكورة في قوله تع انا لننصر رسلنا ونحو ذلك من الايات هو النصرة والغلبة من حيث وضوح الادلة
وقيام الحجج دون النصرة بالعصمة عن القتل ومضار الدنيا فان ذلك بطريق المحنة والمحنة قائمة في حق كل احد من المكلفين بل
الانبياء والرسل عليهم السلام هم المقصودون من التكليف والمحنة كرامة لهم وزيادة في منازلهم كمن قتل في سبيل الله من المؤمنين
وليس ذلك بخذلان لهم وايات الرسل غالبة وحججهم قاهرة وحجج الكفار داحضة مغلوبة فلا تناقض كذا في شرح التاويلات وقال
ابن عباس رض والحسن رح لم يقتل قط نبي من الانبياء الا من لم يؤمر بقتال وكل من امر بقتال نصر وغلب وانما حملهم على ذلك اي
على الكفر وقتل الانبياء اتباع الهوى وحب الدنيا فان شعيا انما قتل لان ملكا من بني اسرائيل مات فمرج امر بني اسرائيل وتنافسوا الملك
حتى قتل بعضهم بعضا وظهر فيهم البغي والفساد فنهاهم عن ذلك شعيا وامرهم بطاعة الله تع واحكامه ولم يقبلوا حتى قتلوه ويحيى
انما قتل لانه كان في زمن ملك من ملوك بني اسرائيل وكانت له امرأة فاجرة وكان يحيى ينهاها عن ذلك الفعل ويامرها باحكام التورية فامرت
بسجنه ثم ذبحته لعنها الله تع ولما سمع زكريا ان ابنه قتل انطلق هاربا حتى وصل بستانا عند بيت المقدس فيه الاشجار فارسل الملك
في طلبه غضبا لما حصل لامراته من قتل ابنه فمر زكريا بشجرة فنادته يا نبي الله هلم الي فانفلقت له ووصل فيها زكريا فلما عرفوه فلقوا
الشجرة مع زكريا فلقتين بالمنشار فظهر ان كفرهم وقتلهم الانبياء لم يكن لحق اصلا بل اتباع هوى كما اشار اليه بقوله **ذلك بما عصوا**
وكانوا يعتدون اي وبما كانوا يتجاوزون الحد وذلك يكون في كل خلاف اي فيهم العصيان والتمادي والاعتداء عطف تفسيري فيه كي في
العصيان لم يذكر في الاية ذلك القيد لدلالة قوله ما عصوا عليه الى الكفر بالايات وقتل النبيين اشارة الى ان ذلك الثاني اشارة الى الكفر
بالايات وقتل النبيين والباء في قوله بما عصوا سببية وما مصدرية والمدى الغاية والتمادي البلوغ الى الغاية والاعتداء التجاوز
عن الحد فان صغار الذنوب سبب يؤدي الى ارتكاب كبارها كما ان صغار الطاعات اسباب مؤدية الى تحري كبارها والمعنى ذلك الكفر
والقتل بشؤم ركوبهم المعاصي وتماديهم فيها فهذا الركوب والتمادي سبب لسبب ما اصابهم من ضرب الذلة والمسكنة والبوء بالغضب فلما كان
كل منهما التمادي والاعتداء بمعنى تجاوز الحد جمع بينهما تنبيها على ذلك وفيه قدح على الكشاف حيث قال بسبب عصيانهم واعتدائهم لانهم
انهمكوا فيها وغلوا فان الانهماك والغلو في العصيان عين الاعتداء فتفطن ثم وقيد كرر الاشارة اي اشير بذلك الى ما اشير اليه بذلك الاول من
ضرب الذلة والمسكنة والبوء بالغضب المكرر للدلالة على ان ما لحقهم من ضرب الذلة وغيره انما هو بسبب الكفر والقتل كما مر بيانه فهو بسبب
ارتكابهم المعاصي واعتدائهم حدود الله ولو لم يكرر لفظ ذلك لربما يتوهم ان المسبب اجتماع الامرين وانما لم يرتضه المص لان فيه فوات ارتباط

الهوى ع

فسوا التورية ع

لطيف

لطيف يحصل على التفسير السابق وايضا لو كان المقصود ذلك لدخل الواو في ذلك الثاني للاتيان بالاضراب وقيل الاشارة الى الكفر والقتل
كما في التفسير الاول والباء بمعنى مع وقد كانت على التفسيرين الاولين للسببية فالمعنى ان ذلك الكفر والقتل كائن مع العصيان والاعتداء وقد كان
كما مر في السببية فكيف وقد انضم اليه ذكرنا وانما لم يرتضه ايضا لان فيه فوات ذلك الارتباط وفيه ايضا ايهام كون السبب هو المجموع وانما وحد
جنس الاشارة بالمفرد الى شيئين فصاعدا فان ذلك الثاني اشارة الى شيئين على الوجه المختار وذلك الاول اشارة الى اكثر من شيئين فالقياس
ان يقال ذانك واولئك على تاويل ما ذكر او ما تقدم او نحوه كما سبق فان ما مفرد اللفظ مجموع المعنى للاختصار علة للتجويز مع التاويل
ونظيره في الضمير قال نظيره لان ما نحن فيه اسم الاشارة فمثاله قوله تع عوان بين ذلك كما سيجي في قول رؤبة يصف خيلا او بقرة فيها خطوط
من سواد وبلق اي بياض بمقابلة سواد والا فالبلق سواد وبياض كانه في الجلد توليع البهق اي تلوينه فان ضمير كانه راجع الى المثنى وهو سواد
وبلق بتاويل شيء مع انه اذا كان فيه الوان مختلفة او الى الجمع وهو الخطوط والذي حسن ذلك اي جواز الاشارة بالمفرد الى المتعدد ان تثنية المضمرات
والمبهمات اي اسماء الاشارات والمبهمات والموصولات وجمعها وتانيثها ليست على الحقيقة اي ليست على قانون تثنية اسماء الاجناس وجمعها
فانها صيغ مخصوصة غير مبنية على واحدها بان يثنى بالحاق الالف والنون او الياء والنون ويجمع بالحاق الواو والنون او الياء والنون
على لفظ واحدها حتى يكون تثنية وجمعا على الحقيقة فلما لم يكن تثنية المبهمات وجمعها تثنية وجمعا على الحقيقة جاز ان يراد بمفردها ما يراد
بتثنيتها وجمعها وبمذكرها ما يراد بالمؤنث ولذلك اي لكون تثنيتها وجمعها وتانيثها لا على الحقيقة جاء الذي بمعنى الجمع اي عبر به عن الجماعة
كما مر في تفسير قوله تع كمثل الذي استوقد نارا فاريد بالمفرد ما يراد بالجمع فان قيل لفظ هما مثلا تثنية على الحقيقة وكذا لفظ هذان وهاتين
ولفظ اللذان واللذين فان كل واحد منها تثنية على الحقيقة قلنا ممنوع اذ لو كان كذلك لوجب ان يكون يقال في الاول هوان بالالف والنون
وفي الثاني والثالث هذان وهذيان بقلب الالف همزة وفي الرابع والخامس اللذيان واللذيين بكسر الذال مع بقاء الياء واعلم ان عادة
الله تع اذا ذكر وعدا او وعيدا عقبه بما يضاده ليكون الكلام تاما فههنا لما ذكر حكم الكفرة من اهل الكتاب وما حل بهم من العقوبة اخبر
بما للمؤمنين من الاجر العظيم ليدل على انه تع يجازي المحسن باحسانه والمسيء باساءته كما قال ليجزي الذين اساؤوا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا
بالحسنى فقال **ان الذين امنوا** اختلف المفسرون في المراد منه وسبب هذا الاختلاف قوله تع في آخر الاية من آمن بالله واليوم الآخر فانه يقتضي
ان يكون المراد من الايمان في قوله الذين آمنوا غير ما هو المراد منه في قوله من آمن بالله فلدفع هذا الاشكال ذكروا وجوها احدها قول ابن عباس رض
المراد بالذين امنوا هم الذين امنوا قبل مبعث محمد بعيسى عليه السلام فكانه قال تع ان الذين امنوا قبل مبعث محمد بعيسى والذين كانوا على الاديان
الباطلة كل من آمن منهم بعد مبعث محمد عليه السلام بالله وباليوم الآخر وبمحمد عليه السلام فلهم اجرهم عند ربهم وثانيها قول سفيان الثوري واختاره
الزمخشري وهو ان المراد بالذين آمنوا المنافقون الذين يؤمنون باللسان دون القلب ويؤيده انه تع ذكر في اول هذه السورة طريقة المنافقين
ثم طريقة اليهود فكذلك ههنا ذكر المنافقين ثم ذكر اليهود والنصارى والصابئين فكانه تع قال هؤلاء المبطلون كل من آمن منهم بالايمان الحقيقي
فلهم اجرهم وثالثها قول المتكلمين ان المراد بالذين امنوا هم الذين امنوا بمحمد عليه السلام في الحقيقة وهو عائد الى الماضي ثم قوله من آمن بالله يقتضي
المستقبل فكانه تع قال الذين آمنوا في الماضي وثبتوا على ذلك في المستقبل واستمروا عليه فلهم اجرهم والمص لم يتعرض بغير الوجه
الثاني وضعفه حيث نقله بقيل واختار ان يكون المراد بالذين آمنوا الذين يقرون بالسنتهم بحقيقة دين محمد عليه السلام سواء صدقوا
بقلوبهم او لم يصدقوا وسواء كان ذلك الاقرار منهم على وجه التبري والانحراف من اليهودية والنصرانية او الشرك ونحوها او لم يكن
على ذلك الوجه بل نشاؤا على ذلك الاقرار من اول ما عقلوا وكلفوا فيكون اطلاق لفظ المؤمن عليهم من قبيل ذكر المقيد وارادة المطلق
وحمل اليهود والنصارى والصابئين على من تدين بدينهم سواء كان ذلك التدين قبل ان ينسخ ذلك الدين او بعده وحمل الايمان
في قوله من آمن بالله على التصديق القلبي حيث قال بالسنتهم يريد به المتدينين بدين محمد صلوات الله عليه وسلامه المخلصين منهم والمنافقين
وقيل قائله سفيان الثوري وصاحب الكشاف المنافقين لانخراطهم في سلك الكفرة قال وسياتي بيان قوة الاول وضعف الثاني
والذين هادوا تهودوا يقال هاد وتهود اذا دخل في اليهودية ويهود اما عربي من هاد اذا تاب سموا بذلك لما تابوا من عبادة
العجل فعلى هذا الف هاد منقلبة عن واو واصله يهود بمعنى تاب يتوب وقيل ان الفه منقلبة عن ياء والاصل هاد يهيد اي تحرك
وسمي اليهود يهودا لانهم يتهودون اي يتحركون عند قراءة التورية ويقولون ان السموات والارض تحركت حين اتى الله
موسى التورية واما معرب يهوذا وكانهم سموا باسم اكبر اولاد يعقوب عليه السلام وكانهم عربوها بالدال المهملة فلما عربتها العرب

المحشي ع

ايضا

وغيرهما بالدال المهملة حذفوا الالف **والنصارى** جمع نصران وفي الصحاح جمع نصرانة كالندامى جمع ندمان وندمانة ونصران صفة مشبهة
مثل عطشان الا انه غير مستعمل والمستعمل نصراني بزيادة الياء التي للمبالغة قال والياء في نصراني للمبالغة كما في احمري وذلك
للدلالة على انه منسوب الى ذلك عريق فيه لا مجرد انه موصوف بالطريقة سموا بذلك لانهم نصروا المسيح عليه السلام او لانهم كانوا معه
في قرية كان المسيح منها ذكره الراغب فالياء في نصراني للنسبة يقال لها نصران او ناصرة فسموا باسمها اي بكل واحد منهم باسم
تلك القرية على تقدير ان يكون اسمها نصران ثم جمعته العرب على نصارى كسكران على سكارى او من اسمها اي بكل ماخوذ من اسمها حيث جعلوا
منسوبين اليها على تقدير ان يكون اسمها ناصرة ثم جمع كمهري ومهارى **والصابئين** قوم بين النصارى والمجوس وقيل اصل دينهم دين
نوح عليه السلام وقيل هم عبدة الملائكة وقيل عبدة الكواكب وهو اي الصابئ ان كان عربيا فمن صبأ اذا خرج يقال صبأ ناب البعير يصبأ صبأ
وصبوءا اذا طلع وصبأ الرجل صبوءا خرج من دين الى دين وقرأ الجمهور والصابئين بالهمزة كالخاطئين وقرأ نافع وحده بالياء اي
بياء ساكنة بعد الباء بغير همزة بينهما اما لانه خفف الهمزة اي اما انه يجعل مهموزا ويبدل همزة صابئ ياء او واوا ثم يعل كاعلال
قاض ثم يجمع كما يجمع القاضي او لانه من صبا اذا مال اي اما انه يجعل مهموزا بل ناقصا من صبا يصبو بمعنى مال يميل لانهم مالوا من سائر
الاديان الى دينهم او من الحق الى الباطل فاعل الصابي كاعلال الغازي **من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا** من كان منهم قدر لفظ
منهم ترجيحا للاحتمال ان يكون من آمن مبتداء وفلهم اجرهم خبره والجملة كلها خبر ان الذين امنوا والعائد الى الذين وما عطف عليه محذوف
والتقدير من آمن منهم اي من الطوائف الاربع المذكورة في دينه في محل النصب حال من الضمير المستتر في قوله مصدقا قال المحشي
اي الدين الذي ينتسب اليه مخلصا كان فيه اولا فيتناول المنافق والمخلص من المسلمين وغيرهم قبل ان نسخ ذلك الدين كله كالاديان
الماضية او بعضه كدين محمد عليه السلام والمعنى قبل ان نسخ اي قبل النسخ مصدقا بقلبه خبر كان وهو معنى آمن بالمبدأ والمعاد وهو معنى بالله
واليوم الآخر عاملا بمقتضى شرعه وهو معنى عمل صالحا قال المحشي والمراد على الثاني ظاهر واما على الاول فتوضيحه ان المؤمن المخلص اذا
مات في زمن الرسول عليه السلام ونسخ بعده بعض الاحكام لم يضره بل هو داخل في هذا الحكم وكذا المنافق اذا ترك النفاق وآمن بالله و
اليوم الآخر وعمل صالحا ومات ثم نسخ بعض الاحكام فهو داخل ايضا في هذا الحكم وكذا اليهود والنصارى الذين لم يبدلوا ولم يغيروا
وماتوا قبل نسخ دينهم وكذا الصابئون على سبب النزول حيث قال الراغب ان سلمان لما ذكر حسن احوال رهبانه صحبهم قال النبي عليه السلام
ماتوا وهم في النار فانزل الله تعالى هذه الآية ثم قال عليه الصلوة والسلام من مات على دين عيسى قبل ان يسمع بي ولم يؤمن بي فقد هلك
بخلاف ما اختاره صاحب الكشاف ونقله المص بقوله وقيل من آمن من هؤلاء الكفرة ايمانا خالصا ودخل الاسلام دخولا صادقا فانه
غير مطابق لسبب النزول فظهر قوة تعميم الدين وضعف تخصيصه بالمنافقين **اقول** خص صاحب الكشاف الذين آمنوا بالمنافقين لئلا
يبقى قوله تعالى من آمن بالله بلا فايدة وذكر المحشي وجه تعميم المص بما ذكر آنفا من انه الموافق لسبب النزول فهذا الوجه يقتضي تعميم الآية
بحيث يتناول الامم السابقة المخلصين والمنافقين ولا يقتضي تنافي ولما على المخلصين والمنافقين من امة محمد عليه السلام فتامل قال
بعض المتاخرين وما قيل في تفسيره من كان منهم في دينه قبل ان ينسخ لا يناسب المقام علله بقوله والصابئون لم يثبت لهم دين
سماوي ولذلك اختلف في حل نكاحهن **اقول** هذا مدفوع بما نقلنا من المحشي آنفا حيث قال وكذا الصابئون الى قوله من الاديان
الثابتة من الله تعالى وان اردت الكلام المشبع فاستمع كلام بعض من تصدى لتحشية الكتاب حيث قال انهم قوم كانوا على دين نوح
وكان دينا حقا قبل النسخ وفي التيسير قال السدي هم طائفة من اهل الكتاب وبه اخذ ابو حنيفة رح حيث قال هم كاهل الكتاب
في حل ذبائحهم ونكاح نسائهم لانهم يقرؤن الزبور ويعظمون الكواكب تعظيم القبلة حيث يتوجهون اليها في صلوتهم كما يتوجه
المسلمون الى الكعبة ويقولون ان الله تعالى امر بتعظيم هذه الكواكب واتخاذها قبلة الصلوة والدعاء ومن قال انهم يعبدون الملائكة
او الكواكب ويقولون انها الهة مدبرة لهذا العالم فهم مشركون كعبدة الاصنام وبه اخذ ابو يوسف ومحمد حيث قالا لا تؤكل ذبائحهم ولا ينكح نساؤهم
ولا يلزم من صحة كلام المص على ذلك القول فساد ه اصلا لان كلامه مبني على قول من يقول ان لهم دينا حقا قبل ان نسخ ذلك ثابت في بعض الروايات
ولا يلزم في مثله اتفاق الروايات واما على قول من يقول انهم من قبيل المجوس وعبدة الاصنام ومشركي العرب فلا دين لهم ولا اجر لهم
ممن باؤا بغضب من الله **فلهم اجرهم عند ربهم** الذي وعد لهم على ايمانهم وعملهم لم يقل فلهم اجرهم الذي يستوجبونه بايمانهم وعملهم كما في
الكشاف لانه على اصل المعتزلة الفاسدة والاجر مصدر اجر يأجر من باب الاول والثاني وقد يعبر عن الشيء المجازى والآية

الكريمة يحتمل المعنيين **ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون** التنكير في قوله خوف للتقليل وفي النظم دلالة على ان الحزن ثابت لغيرهم فالمعنى
لا خوف عليهم حين يخاف الكفار من العقاب وهم غير محزونين حين يتحسر ويحزن المقصرون على تضييع العمر وتفويت الثواب هذا مبني على
ما سبق من قوله ان الخوف على المتوقع والحزن على الواقع ولما وعدهم الله تعالى بالاجر في الآخرة يتبين ان ذلك الاجر لا يعارضه شيء من الحزن وذلك
يستلزم ان يكون نعيمهم دائما وان يعتقدوا به لانهم لو جوزوا انقطاعه لاعتراهم خوف عظيم ومن مبتدأ خبره فلهم اجرهم والشرط بانه جعلها
موصولة اذ الشرطية خبرها الشرط مع الجزاء وحده كذا قال المحشي اخذه من كلام التفتازاني قيل عليه الظاهر ان المسئلة خلافية فان ابا محمد
المكي جوز ان يكون خبر من الشرطية هو الجزاء وحده حيث قال من آمن رفع بالابتداء وهي للشرط وقوله فلهم جواب الشرط وهو خبر المبتدأ
اقول العبرة بمذهب الجمهور وهو ما ذكره التفتازاني والقائل بكون خبر من الشرطية هو الجزاء وحده هو ابو محمد المكي وحده وقال ابو
البقاء من مبتدأ شرطية في موضع المبتدأ والخبر آمن والجواب فلهم اجرهم والجملة خبر ان في قوله ان الذين آمنوا والعائد الى الذين محذوف
تقديره من آمن منهم او بدل من اسم ان وما عطف عليه فيكون فلهم خبر ان والفاء لتضمن المسند اليه معنى الشرط كما ان
بدل البعض من المتدينين بأي دين كان فظاهر اذ لا شك ان من آمن حقيقة من هؤلاء المتدينين كان بعضهم بعضا منهم لما مر من
انه يدخل فيهم المخلصون والمنافقون واما انه بدل البعض من الذين هادوا وامثالهم فلما ذكره النحرير التفتازاني من انه بدل البعض لان
من آمن حقيقة من هؤلاء الكفرة بعض منهم ثم قال فان قيل كيف يكون المؤمنون بعضا من المنافقين والكافرين المجاهرين قلنا ان
هذه الذوات بعض من تلك الذوات ولا يلزم ان يصدق عليهم بعد ما احدثوا الايمان انهم منافقون او كفار مجاهرون وخبر ان اي خبر ان
فانه على التقدير بين مسند اليه اما على الثاني فظاهر واما على الاول فلانه وان كان تابعا الاسم ان في الاعراب الا انه مقصود بالنسبة فيكون هو
المسند اليه في الحقيقة ثم انه متضمن لمعنى الشرط سواء جعل شرطية او موصولة وهو ظاهر الا انه على تقدير كونه بدلا لا يجوز كونه شرطية لان
ما فيه معنى الشرط لا يعمل فيه ما قبله وانما قلنا ان المراد بالمسند اليه لفظ من لا ما يتناوله لفظ الذين الواقع اسم ان مع انه صرحوا بان اسم
الموصول في نحو الذي يأتيني فله درهم متضمن لمعنى الشرط لانهم صرحوا بذلك فيما اذا كان اتصاف ذات المسند اليه بمضمون الصلة سببا
لثبوت معنى الخبر له وفيما نحن فيه ليس اتصاف المسند اليه بالايمان بمعنى الاقرار بالشهادتين سواء كان ذلك الاقرار مع مواطاة القلب ام لا سببا
لاستحقاق الاجر بل السبب له انما هو الاقرار الواقع عن اخلاص وكذا اليهودية والنصرانية والصابئية لا يكون شيء منها سببا له وهو ظاهر
فلم يكن اسم ان وما عطف عليه متضمنا لمعنى الشرط وان كان اسما موصولا صلته فعل لانعدام السببية قال المحشي قال النحرير كان ينبغي ان
يبين وجه ذكر هذه الآية وما قبلها من ضرب الذلة في اثناء تعديد النعم استطرادا ثم قال المحشي اقول لعل الوجه في ذكر ضرب الذلة انهم لما
تركوا اطعمة الاشراف والاعزة وقنعوا بالاطعمة الاراذل واهل الذلة اختاروا لانفسهم الذلة والمسكنة فلزمتهم لزوم
الطين او القبة واستحقوا من الله تعالى الغضب والعقوبة فلا جرم عطف هذه القصة على تلك القصة والوجه في ذكر ان الذين آمنوا
الآية انه تعالى لما حكم على الاسلاف بانهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق كان مظنة ان يتوهم انهم كلهم كانوا على الكفر
فبين تعالى ان هذا الحكم مختص بمن لم يؤمن بالله واليوم الآخر ولم يعمل بمقتضى شرعه واما من آمن بالله واليوم الآخر وعمل بمقتضى شرعه فليس
في هذا الحكم **اقول** ما ذكره النحرير التفتازاني من السؤال وما ذكره المحشي من الجواب غفول عن وجه النظم وقد ذكرناه قبيل قوله تعالى وان قلتم
يا موسى الآية ان قوله تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي الى ذلك الموضع تذكير للنعم وتعداد لها عليهم ثم شرع في تذكير قبائح ما صنعوا في
مقابلة تلك النعم المفصلة وقد ذكرنا قبيل قوله تعالى ان الذين آمنوا الآية ان عادة الله تعالى اذا ذكر وعدا او وعيدا عقبه بايضاده ليكون الكلام
تاما فههنا ذكر حكم الكفرة من اهل الكتاب وما حل بهم من العقوبة اخبر بما للمؤمنين من الاجر العظيم ليدل على انه تعالى يجازي المحسن باحسانه
والمسيء باساءته كما قال ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى فتذكر وقد منع سيبويه دخولها في خبر ان من حيث انها
لا تدخل الشرطية اي منع سيبويه على الاشهر دخول الفاء في خبر ان لان ان لا تدخل الجملة الشرطية فلا يجوز دخولها ما يشبه الشرط وهو المبتدأ
الذي صلته او صفته فعل او ظرف ورد بقوله تعالى ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا فلهم عذاب جهنم وبعد ما ثبت الوقوع
لا حاجة الى دليل الجواز **واذ اخذنا ميثاقكم** وهو العهد المؤكد باليمين متعلق بفعل تعالى ميثاقكم والعمل بالتورية عطف على اتباع موسى
اقول خص صاحب الكشاف بالعمل بما في التورية وهو المناسب لقوله تعالى خذوا ما آتيناكم بقوة فان المراد مما آتينا هو التورية تامل
ورفعنا فوقكم ظرف رفعنا لان رفع الطور مطلقا لا يستلزم قبولهم **الطور** قيل انه اسم لكل جبل ينبت شيئا دون ما لم ينبت وقيل

انه اسم جبل بعسكر اختلف فيه انه طور موسى او جبل آخر من جبال فلسطين حتى عظيم الميثاق متعلق بقوله تع ورفعنا والواو
للحال لا للعطف لان اخذ الميثاق كان بعد رفع الطور روى ان موسى عم لما جاءهم بالتورية فرأوا ما فيها من التكاليف الشاقة كبرت
اى ثقلت عليهم وابوا قبولها فامر جبرئيل فقلع الطور فظلله فوقهم حتى قبلوا فان قيل كيف صح اخذ ميثاقهم باظلال الجبل عليهم وهو يجرى
مجرى الالجاء الى الايمان ومبنى التكلف بالايمان على الاختيار دون الالجاء اقلنا قد اشار التحرير التفتازانى الى جوابه بقوله فكانه فصل لهم بعد
هذا القسر والالجاء قبول واذعان اختيارى اوكان يكفى فى الامم السالفة مثل هذا الايمان ومقبولهم بعد البلوغ بهذه المرتبة يعتريهم
حملة قبالهم خذوا على ارادة القول حال كونكم قائلين خذوا ما آتيناكم مفعول خذوا بجد وعزيمة وعايد الموصول محذوف اى ما آتيناكموه من الكتاب
اى التورية بقوة حال من فاعل خذوا بجد وعزيمة معناه مجدين عازمين اى غير متكاسلين ومتغافلين او حال من العايد المحذوف اى خذوا
الذى آتيناكموه فى حال كونه ملابسا بقوة واذكروا ما فيه ادرسوه اى اقرأوه ولا تنسوه مبنى على انه يراد بالذكر الذكر اللسانى او تفكروا
فيه مبنى على انه يراد به الذكر القلبى فانه اى التفكر ذكر بالقلب قال المحشى المتبادر من ظاهر عبارة الكشاف ان للذكر معنى يشترك فيه ذكر
اللسان وذكر القلب وفى بعض النسخ وتفكروا بالواو فيطابق الكشاف اقول لم يقل احد ان للذكر معنى يشترك فيه ذكر اللسان والقلب
بل الثابت فى كتب اللغات انه يطلق على ذكر اللسانى وعلى ذكر القلبى وقد يفرق بينهما بان الاول بكسر الذال والثانى بضمها فلا وجه لما ذكره
المحشى الظاهر ان صاحب الكشاف اشار بالعطف بالواو الى انه يجوز ارادة كل واحد من المعنيين وصرح به صاحب التيسير حيث قال ويجوز ارادة
المعنيين الذكر سبب للعمل لعلكم تتقون ولما كان الترجى ممتنعا ممن هو علام الغيوب فسره بقوله لكى تتقوا المعاصى اى لعل بمعنى
كى وبقوله او رجاء منكم ان تكونوا متقين فان الرجاء لما كان من العباد جاز هنا ارادة حقيقة لعل ويجوز عند المعتزلة ان يتعلق بالقول
المحذوف اى قلنا خذوا واذكروا ارادة ان تتقوا ويجوز تخلف مراده تع عن ارادته عند المعتزلة ولا يجوز عندنا فلا يجوز ان يكون لعل مجازا
عن الارادة ثم توليتم فى كلمة ثم اشارة الى ان الاعراض كان امرا بعيدا من بعد ذلك اشارة الى اعطائهم الميثاق وكونه تع آخذا منكم ذلك
واصل التولى هو الادبار عن الشىء بالجسم ثم استعمل فى الاعراض عن الافعال والاعتقادات اتساعا ومجازا ولذا فسره بقوله ثم اعرضتم
عن الوفاء بالميثاق بعد اخذه فانهم حرفوا التورية وتركوا العمل بها وقتلوا الانبياء وكفروا بهم وعصوا امرهم ولم يزالوا فى التيه مع
مشاهدتهم الاعاجيب ليلا ونهارا يخالفون موسى عم ويعترضون عليه ويلقونه بكل اذى ويجاهرون بالمعاصى فى عسكرهم حتى خسف ببعضهم
واحرق بالنار بعضهم وعوقبوا بالطاعون وفعل بتاخرهم بالاخفاء به حتى عوقبوا بتخريب بيت المقدس وكفروا بالمسيح عم
وهموا بقتله فلولا فضل الله عليكم ورحمته اى لطفه بكم ورأفته بتوفيقكم للتوبة برفع الطور فوقكم هذا ان كان الخطاب للآباء او
بمحمد صلوات الله عليه يدعوكم الى الحق ويهديكم اليه ان كان الخطاب للابناء لكنتم من الخاسرين المغبونين بالانهماك فى المعاصى ناظر الى الاول
او بالخبط والضلال فى فترة من الرسل ناظر الى الثانى ولو فى الاصل لامتناع الشىء لامتناع غيره فيه اشارة الى ان لولا ليس لفظا مفردا بل مركب
من لو ولا ولذا قال فاذا دخلت اى لو على لا افادت اثباتا وهو امتناع الشىء لثبوت غيره فههنا افاد امتناع خسرانهم لثبوت فضل الله ورحمته
عليهم والاسم الواقع بعده وهو فضل فيما نحن فيه عند سيبويه مبتدأ خبره واجب الحذف لا يجوز اظهاره فالتقدير فيما نحن فيه فلولا فضل
الله عليكم تداركم لولاه الكلام عليه تعليل لصحة الحذف وسد الجواب هو لكنتم فيما نحن فيه مسده تعليل لوجوبه وعند الكوفيين فاعل
فعل محذوف تقديره فيما نحن فيه لولا وجد فضل الله ان كان الخبر كونا مطلقا فالحذف واجب كما فى هذه الآية ونحوها وان كان كونا مقيدا
فلا يخلو اما ان يدل عليه دليل او لا فان لم يدل عليه دليل وجب ذكره نحو قوله عم لولا قومك حديثو عهد بالجاهلية وان دل دليل جاز الذكر والحذف
ولقد علمتم العلم ههنا بمعنى المعرفة فيتعدى الى واحد فقط وقد يفرق بان المعرفة سبقها الجهل ولهذا لا تستند الى الله تع الذين اعتدوا جاوزوا
ما حد لهم منكم فى محل النصب حال من ضمير اعتدوا اى كائنين منكم ومن للتبعيض فى السبت متعلق باعتدوا اللام موطئة للقسم
اعلم ان اللام الموطئة عند النحاة وهى اللام الداخلة على حرف الشرط بعد تقدم الشرط لفظا او تقديرا لتؤذن بان ما يأتى بعد ذلك الشرط هو
جواب القسم لا انه جواب الشرط وان جزاء الشرط مضمر لدلالة جواب القسم عليه وسميت هذه اللام موطئة للقسم لانها تسهل على السامع
تفهم جواب القسم عند اجتماع الشرط والقسم نحو والله لئن اكرمتنى لاكرمنك فاللام الداخلة على حرف الشرط هى اللام الموطئة والتى
بعد الشرط هى لام جواب القسم واللام فى الآية ليست بداخلة على حرف الشرط فلا تكون موطئة على اصطلاح النحاة بل هى جواب قسم محذوف
تقديره والله لقد علمتم والسبت مصدر سبتت اليهود اذا عظمت يوم السبت حمل السبت فى الآية على المصدر لان المنهى عنه هو الاعتداء

في

فى شىء آخر فيه فالمعنى اعتدوا فى تعظيم ذلك اليوم ولو كان السبت اسم يوم مخصوص لم يعلم انهم فى اى شىء جاوزوا الحد الذى حد لهم فان قيل
كيف يجوز كون السبت مصدر سبتت اذا عظمت يوم السبت وهذا اللفظ كان موجودا فى لسان العرب قبل فعل اليهود ذلك قلنا
هذا انما يرد ان لو كان المقصود تعريف لفظ السبت الواقع فى لسان العرب وليس كذلك بل المقصود تفسير لفظ السبت الواقع فى الآية المذكورة
بانه بمعنى التعظيم بقطع الاعمال فى ذلك اليوم وتجريده للعبادة فانه روى ان موسى عم اراد ان يجعل يوما من ايام الاسبوع خالصا لطاعة
الله تع فاحب ان يكون ذلك اليوم يوم الجمعة فخالفه اليهود وقالوا نجعل ذلك اليوم يوم السبت لانه ليس يوم العمل فان الله تع ابتدا خلق
العالم فى يوم الاحد واتمه يوم الجمعة فلما اختاروه لترك ساير الاعمال نهوا فيه عن الاصطياد ايضا وصار اختيارهم وبالا عليهم حيث اعتدى
فيه ناس منهم بارتكاب ما حرم عليهم من الاصطياد فمسخهم الله تع والسبت التفصيل واصله القطع ويقال للنوم سباتا لانه يقطع الحركات
الاختيارية وسمى يوم السبت به لانه تع قطع فيه ان يخلق شيئا امروا ان يجردوه للعبادة لاختيارهم فاعتدى فيه ناس منهم فيه اشارة
الى ان من فى الآية للتبعيض فى زمن داود عم واشتغلوا بالصيد وذكره بيان اشتغالهم بالصيد انهم كانوا يسكنون قرية على الساحل يقال لها
ايلة مدينة بالشام واذا كان يوم السبت لم يبق حوت فى البحر الا حضر هناك واخرج خرطومه وراسه واذا مضى تفرقت فحفروا حياضا
وشرعوا اليها الجداول قيل الاحسن اشرعوا بمعنى شرع الباب الى الطريق واشرعته وشرع المنزل اذا كان بابه على طريق نافذ وكانت الحيتان تدخل
فيصطادونها يوم الاحد فذلك الحبس فى الحياض هو اعتداؤهم فقلنا لهم للذين اعتدوا وقال قبله منكم وهو خطاب لاهل عصر النبى عليه السلام
كونوا قردة جمع قرد كالديكة جمع ديك خبر كونوا خاسئين اى ذليلين مبعدين مطرودين كالكلب اذا دنا من الناس قيل له اخسأ فخسأ
خسأ اذا ذل فهو لازم مطاوع خسأته على الاول يجوز ان يكون خبرا بعد خبر ويجوز ان يكون حالا من فاعل كونوا او من المستكن فى الاول لانه فى معنى
المشتق اى كونوا ممسوخين فى هذه الحال فاختار صاحب الكشاف كونهما خبرين بمعنى خبر واحد كما فى قولك هذا حلو حامض اى مز حيث قال
اى كونوا جامعين بين القردة والخسوء وتبعه المصنف لان الجامعين بين صورة القردة والخسوء لان هذا المعنى مستفاد من كون خاسئين خبرا
بعد خبر اقول وليس كذلك اذ لا حاجة الى ذكر صورة القردة كما لا يخفى فالوجه ما ذكرناه قال المحشى آخذا من كلام التفتازانى ولو كان صفة
قردة لقيل خاسئة قال البعض المتأخرين خبر آخر لكونوا او صفة لقردة باعتبار انهم من العقلاء اقول ما ذكره المحشى هو الظاهر وما ذكره بعض
المتأخرين ارتكاب تأويل فهو والخسوء الصغار بالفتح الذل والطرد اى الابعاد وقال مجاهد فى تفسير الآية ما مسخت صورهم ولكن قلوبهم
وفى تفسير الكواشى هذا خلاف الاجماع فمثلوا بالقردة كما شبهوا بالحمار فى قوله كمثل الحمار يحمل اسفارا اقول لا تمثيل فيما نحن فيه بل الامر تسخير وقوله
كونوا ليس بامر اى تكلف اذ لا قدرة لهم عليه بل هو امر تسخير للمراد لنفاذ ارادته كما قال وانما المراد سرعة التكوين وانهم صاروا كذلك كما اراد بهم
ويجىء التفصيل فى اواخر سورة يس فى قوله تع انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وقرئ قردة بفتح القاف وكسر الراء وهو مرادف
للاول وخاسين بغير همز اى قرئ بحذف الهمزة تخويف لله تع بهذه الآية اهل عصر النبى عم من اليهود فى ترك الايمان به عليه السلام كما قال
تع فجعلناها اى المسخة او العقوبة فانهما فى حكم المذكور لان قوله تع فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين فى معنى مسخناهم وعاقبناهم بتحويل صورهم
نكالا عبرة تنكل المعتبر بها اى تمنعه بين ان النكال هو العقوبة الرادعة بشرط الاعتبار فان اصله المنع ومنه النكل للقيد وحديدة اللجام
لما بين يديها وما خلفها والمعنى انا جعلنا ما جرى على هؤلاء عقوبة رادعة لما قبلها وما بعدها من الامم بيان لما بين يديها وما خلفها
المفسرين بما قبلها وما بعدها على الاستعارة بين يديها وما خلفها اى القدام والخلف للزمان واراد اهله من العقلاء اقامة ما موقع من
تحقيرا انهم فى العظمة والكبرياء فكانهم غير عقلاء بالنسبة الى المتكلم العلى شانه فالمراد بمن قبل تلك المسخة هم الذين مضوا قبل عصر هؤلاء
الممسوخين اذ ذكرت حالهم فى زبر الاولين ان كان فى كتبهم ان تلك المسخة ستقع فيمن لم يحرم ما حرم الله تع فاعتبروا وامتنعوا عما يؤدى
اليها واشتهرت قصتهم فى الآخرين فالمراد بمن بعد تلك المسخة هم الذين اتوا من بعدهم فان قيل كيف يجوز ان يراد بما بين يديها الامم
السابقة على المسخة والفاء فى قوله تع فجعلناها نكالا لما بين يديها تدل على تأخر الجعل على المسخة والقول بكونوا قردة قلنا اللازم تأخر
جعلها نكالا وعبرة لمجموع الفريقين من حيث هو هو وهو لا ينافى ان يتقدم كونها عبرة لاحد الفريقين على القول والمسخ واعترض بان اهل
عصر الممسوخين ان لم يدخلوا فى احد الفريقين لم تكن المسخة عبرة لهم وهم احق بها لمشاهدتهم اياها ودخولهم فى احد الفريقين دون الآخر تحكم
ودخولهم فيهما تكرار واجيب بانا نختار عدم دخولهم فى واحد من الفريقين الا انهم لحضورهم فى ذلك العصر ومشاهدتهم اياها لم يحتج الى بيان
كونها عبرة لهم لانها لما كانت عبرة لمن قبلهم ولمن بعدهم فلان تكون عبرة لهم وهم يشاهدونها اولى وباختيار دخولهم فى كل واحد من الفريقين

ومنع لزوم التكرار المستلزم للخلو عن الفائدة بنآء على ان دخولهم فيهما انما هو باعتبارين فانهم من الفريق السابق على المسخ نظرا الى اعتبارهم
بها من حيث ذكرها فى كتب الاولين ومن الفريق المتاخرين عنها نظرا الى اعتبارهم بها بعد وقوعها او للمعاصرين ومن بعدهم من الامم اما الثانى
فظاهر واما الاول فلان اللفظ ينبئ عن القرب وكون الجهة مدانية لجهة من اضيف اليه اليدى فكانه قيل فى الموضعين بمعنى من ايضا وكل واحد من
ظرفى المكان مستعار للزمان ايضا الا ان ظرف الاول بمعنى زمان المسخ لا بمعنى الزمان المتقدم على زمانها او لما خلفها من القرى وما تباعد
عنها فضمير فجعلناها للقرية او لاهل تلك القرية وما حواليها بفتح اللام فالضماير الثلث للقرية الا ان المراد بما بين يدى القرية اهل تلك القرية لا
فيها من القرى فان جهة اهلها مدانية لجهة ما اضيف اليه اليدى وهو القرية فى هذا الوجه فصح ان يقال لاهل القرية انهم بين يدى القرية والمراد
بما خلفها وما حواليها من القرى بتاويل اهلها او لاجل ما تقدم عليها من ذنوبهم وما تاخر منها فضمير جعلناها للمسخة فاللام للتعليل وما على اصلها
والنكال بمعنى العقوبة لا العبرة بخلاف الوجوه السابقة فان اللام فيها للصلة وما بمعنى من اذ لم يجعل الضماير للنكال والقرية انما
يجعل عبرة لغيره فالمعنى على هذا الوجه جعلنا المسخة عقوبة لاجل ذنوبهم المتقدمة على المسخ والمتاخرة عنها والمراد بالمتاخرة سيئاتهم
التى بقيت آثارها بعد هلاكهم والا فلا ذنب منهم بعد المسخة والحاصل ان المراد ما يكون بعد المسخة بحسب الثبات والبقاء لا الحدوث
والحدوث بعدها واختار المص هذا الوجه لان جعل اللام للتعليل لا يلايم قوله تع وموعظة للمتقين لان اللام فيه صلة وموعظة للمتقين
عطف على قوله تع نكالا وهو مصدر ميمى بمعنى العظة والوعظ وهو ردع وتخويف بالعبارة والاحالة على الاعتبار للمتقين متعلق
بموعظة من قومهم او لكل متق سمعها فاللام على التقديرين للاستغراق العرفى ولما كانت السياسات ضربين قهرية وهى للعامة وذلك
بالنكال ووعظية وهى للخاصة وذلك بالمقال ذكر الله تع انه جمع فى تلك المسخة امرين وتخصيص المتقين لكونهم منتفعين بها على انه قد عرف
فيما تقدم من انه تع شرع فى تذكير قبايح ما صنعوا ومن جملة قبايحهم استهزآءهم بالامر والاستقصاء فى السؤال وترك المسارعة الى الامتثال
وقتل النفس المحرمة ثم نسبة قتلها الى من هو برئ منه فقال الله تع **واذ قال موسى لقومه ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة** التاء فى بقرة
ليست للتانيث وانما هى للدلالة على انها واحدة من جنس البقر كالبطة والحمامة والدجاجة وتميز الذكر والانثى بالصفة يقال بقرة
ذكر وبقرة انثى وقيل البقرة اسم للانثى خاصة من هذا الجنس ويقال للذكر منه ثور كناقة وجمل قال الامام ابو منصور دلت الآية على ان
البقرة ذكر لان اثارة الارض وسقى الحرث من عمل الثيران اول هذه القصة قوله تع واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها وانما فكت اى
القصة عنه عن اولها وقدمت عليه قال المحشى قال صاحب الكشاف فان قلت فما للقصة لم تقص على ترتيبها وكان حقها ان
يتقدم ذكر القتيل والضرب ببعض البقرة على الامر بذبحها وان يقال واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها فقلنا اذبحوا بقرة واضربوه
ببعضها وعدل عنه المص فيرد عليه المؤاخذة المشهورة وهى انه ليس حق القصة على تقدير ان تقص على ترتيبها ان يتقدم ذكر الضرب
ببعض البقرة على الامر بذبحها بل بالعكس واجاب الفاضل التفتازانى بان ليس المعنى تقديم ذكر القتيل وذكر الضرب ولا اللفظ موجب
لذلك الا يرى ان جاءنى غلام زيد وعمرو لا يوجب مجئ غلام لهذا وغلام لذلك بل المعنى تقديم ما فى الآية من ذكر مجموع الامرين على الوجه الذى
هو حق الترتيب وهو ان يذكر القتيل ثم الامر بالذبح والضرب على ما اشار اليه بقوله وان يقال ويرد عليه ان قياس ذكر القتيل والضرب
على غلام زيد وعمرو غير صحيح لانك اذا قلت جاءنى غلام زيد وعمرو فانه وان لم يجب ان يكون لكل واحد منهما غلام بل يجوز ان يكون
واحد لهما مولاه الا انه لكن يجب ان يكون لهذا الغلام الجائى نسبة الى كل واحد من زيد وعمرو بخلاف وجوب تقديم ذكر القتيل والضرب فانه
كما انه ليس لكل واحد ذكر على حدة يجب تقديمه على الامر بالذبح كذا ليس ذكر واحد يتعلق بهما يكون واجب التقديم على الامر بالذبح بل الذى
يجب تقديمه على الامر بالذبح هو ذكر القتيل فقط لا ذكر القتيل والضرب ببعض البقرة فلا يكون هذا مثل جاءنى غلام زيد وعمرو ثم قال المحشى
اقول يمكن توجيه عبارة الكشاف بان فيها ايجاز الحذف من قبيل الاكتفاء وان الواو فى قوله وان يقال بمعنى او والتقدير وكان حقها
ان يتقدم ذكر القتيل والضرب ببعض البقرة على الامر بذبحها ويقال واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها فقلنا اضربوه ببعض بقرة
امرتكم بذبحها او ان يقال الخ اقول ايجاز الحذف من قبيل الاكتفاء انما يسوغ فى الموضع الذى يكون التقدير فيه ظاهرا يفهمه العاقل بسهولة
وما ارتكبه المحشى من التقدير توجيه بعيد فلا وجه لعده من باب ايجاز الحذف من قبيل الاكتفاء فتامل الاستقلال بنوع آخر من مساويهم
يعنى ان قتل النفس والتدارؤ فيها بان يدفع كل واحد منهم القتل عن نفسه وينسبه الى غيره ويتخاصموا فيها كان مقدما فى الوجود على
الامر بالذبح والمتقدم فى الوجود لا يجب ان يتقدم فى الذكر البتة بل قد يقدم ذكر السبب على ذكر الحكم ويعكس وههنا قدم الحكم لما ذكر يعنى قدم

آخر

آخر القصة على اولها لكونه ما قدم منها مستقلا بنوع آخر من مساويهم فتقديمه وجعله قصة على حدة يفيد تقريعا مستقلا على مساويهم وذكر
اول القصة بعدها يفيد تقريعا آخر على قتلهم النفس المحرمة وما يتفرع عليه فلو روعى ترتيب الوجود لكان المجموع قصة واحدة و
لفات الغرض الذى هو تثنية تقريعهم وهو ان النوع الآخر من مساويهم الاستهزآء بالامر بل ظنوا ان ذبح البقرة من موسى استهزاء بهم
والاستقصاء فى السؤال وترك المسارعة الى الامتثال اقول احد الامرين مغن عن الآخر وقصته انه كان فيهم اى فى بنى اسرائيل شيخ موسر غنى وقتل
ابنه بنو اخيه اى بنو اخ الشيخ فهم بنو عم المقتول قتلوه طمعا فى ميراثه اورد عليه ان ضمير ميراثه ان رجع الى الشيخ فهو مما تقرر ان القاتل
لم يورث بعد ذلك لان المقتول ح ليس بمورث وان رجع الى الابن بان يكون قتله بعد موت الشيخ فهو ان ذكر الشيخ ح يكون حشوا واجيب
بان الشيخ كان مشهورا بينهم بالغنى وهو يقتضى غنى ابنه الموجب للطمع وطرحوه على باب المدينة ثم جاؤا يطالبون بدمه فرفعوا القصة
الى موسى عم فامرهم الله تع ان يذبحوا بقرة ويضربوه اى الميت ببعضها اى ببعض البقرة ليحيى اى الميت ويخبر بقاتله **قالوا اتتخذنا
هزوا** يختار المص اى الهزؤ بضمتين واتخذ يتعدى الى مفعولين هما المبتدأ والخبر كجعل وصير فلما وقع ههنا المصدر خبرا عن الجماعة احتيج
الى التاويل بحذف المضاف وهو اهل المضاف المحذوف مفردا وجمع معنى ولذلك قال اى مكان هزؤا او اهله او بالتجوز بالمصدر عن
المفعول ولذا قال او مهزوا بنا فالمجاز فى المفرد او بالتجوز فى الاسناد ولذا قال او الهزء نفسه فالتجوز فى الحكم لفرط الاستهزآء على القول
او الهزء نفسه استبعادا لما قاله على القول قالوا اتتخذنا هزؤا على جميع التقادير المذكورة فانهم لما لم يعرفوا بين هذا الجواب وذلك السؤال
مناسبة ظنوا ان موسى عم يمازحهم ويستخفهم به عطف على والظاهر ان الضمير راجع الى ما قاله ويحتمل ان يرجع الى موسى عم على التقديرين
فالاستخفاف كفروا ارادوا به ان الهزء جزءا فعلنا فلا كفر وقرأ حمزة واسمعيل عن نافع بالسكون اى سكون الزاء مع الهمزة للتخفيف
وقرأة الباقين غير حفص بضمتين مع الهمزة كما اختاره على هو اصل الكلمة وحفص عطف على حمزة عن عاصم وهو شيخه بالضم وقلب
الهمزة واوا وصلا ووقفا بابدال الهمزة واوا تخفيفا وهو قياس فى كل همزة مفتوحة مضموم ما قبلها وحكم كفوا فى سورة الاخلاص
كحكم هزوا فى القرأة والتوجيه جميعا **قال** اى موسى **اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين** هذا ابلغ من ان يقال ان اكون جاهلا لان الهزء فى مثل
ذلك لم يطلق بل قيد بقوله فى مثل ذلك اى مقام التبليغ والارشاد والجواب عما دفع الله تع من القضية اذ الهزء جائز فى مقام التهكم مثل فبشرهم
بعذاب اليم جهل وسفه قال بعض المتاخرين مرجع الجهل ههنا الى عدم العلم بمقتضى المقام فلا حاجة المص فيه الى معنى السفه اقول المبالغة
فى التنزيه تقتضى المقام فيقتضى الصرف اليه وقيل انما عطف السفه على الجهل ليؤذن بان العالم حليم فان السفه ضد الحلم فاذا نفى السفه
عن محل ثبت له الحلم وبالعكس نفى عن نفسه ما رمى به وهو نسبتهم قوله هذا الى الاستهزاء اى نفى عن نفسه الاستهزآء على طريقة البرهان يعنى
الكناية فانها اثبات الشئ ببينة فان مقتضى الظاهر ان ينفى عن نفسه ما نسبوا اليه وهو كونه هازلا بالمسترشدين ولم يتعرض صريحا حيث
لم يقل اعوذ بالله ان اكون من المستهزئين بل استعاذ من السبب الموجب له لينتقل عنه الى اللازم الذى هو الاستعاذة من كل ما يتفرع من
الهزء ونحوه فان انتفاء السبب بينة عادلة لانتفاء المسبب واخرج ذلك اى النفى المذكور فى صورة الاستعاذة استفظاعا له اى
استقباحا للهزء وتتميما للمبالغة فان الهزء فى مقام الارشاد يكاد ان يكون كفرا فصحت الاستعاذة منه وتحقيق المطابقة بين جواب موسى عم
وبين كلامهم من حيث المعنى كما لا يخفى قال الامام واعلم ان هذا القول من موسى عم يدل على ان الاستهزآء من الكبائر العظام اقول اطلاقه غير مسلم
قال الله تع الله يستهزئ بهم واعلم ان القوم لما علموا ان ذبح البقرة جد لا هزل قدام الله تع به شرعوا فى سؤالها **قالوا ادع لنا ربك** اللام
للتعليل فمعنى لنا لاجلنا كما مر تمثله عن قريب **يبين لنا** قد مر اعراب نظيره قريبا **ما هى** كلمة ما استفهامية فى محل الرفع بالابتداء تقديره اى
شئ هى والجملة فى محل النصب بالفعل اعلم ان ما تستعمل فى شرح ما دل عليه الاسم اجمالا نحو ما العنقاء وهى بهذا المعنى متقدمة على هل البسيطة
التى يطلب بها وجود الشئ فى نفسه وتستعمل فى حقيقة المسمى اى ماهية الموجود نحو ما الحركة فهى على هذا المعنى متاخرة عن هل البسيطة
وقد تستعمل فى السؤال عن الحال والصفة كما يقال ما زيد وجوابه الفاضل او الكريم ونحوه والاولان معلومان اذ قد بين لهم جنس
المذبوح حيث قيل لهم اذبحوا بقرة فتعين الثالث اى ما حالها وصفتها فان كان المطلوب الاستفسار عن شخصها كان حق السؤال ان يقال
اى بقرة كما قال وكان حقه ان يقولوا اى بقرة هى فان اى يسأل بها عما يميز احد المشاركين فى امر يعمهما واذا اضيف الى كلى فجوابه كلى
مميز وان كان المطلوب الاستفسار عن صفتها كان الانسب ان يقال كيف هى كما قال او كيف هى فان كيف للسؤال عن الحال لانه ما اى لفظ ما
تعليل لقوله وكان حقه الخ يسأل به الضمير راجع الى ما عن الجنس غالبا والجنس معلوم لهم لكنهم بيان لنكتة العدول لا لما امروا به اى بذبح على حال

يحيى الميت بضربه ببعضها لم يوجد بها اى بتلك الحال شئ من جنسها فصارت بذلك كانها مجهول الحقيقة اجروه مجرى ما لم يعرفوا حقيقته ولم
يروا مثله فالواحنها بكلمة ما التى يسال بها عن الجنس والمقصود هو السؤال عن حالها وصفتها فسالوا اولا عن سنها ثم عن لونها حيث اجيبوا
ببيانها ثم طلبوا تمام الكشف ببيان اوصافها الزايدة على ما ذكر قال اى موسى انه اى الله تعالى يقول انا زيد هذا للتاكيد ثم ان ما ذكر قوله
وقد روعى هذا الوجه فى القصة مرارا لذلك انها اى تلك البقرة بقرة كرره للتصريح بان المراد هذا الجنس الذى عرفوا حقيقته لا فارض ولا بكر كلمة لا ايضا
مثل مررت برجل لا طويل ولا قصير والمعنى انها بقرة غير فارض وغير بكر والفارض والبكر اسمان للمسنة والفتية ولذا لم يؤنثا بالتاء الا مسنة
هرمة انقطعت ولادتها ولا فتية اى لم تلد لصغرها سميت البقرة الهرمة فارضا لانها فرضت البقرة فروضا من القطع الفرض هو
القطع كانها فرضت سنها وقيل لانها تقطع الارض وتركيب البكر للاولية ومنه اى ممن يكون تركيب البكر للاولية ومنه اى ممن يكون البكر للاولية
البكرة بضم الباء وسكون الكاف اول النهار والباكورة اول الفاكهة عوان قال فى التيسير الفعل من الفارض فرضت تفرض فروضا ومن العوان عونت
تعون تعوينا ولم يسمع من البكر فعل نصف بالتحريك المراة بين الحديثة والمسنة قيل فايدة ذكر عوان بعد قوله لا فارض ولا بكر عوان
نفى ان تكون عجلا او جنينا وهو اى العوان احسن ما يكون من البقرة واقواه قال اى الطرماح ظعاين كنت اعهدهن قدما
وهن لدى الامانة غير خون • حسان مواضع النقب الاعالى • غراث الوشح صامتة البرين • طوال المشل اعناق الهوادى •
نواعم بين ابكار وعون • الظعاين جمع ظعينة وهى المراة ما دامت فى الهودج قوله غير خون بمعنى هن غير خائنة وقوله حسان خبر
بعد الخبر لهن وكذا غراث وطوال ونواعم والضمير المستتر فى الجميع راجع الى ما يرجع اليه ضمير هن والنقب جمع نقبة والمراد بها ههنا
اللون والوجه والاعالى صفة مواضع واراد بها ما فوق المنكبين مما يظهر للشمس من الوجه والعنق واطرافه فانها مع ظهورها للشمس
اذا كانت فى غاية الحسن والصفا ونهاية اللطف والبها فغيرها اولى والغراث جمع الغرثى مؤنث غرثان بمعنى الجايع والوشح بالضم
والسكون جمع الوشاح وهو ما ينسج عريضا ويرصع بالجواهر وتشد المراة بين عاتقها وكشحها وغرث الوشاح كناية عن الهيفاء
اى دقيقة الخصر يقال هذه المراة غرثى الوشح اى ضامرة البطن دقيقة الخصر والبرين جمع برة بضم الباء فيهما وهى الحلقة سوارا كان او
خلخالا او غيرهما وصموت البرة كناية عن ضخامة الساق وسمنها بحيث لا يتحرك خلخالها كى يسمع لصوت والمشل بكسر الميم وفتح
الشين وتشديد اللام ما يستر العنق من شلالة الثوب اى قطعته خياطة خفيفة وطوله عبارة عن طول الاعناق والهوادى
اوائل الوحش ومقدماتها اراد تشبيه اعناقهن باعناق الظباء ونواعم جمع ناعمة وهى اللينة وعون جمع عوان وهى المراة بين
الحديثة والمسنة يقال عونت المراة تعوينا اى صارت عوانا بين ذلك متعلق بمحذوف اى عوان كاين بين ذلك اى ما ذكر يريد ان ذلك
اشارة الى اثنين بتاويل ما ذكر من الفارض والبكر بيان ما ذكر ولذلك اى لتاويله بالمذكور بالمتعدد معنى وقد مر فى تفسير ذلك مما عصوا اضيف اليه
بين فانه لا يضاف الا الى متعدد سواء كان اثنين او فصاعدا واحتج بعض العلماء بقوله تع عوان بين ذلك على جواز الاجتهاد اذ لا يعلم
انها بين الفارض والبكر الا عن طريق الاجتهاد وعوم هذه الكنايات اى الضماير فى السؤالات والاجوبة اعنى ما هى وما لونها وانها بقرة
كذا وكذا اعلم انهم اتفقوا على ان المامور به ابتداء هو ذبح بقرة مبهمة كيف كانت نظرا الى ظاهر العبارة لان النكرة فى سياق الاثبات
لا يراد بها فرد معين وان كان تحققها فى ضمن المعين البتة وان وقوع الامتثال آخر الامر انما كان بذبح بقرة معينة موصوفة بصفة
معينة وانهم لو ذبحوا غيرها لم يحصل الامتثال واختلفوا فى ان المراد بالمامور بذبحها فى اول الامر هو البقرة المعينة لكنها لما كانت مبينة
وقت الخطاب واخر البيان عنه او المبهمة الا انها غيرت الى المعينة بسبب تثاقلهم فى الامتثال وتشديدهم فاختار بعضهم الاول اذ عوده
من الضماير واجرا تلك الصفات على بقرة يدل على ان المراد ما يراد الله تع بها فى اول الامر معينة لا مطلقة ويلزمه التاخير البيان عن وقت الخطاب
وهو جائز وانما غير الجائز هو تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو ليس بلازم قال المحشى يرد عليه انه لازم ايضا لانهم فى الوقت الذى امروا
بذبح البقرة المعينة كانوا محتاجين الى ذبحها ولم يبين فى ذلك الوقت بخلاف ما لم يكن المامور بها معينة فان بيان غير المعينة يحصل
بالاطلاق ولا يكون متاخرا عن وقت الحاجة الا ان هذا غفول عما قاله المص فى اصوله المسمى بالمنهاج حيث قال ان الامر ان وقت الخطاب
هو وقت الحاجة وان يكون كذلك لو كان الامر للفور وهو ممنوع ومن انكر ذلك اى ما خير البيان وادعى ان البقرة المبهمة زعم ان المراد بها بقرة
مطلقة متناولة للمعينات على البدل دون الشمول فان النكرة فى الاثبات مطلق لا عام من شق البقر من جانبها اى من افرادها الا على التعيين
فى الاسطر خذ من شق الشاب اى من عرضها اى جانبها من غير نحو غير مخصوصة اى غير مقيدة بحيث يحصل الامتثال بذبح اية بقرة كانت تمسكا

مناديم

بظاهر

بظاهر اللفظ وبالحديث المروى وبانه لو كان المراد بقرة معينة لاستحقوا المدح باستفسارهم لكنهم عيروا بذلك فى قوله تع فافعلوا
ما تؤمرون وقوله وما كادوا يفعلون ثم انقلبت مخصوصة بسؤالهم واجاب المنكر عن استدلال القائل الاول بانهم لما تعجبوا من بقرة ميتة
يضرب ببعضها ميت فيحيى ظنوها معينة خارجة عما عليه صفة الجنس فسالوا عن حالها وصفتها فوقعت الضماير للمعينة بزعمهم و
اعتقادهم فعينها الله تع تشديدا عليهم وان لم يكن المراد من اول الامر هى المعينة واذا كان الامر اولا بذبح بقرة ما وقيد ثانيا بذبح المعينة
ارتفع حكم الاول وهو اجزاء اى فرد كان وتخييرهم فيه ويلزم النسخ قبل الفعل القول بان المامور بذبحها هو بقرة مبهمة اى بقرة
كانت ثم انقلبت مخصوصة بان قيدت النكرة المثبتة باوصاف مخصصة تشديدا عليهم لاجل استقصائهم فى السؤال وتكاسلهم
فى الاشتغال بالامتثال يستلزم القول بجواز نسخ الوجوب قبل الفعل وهو جائز وانما غير الجائز هو النسخ قبل التمكن من الاعتقاد
بالاتفاق وقبل التمكن من الفعل عند المعتزلة قال البعض من تصدى لتحشية الكتاب وجوزه اهل السنة خلافا للمعتزلة لنا ان ابراهيم
امر بذبح ولده بدليل قول الولد يا ابت افعل ما تؤمر ثم نسخ الامر بالذبح قبل العمل به فكذا ههنا امروا بذبح بقرة مطلقة ثم قيدت
باوصاف مخصصة والزيادة على الخطاب نسخ وهو ذلك النسخ قد وقع قبل الامتثال بالامر الاول اقول ما ذكره من قصة ابراهيم لا يصح
ان يكون تمسكا لان الله تع لما جعل عزمه والاتيان بالمقدمات فعل الذبح بقوله قد صدقت الرؤيا فكانه جعل الذبح فيكون النسخ بعد
الفعل لا قبله ويجئ التفصيل فى سورة الانعام الصافات ان شاء الله تع ولما كان من تمسكات القائلين بالاول انه دل السياق ووقع الاتفاق
على انه لم يرد امر متجدد غير الاول به يكون امتثالهم وانما الامتثال بالامر الاول فلزم ان لا يكون منسوخا وان يكون امرا بذبح المعينة دفعه
بقوله فان التخصيص اى التقييد ابطال للتخيير الثابت بالنص تقرير انما يجعل نسخ الامر الاول وانتقال الحكم الى المقيد مبنيا على
ارتفاع حكمه بالكلية حتى يحتاج ايجاب المقيد الى امر جديد بل على انه كان متناولا له ولغيره بمعنى حصول الامتثال باى فرد كان فارتفع
حكمه فى حق ما عداه وبقى الامتثال بذبحه خاصة وكان ذبحه امتثالا للامر الاول ولم يكن هذا منافيا للنسخ الامر الاول فى الجملة ولا موجبا
لكون المراد به اولا ذبح المعينة توضيح التقرير وتلخيصه انهم لما امروا بذبح بقرة ما فقد خيروا بين افراد البقر بالنص لان النكرة فى سياق الاثبات
يفيد التخيير بين آحادها وحين خصصها بتلك الصفات زال حكم التخيير الثابت بالنص ولا نعنى بالنسخ الا رفع الحكم الشرعى فانهم عرفوا
النسخ بانه رفع الحكم الشرعى السابق بطريق شرعى متاخر وقيل بيان انتهاء حكم شرعى بطريق شرعى متراخ والحق جوازهما اى تاخير البيان عن
وقت الخطاب الى وقت الحاجة والنسخ قبل الفعل وتجويزهما عبارة عن تجويز ما يتفرع عليهما من القولين ثم اشار الى ترجيح القول
الثانى بقوله ويؤيد الراى الثانى وهو ان يكون المراد بها بقرة من شق البقر اى بقرة كانت ثم نسخ هذا الحكم المطلق قبل الفعل
وهو الذبح ووجه الترجيح اجتماع الامور الاربعة احدها قوله ظاهر اللفظ اى لفظ بقرة فى قوله ان تذبحوا بقرة فانه نكرة لا
تدل على التعيين والثانى قوله والمروى عنه عم لو ذبحوا اى بقرة ارادوا لاجزأتهم ولكن شددوا على انفسهم فشدد الله تع عليهم كانه
نقل بالمعنى والا فلفظ الحديث فى تخريج الامام الزيلعى هكذا لو اعترضت بنو اسرائيل ادنى بقرة فذبحوها لكفتهم ولكن شددوا
فشدد الله عليهم والثالث قوله وتقريعهم بالتمادى والرابع قوله وزجرهم عن المراجعة قبل بيان اللون وكونها مسلمة غير مذللة بقوله
فافعلوا ما تؤمرون فانه تقريع لهم على تماديهم فى السؤال وزجر لهم عن المراجعة اليه فهذان الوجهان الاوليان يؤيدان كون المراد
بقرة مبهمة لانها لو كانت معينة غير مبينة لما كان لتقريعهم وزجرهم عن طلب التعيين وجه لان المامور بذبحها اذا كانت
غير مبينة حسن الاستفسار ويؤيده ايضا قوله تع وما كادوا يفعلون اذ لو كان المامور بها المعينة لاستحقوا المدح باستفسارهم
ولم يقل فى حقهم هذا فقد لاح ان المختار عند المص هو الراى الثانى وان كان المراد المتبادر من ظاهر مبدأ الكلام انه الاول اى
ما تؤمرونه بمعنى ما تؤمرون به على ان تكون ما موصولة ويكون العايد اليها محذوفا وفعل الامر فى اصل استعماله يتعدى الى مفعولين
الى الاول بنفسه والى الثانى بواسطة الباء فرق بين المامور والمامور به الا انه قد شاع حذف الباء الجارة فى الفعل وتعديته الى المفعولين
بنفسه نحو امرتك كذا وحكى النحو بالافعال المتعدية الى المفعولين بنفسه فلذلك لم يلتفت المص الى اعتبار حذف الجار ولا الى تقديره بل اقتصر
على اعتبار حذف الضمير المنصوب حيث جعل قوله تع تؤمرونه فى تقدير تؤمرونه وجعل تؤمرونه به هو المعنى دون التقدير ولو ادعى
اصل الاستعمال لجعل تقديره ما تؤمرون به ولقيل حذف الجار والمجرور دفعة او حذف الجار اولا واتصل فى تقدير الفعل الى الضمير بلا واسطة
ثم حذف الضمير من قوله اى عباس بن مرداس وقيل خفاف بن ندبه امرتك الخير فافعل ما امرت به • فقد تركتك ذا مال وذا نشب •

اى امرتك بالخير بدليل قوله ما امرت به ولان الامر لا يستعمل الا بالباء قوله ذا مال اى ذا ابل وماشية والنشب المال الاصيل
يتناول الصامت والناطق او امركم بمعنى مامورکم يعني ان ما مصدرية والمصدر بمعنى المفعول ان المامور بمعنى المامور به لكن
كون الفعل المعروف في تاويل المصدر بمعنى المفعول به قليل جدا وان الكثير والشايع ان يكون صيغة المصدر بمعنى المفعول
وكان المصنف اشار بالتاخير الى الضعف وهو القلة اولا وذكر الضعف وهو القلة لا يدفع الجواز فقول بعض المتاخرين لا مصدرية اى امركم
بمعنى مامورکم تركا للمحتمل وما ذكره في محل التعليل بقوله لان المصدر بمعنى المفعول شايع واما المصدر بمعنى المفعول به فقليل
جدا لا يقتضي الترك قالوا ادع لنا ربك قد مر مثله يبين لنا قد مر مثله بنظيره ما لونها لون البقرة قال انه يقول قد مر بيانه وفايدة
ذكره انها تلك البقرة بقرة صفراء موصوف وصفة فاقع لونها اى لونها فاقع الفقوع نصوع الصفرة اى خلوصها وشدتها قال الجوهري
الناصع الخالص من كل شيء يقال ابيض ناصع واصفر ناصع قال الاصمعي كل ثوب خالص البياض او الصفرة او الحمرة فهو ناصع تقول
نصع لونه من باب خضع اذا اشتد بياضه وخلص والفقوع مصدر قولك اصفر فاقع اى شديد الصفرة ولذا اى لكونه خلوصها توكد
اى الصفرة به اى بالفقوع لم يرد به انه تاكيد صناعي بل المراد انه توصف الصفرة بالفقوع للتاكيد مثل امس الدابر فيقال اصفر فاقع
كما يقال اسود حالك قال الجوهري حلك الشيء يحلك بالضم حلوكة اشتد سواده واحلولك مثله والحلك بفتحتين السواد يقال اسود
مثل حلك الغراب وهو سواده ومثل حنك الغراب وهو منقاره واسود حالك وحانك بمعنى والحلكوك بفتح اللام الشديد
السواد ولما توجه ههنا سؤالان الاول ان فاقع واقع ههنا خبرا عن اللون فلم يقع توكيد الصفراء والثاني اى فايدة في ذكر اللون لم يقل
صفراء فاقعة اجاب عنهما بقوله وفي اسناده الى اللون خبر للقول فضل تاكيد وهو صفة صفراء جملة حالية من ضمير اسناده الملابسة
اى اللون المتعلق باسناده وتعليل له بها اى بالصفرة والاصل ان يسند الى ضمير صفراء بان يقال بقرة صفراء فاقعة فضل تاكيد فان
اصل التاكيد كان يحصل بلا ذكر اللون فهو احسن من قول صاحب الكشاف الفايدة فيه التوكيد فقوله فضل تاكيد جواب عن السؤال
الثاني واما الجواب عن الاول فتقريره ان فاقع ليس بخبر لما بعده بل نعت نحوي لما قبله غايته انه سببي لاسناده الى لونها ولذا لم
يتبع موصوفه في التانيث كما في القرية الظالم اهلها فلا فرق بين صفراء فاقعة وبين صفراء فاقع لونها الا من جهة زيادة التاكيد
لان معنى شديد الصفرة لونها صفرتها شديد الصفرة كانه قيل ههنا صفراء شديدة الصفرة صفرتها لان المراد باللون ههنا الصفرة ليعترض
بان العام لا دلالة على الخاص بل لان لون الصفراء في نفس الامر هو الصفرة وبهذا الاعتبار جعل من قبيل جد جده وجن جنونه قال الشاعر
جنونك مجنون ولست بواجد . طبيبا يداوي من جنون جنون . اى ازداد جنونك حتى سرى الى سائر صفاتك حتى الجنون فهذا المعنى
هو وجه المبالغة وعن الحسن اى روي عن الحسن البصري انه قال سوداء شديدة السواد في تفسير صفراء فاقع لونها وبه فسر قوله تع جمالات
صفر اى سود القول المرضي في تفسير كونها صفراء كما يجي في سورة المرسلات ان شاء الله تع فان المص تعرض فيه فان الشرر لما فيه من النارية
يكون اصفر وقيل اسود فان سواد الابل يضرب الى الصفرة هذا كلامه وتعليله انما ضعفه لان تسمية الاسود اصفر باعتبار ما يشوبه شيء
قليل من الصفرة بعيد لان الشرر انما يسمى شررا ما دام نارا واذا اسود لا يسمى شررا قال الاعشى في مدح قيس تلك خيلي منه وتلك ركابي
هن صفر اولادها كالزبيب اى كالزبيب الاسود قوله تلك خيلي جملة اسمية ومنه في موضع النصب على انه حال من المشار اليه وهو خيلي
فانه خبر المبتدا الان في المعنى مفعول المدلول تلك اى اشير لها في حال كونها حاصلة من الممدوح كما قيل في بعلي شيخا والركاب الابل التي
يسار عليها ولا واحد له من لفظه وانما واحده الراحلة واولادها فاعل صفر وهو بمعنى سود بقرينة تشبيهها بالزبيب اعترض صاحب الكشف
على الاستشهاد به بوجهين الاول ان الزبيب الغالب عند العرب هو الطايفي وهو الى الصفرة اقرب منه الى الحمرة والثاني انه لم لا يجوز ان
يراد هن صفر واولادها سود كالزبيب واجاب النحرير عن الاول بان تشبيه الشيء بالزبيب صار علما في الوصف بالسواد في لسان
الفصحاء وكون بعض افراده اصفر او احمر لا يقدح في ذلك وعن الثاني بان الظاهر من العبارة كون اولادها فاعلا لصفر واما كون هن
صفر جملة واولادها كالزبيب جملة اخرى فبعيد لا يتبادر الى الفهم السليم اذ لو كان القصد الى هذا المعنى لم يكن بد من ايراد واو الحال اى
واولادها كالزبيب ولعله اى الله تع عبر بالصفرة عن السواد مع انها غير موضوعة له توجيه لتفسير الصفرة بالسواد بانها وقع وذكر وجهين
لانها اى الصفرة من مقدماته وصائرة بالاخرة اليه فان الصفرة تترقى من الضعف الى القوة الى ان صارت سوادا قويا فيكون لفظ
الصفرة ههنا مجازا من قبيل تسمية الشيء باسم ما يؤول هو اليه او لان سواد الابل تعلوه صفرة فعبر عن سوادها باسم ما يرى من لونها في

في بادي النظر

في بادي النظر فقيل ناقة صفراء واريد انها سوداء فيكون من ذكر الحال وارادة المحل وقيل اشتهر هذا الاستعمال في صفة الابل حتى
صار لفظ صفراء بمنزلة الحقيقة فيها فاستعير منها لصفة البقرة وسوادها وفيه نظر لان الصفرة بهذا المعنى لا تؤكد بالفقوع يؤيده
قوله تع تسر الناظرين فان السواد لا يسر بل يورث الهم لما روي اياكم ونعال السود فانها تورث الهم واجابوا عنه بانه يجوز
في الابل ان يقال ناقة صفراء ويراد سوداء لما ذكر من احد الوجهين وليس معنى الفاقع الا شديد الصفرة فيجوز ان يطلق ويراد الشديد
السواد فيصح في الابل صفراء فاقع بمعنى سوداء شديدة السواد فيستعار منها للبقرة ويجعل تارة من جهة البريق ولمعان اثر الصفرة
وان كان السواد في نفسه مما يورث الهم ورد الجواب المذكور بان مداره على التجوز وهو انما يصح اذا وجد قرينة مانعة عن الحقيقة وههنا
قرائن موانع عن المجاز فكيف يجوز التجوز الاولى ان الحقيقة مختار جمهور المفسرين صرح به الامام القرطبي حيث قال جمهور المفسرين على
انها صفراء اللون من الصفرة المعروفة ولحن متفرد مختاره الثانية ما ذكر المحلي ان الصفرة بهذا المعنى لا تؤكد بالفقوع يعني سلمنا ان الصفرة
المطلقة تستعمل بمعنى السواد مجازا لكن فرق بين المطلق وبين المقيد بهذا الوصف المؤكد لحقيقة الصفرة يؤيده قول الراغب السواد يقال
فيه حالك ولا يقال فاقع وقول الامام القرطبي الفقوع وصف مختص بالصفرة ولا يوصف السواد به يقول العرب اسود حالك واصفر فاقع هكذا
نص نقلة اللغة عن العرب ثم قال قال الكسائي يقال فقع لونه يفقع فقوعا اذا خلصت صفرته فاذا صرح اهل اللغة العربية بعدم الاستعمال لم يصح
التجوز ايضا لانه لا بد من وجود العلاقة ههنا كوجودها بين الشبكة والصيد ونحو ذلك الثالثة انهم اضطروا الى تصحيح معنى السرور الى اعتبار المعنى
الحقيقي حيث قالوا وتجعل تارة من جهة البريق ولمعان اثر الصفرة فاذا احتيج الى اعتبار اثر الصفرة فالباعث على ترك حقيقتها تامل
تسر الناظرين خبر مبتدا محذوف او صفة بعد صفة اى تعجبهم قال الراغب من قال تسر الناظرين اى تعجبهم فعلى التوسع من حيث ان الاعجاب
بالشيء والسرور به كثيرا يجتمعان والسرور اصله لذة في القلب عند حصول نفع او توقعه واما انفه فانشراح مستبطن في الصدر
ذكره الراغب معناه انه لا يرى له اثر في ظاهر البشرة وسميت اللذة المستبطنة سرورا لكونها سرا في القلب والسرور والحبور والفرح
امور متقاربة لكن السرور هو الخالص المنكتم والحبور ما يرى حبره اى اثره في ظاهر البشرة وهما يستعملان في المحمود واما الفرح فما يورث
اشرا وبطرا ولذلك كثيرا ما يذم قال الله تع ان الله لا يحب الفرحين وقال وفرحوا بالحيوة الدنيا فكان السرور والحبور كثيرا ما يكونان عن
القوة الفكرية والفرح عن القوة الشهوية من السر اى ماخوذ منه وقيل في قوله فاقع لطيفة وهي انه وصفها باسم الفاعل الذي
يقتضي الدوام والاستمرار يعني في الماضي والمستقبل وفي قوله تسر لطيفة وهي انه اتى بصيغة المضارع التي تقتضي التجدد والحدوث
خلاف الماضي وفي قوله الناظرين ايضا لطيفة وهي انه بصيغة الجمع المحلى بالالف واللام ليعم كل ناظر منفردين كانوا او مجتمعين قالوا ادع لنا
ربك يبين لنا ما هي تكرير للسؤال الاول من حيث انه سؤال عن حال البقرة وصفتها والا فهذا سؤال عن حال البقرة الموصوفة بالوصف
الاول وطلب لزيادة البيان كما اشار اليه بقوله واستكشاف زايد ووجه كونه في موضعين سؤالا مع انه في موقع المفعول ليبين ان المعنى
بين لنا جواب هذا السؤال وقوله ان البقر تشابه علينا معنى تشابهها عليهم التباس بعضها ببعض بحيث لا يتميز المقصود عن غيره
اعتذار عنه عن تكرير السؤال والاستكشاف الزايد لان البقر الموصوف بالتعوين والصفرة كثير فاشتبه علينا فنطلب البيان وقرئ
ان الباقر وهو اسم لجماعة البقر وقيل هو جمع البقر كالجامل لجماعة الجمل وقد يطلق الباقر على صاحب البقر ايضا كما يطلق اللابن والتامر
على صاحب اللبن والتمر والاباقر عطف على قوله الباقر اى وقرئ ايضا ان الاباقر والبواقر عطف عليه اى وقرئ ايضا ان البواقر اعلم ان المص
ذكر في تشابه اربع عشرة قراءات الاول تشابه بتخفيف الشين وفتح التاء والهاء وهي قراءة العامة ولذلك اختارها وكتب نظم القرآن عليها
وذكر الثانية والثالثة بقوله وتشابه اى وقرئ بالياء اى التحتانية فهذه هي القراءة الثانية والتاء اى الفوقانية فهذه هي القراءة الثالثة
وذكر الرابعة والخامسة والسادسة بقوله وتشابه بطرح التاء وادغامها مع التذكير والتانيث فالرابعة بطرح الهاء للتخفيف والخامسة
يشابه بادغام التاء في الشين على التذكير اصله يتشابه فقلبت التاء شينا وادغمت الشين في الشين والسادسة تشابه بالادغام على
التانيث وذكر السابعة والثامنة بقوله وتشابهت مخففا على وزن تفاعلت وهذا ظاهر ومشددا اى بتشديد الشين وتوجيه
هذه القراءة مشكل لان التاء في هذا الباب لا تدغم الا في المضارع وذكر التاسعة بقوله وتشبه بالتشديد الشين والباء بمعنى تتشبه
اصله هذا وادغمت التاء الثانية في الشين وذكر العاشرة بقوله وتشبه بالتذكير ماضيا وذكر الاربع الباقية بقوله به ومتشابهة
ومتشبه ومتشبهة كل واحدة منها على صيغة اسم الفاعل والاوليان من تشابه والاخريان من تشبه وتذكير هذه الالفاظ

وتأنيثها مع كونها مسندة الى ضمير البقر وهو جمع بقرة جائزان لان فاعلها اسم جنس وفيه لغتان التذكير والتأنيث وقيل ذكر الفعل لتذكير لفظ البقر وقال المبرد سئل سيبويه عن هذه الآية فقال كل جمع حروفه اقل من حروف واحده جاز تذكيره مثل بقر ونخل وسحاب فالتذكير باعتبار الجمع والتأنيث باعتبار لفظ الجماعة وروى ههنا قراءة اخرى لم يذكرها المص هي تشابه بتشديد الشين وطرح تاء التأنيث الساكنة من تفاعلت **وانا ان شاء الله لمهتدون** اللام لام الابتداء دخلت على خبر ان وقوله ان شاء الله شرط حذف جوابه لدلالة ان وما في حيزها عليه والتقدير ان شاء الله هدايتنا الى البقرة او الى القاتل لاهتدينا و لكنهم اخرجوا هذا الجواب المعلق في صورة جملة اسمية مؤكدة بحرفي التاكيد مبالغة في طلب الهداية واعترضوا بالشرط اهتماما بمشية الله تعالى والاستعانة به وتفويضا للامور اليه واعترافا بقدرته الى ان المراد ذبحها الالف واللام في المراد بمعنى التي و المعنى وانا بمشية الله تعالى نهتدي الى البقرة التي اريد ذبحها عند تحصيلنا اوصافها التي بها تمتاز عما عداها او الى القاتل والمعنى وانا بمشية الله تعالى نهتدي الى القاتل اذا وصفت لنا هذه البقرة بما به تمتاز عما سواها وفي الحديث لو لم يستثنوا اي لو لم يقولوا ان شاء الله لما بينت اي البقرة لهم ولفظ ان شاء الله يسمى استثناء لصرفه الكلام عن الجزم والثبوت في الحال من حيث التعليق بما لا يعلمه الا الله آخر الابد كناية عن المبالغة في التابيد والمعنى الى الابد الذي هو آخر الاوقات قال الشيخ شهاب الدين اخرج هذا الحديث ابن جرير من طريق ابن جريج عن قتادة وهو معضل اي ما ترك من الرواة رجلان او اكثر واحتج به اصحابنا على ان الحوادث بارادة الله تعالى وجه الاحتجاج ان اهتداءهم معلق بمشية الله تعالى فلا يقع بدونها وليس ذلك لاهتداء فقط وتستوي في التوقف عليها جميع الحوادث وان الامر قد ينفك عن الارادة وجه الاحتجاج انه تعالى امرهم بذبح البقرة ثم ارتفع منهم تعليقهم الاهتداء بذبحها بمشيته تعالى فدل على انفكاكه عنها وهو معنى قوله والا لم يكن للشرط بعد الامر معنى اراد بالشرط التعليق لان الامر بذبح البقرة متحقق فلو كان عين الارادة لكانت الارادة ايضا منجزة فلا يصح تعليق الاهتداء بها بكلمة ان لانها للاستقبال سواء دخلت على المضارع او الماضي والمعتزلة عطف على قول اصحابنا وكذا قوله والكرامية هم اصحاب ابي عبد الله محمد بن كرام بكسر الكاف وتخفيف الراء على حدوث الارادة كان ان في قوله ان شاء الله يقتضي الحدوث ولانه علق حصول الاهتداء على المشية فلم يكن الاهتداء ازليا وجب ان لا يكون مشيته ايضا ازلية واجيب عن احتجاجهم بان التعليق باعتبار التعلق اي تعلق المشية لا لنفسها وهو لا يلزم من حدوثه حدوثها يعني ان اللازم من التعليق حدوث التعلق وحدوثه لا ينافي ازلية نفس الارادة اعلم ان التعلق نوعان احدهما قديم وهو ما لا ينفك عن الصفة كتعلق العلم بالمعلومات والقدرة بالمقدورات ونحو ذلك والآخر حادث وهو ما يكون بحسب حدوث الحادث في زمان مخصوص وقد يعبر عنه بظهور التعلق قال بعض المتأخرين ولا متمسك فيه لاصحابنا على ان الحوادث بارادة الله تعالى لان دلالته على ان مراده تعالى واقع واما ان الواقع ليس الا مراده فلا نوضح له ولا على ان الامر قد ينفك عن الارادة لان محل الخلاف الامر التكليفي وهذا الامر للارشاد على ما يرشد اليه قولهم اتتخذنا هزؤا والاخلاف فيه **اقول** وجه الاحتجاج الذي ذكرناه في الوجهين يدل على الطلبين المذكورين على ان الامر تكليفي لا ارشادي كما يدل عليه قوله ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة وقوله فافعلوا ما تؤمرون وقوله وما كادوا يفعلون فتامل **قال انه يقول انها بقرة لا ذلول** من الذل بالكسر ضد الصعوبة فيكون الذلول بمعنى اللين يقال دابة ذلول بينة الذل **تثير الارض** اثارة الارض تحريكها وبعثها اي قلبها للزراعة **ولا تسقي الحرث** الحرث تذليل الارض وتسهيلها للزراعة ثم تجوز في الزراعة وقيل الحرث الارض المهيأة للزرع اي لم تذلل للكراب وهو كرب الارض اي قلبها للحرث وفي معناه الاثارة وفي الكواشي لا ذلول اي غير مذللة بالعمل بناء مبالغة وفعول اي كان وصفا لم تدخله الهاء كصبور وشكور ومحل تثير الارض اي تقلبها للزراعة نصب حال انتهى كلامه وسقي الحرث اشار بلام التعليل الى ان مثل الزراعة من الصفات ولا ذلول صفة لبقرة بمعنى غير ذلول جعل لا بمعنى غير مشعر بانها اسم كما ذهب اليه السخاوي وانما ظهر اعرابها فيما بعدها لكونها في صورة الحرف وان كان يحتمل ان يكون حرفا كما انهم جعلوا الا بمعنى غير في مثل قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا مع عدم النزاع في كونها حرفا ولا الثانية مزيدة اذ يكفي ان يقال ولا تسقي الحرث لتاكيد الاولى كقولك زيد لا شاعر ولا كاتب وافادتها التاكيد لانها في القول بكونها مزيدة ومن فوائدها انها صريحة في عموم النفي اذ بدونها يحتمل الكلام نفي المجموع دون كل واحد ولهذا سميت بالمذكرة للنفي كذا ذكره التفتازاني في حواشي الكشاف والنعلان صفتان لذلول **اقول** فيه مسامحة اذ المراد والجملتان الفعليتان لكانه قيل لا ذلول مثيرة للارض وساقية للحرث فيه دفع لما ذهب اليه البعض من ان تثير منصوب المحل على

لكان

على الحال لكن وقع في الكواشي قال المحشي فيه اشكال لان ذلولا من صيغ الصفة فيمتنع ان يقع موصوفا **اقول** انه جعل من عداد الاسماء كذبيحة جعل اسما للحيوان المذبوح وفي تقرير المص اشارة الى ان تثير منفي لكونه صفة للمنفي فيصح في العطف عليه لا المزيدة لتاكيد النفي وجملة القول ان البقرة لا يكون بها نقص فان الذلول بالعمل لكونها تثير الارض وتسقي لا بد وان يظهر بها النقص وقرئ لا ذلول بالفتح على ان لا لنفي الجنس والخبر محذوف بمعنى لا ذلول هناك اي لا ذلول حيث هي فيكون لا للتبرئة وبطلان وصفا للبقرة ويكون الكلام كناية عن نفي الذل عنه اذ نفي الذلول عن مكان هي فيه كناية عن نفي الذل عنها بالكلية لان نفي الذل عن مكان الشيء ملزوم لنفيه عن ذلك الشيء ولازم له ايضا كما ان قولك الذلول حيث هو كناية عن اثباته له الذل بالضم ضد العز وبالكسر ضد الصعوبة والذليل من الاول والذلول من الثاني كقولك مررت برجل لا بخيل ولا جبان اي حيث هو وكلمة لا فيه لنفي الجنس وتسقي عطف على قوله لا ذلول اي وقرئ تسقي من اسقى في الصحاح يقال سقيته لشفته واسقيته لماشيته وارضه قال بعض المتأخرين معترضا على قول المص والفعلان صفتا ذلول الخ فيلزم ح الوصف بلا غير مكررة ولا مقابل منفي وذلك لا يكون الا في الشعر **اقول** قد مر ان في تقرير المص اشارة الى ان تثير منفي لكونه صفة للمنفي الخ فالتقدير لا تثير الارض ولا تسقي الحرث فتكون لا مكررة وفيه مقابلة منفي فتامل **مسلمة** سلمها الله من العيوب اي خلقها سالمة او اهلها عطف على فاعل سلمها من العمل اي لم يستخدموها او اخلص لونها على صيغة المجهول اي لم يشب صفرتها شيء من الالوان فعلى هذا يحمل قوله لا شية فيها على التاكيد من سلم له كذا اذا خلص له قال الامام وهذا الوجه ضعيف والا لكان قوله لا شية فيها تكرارا غير مفيد ولم يتعرض المص لضعفه بناء على انه لا يسلم كونه من قبيل التكرار الغير المفيد كما ذكرنا آنفا انه يحمل على التاكيد ويمكن وجه آخر من التوجيه قال بعض المتأخرين ويرد عليه انه حق هذا البيان ح ان يعقب السؤال السابق ويذكر في آخر جوابه **اقول** قد سبق الحديث ان بني اسرائيل شددوا فشدد الله عليهم اذ امرهم الله تعالى اولا ان تذبحوا بقرة فقالوا ما هي وما بين بعض البيان المتعلق بماهيتها لم يكتفوا به فقالوا ما لونها ولما بين بعض اللون انها بقرة صفراء لم يكتفوا به فسالوا سؤالا آخر فبين بيانا اشمل من الاول فالتفصيل بحسب سؤالهم فالجواب في كل مرتبة اشمل من الاول فالبيان في كل مرتبة واقع موقعه اذ تبيين اللون مفصلا في هذه المرتبة لعدم اكتفائهم ببيان اللون السابق لا لكونه بيانا متعلقا باللون فافهم **لا شية فيها** لا لون فيها يخالف لون جلدها وفي الكشاف لا لمعة فيها في نقبتها اي لا نقطة في ظاهر جلدها سوى الصفرة فالشية خلط لون بلون آخر واشتقاقها من وشى الثوب وهو استعمال الوان الغزل في نسجه وهي اي الشية في الاصل مصدر وشاه وشيا وشية اذا خلط بلونه لونا آخر فحذفت الواو في المضارع لوقوعها بين ياء وكسرة وحمل غيره عليه ومثلها صفة وصلة وعدة وزنة قال بعض المتأخرين يرد على هذا ما ورد على هذا المعنى الاخير لقوله مسلمة **اقول** قدم الجواب فلا حق الا بعين فتذكر **قالوا الان** وهو الوقت الذي انت فيه وهو منصوب بجئت **جئت بالحق** بالباء اما للتعدية كانه قالوا الآن ذكرت الحق او للالصاق متعلقة بمحذوف فقوله تعالى بالحق في محل النصب على انه حال من فاعل جئت ملتبسا بالحق اي بحقيقة وصف البقرة وحقيقتها المعنى ان الحق ههنا ليس مقابلا للباطل حتى يكون المعنى جئت بالباطل قبل هذا بل المراد بالحق حقيقة ما يتميز به البقرة التي امروا بذبحها قال الراغب ليس كما قال بعض اللغويين ان القوم كفروا بذلك لان كلامهم تضمن ان موسى لم يكن ياتي بالحق قبله قال في التيسير الآن بينت لنا الصفة التي كنا نطلب بالصدق وقيل الآن تحقق لنا وصف هذه البقرة في سنها ولونها وصفتها وهي عند فلان عرفناها فنشتريها منه ونذبحها ائتمارا بامر الله وقيل اي الآن تبين لنا انك جئت بالحق وما كنت هازلا ومن قال كفروا بنسبته الى الهزء فقد آمنوا بهذا الانقياد والقبول والاعتقاد وقرئ الآن بالمد بمد كل واحد من الالفين على الاستفهام قيل هو للتقرير بمعنى التثبيت والتحقيق والظاهر انه للاستبطاء والآن اي وقرئ الآن بحذف الهمزة والقاء حركتها على اللام قيل في تقديم ذكر الحذف على القاء الحركة ايماء على ان حذفها غير قياسي وانما هو لمجرد التخفيف والقياس القاء حركتها اولا الى ما قبلها ثم حذفها لالتقاء الساكنين **فذبحوها** فيه اختصار والتقدير فحصلوا البقرة المنعوتة فذبحوها قال المحشي اخذا من كلام التفتازاني يعني ان الفاء فصيحة عاطفة على محذوف مثل فضرب فانفجرت **اقول** كان اختلج ببالي ان الفاء الفصيحة انما تكون فيما يكون الاول سببا للثاني وههنا ليس كذلك وكتبت في حاشيتي الصفوي لهذا التفسير هذا الكلام على وجه الايراد ثم وجدته في كلام بعض المتأخرين حيث قال والفاء ليست فصيحة لان شرطها ان يكون المحذوف سببا للمذكور والتحصيل ليس سببا للذبح وانما سببه الامر به بل للتعقيب والدلالة على انهم كما حصلوها ذبحوها هذا كلامه ولعل مراد من قال ان الفاء فصيحة ان المعطوف عليه المحذوف لما كان متفرعا على الامر بالذبح يكون التحصيل بملاحظة الامر سببا فتامل **وما كادوا يفعلون** شيئا فيه مبالغة ولذا خبر عليه بنحو بين المص السبب الذي لاجله كادوا لا يذبحون وذكر له اسبابا ثلاثة الاول تطويلهم في الاستكشاف وكثرة سؤالهم عن احوالها وهذا مضمون قوله لتطويلهم وكثرة مراجعاتهم وذلك قد يكون للمدافعة والامتناع عن الفعل فجعل ذكر منهم قريبا من الامتناع عنه والثاني خوف فتضاحهم بظهور القاتل

ومنها مضمون قوله او لطوف الفضيحة في ظهور القاتل حكى انه السؤال صدر اولا عن القاتل والتالغ علاء الثمن وهذا مضمون قوله اولغلاء ثمنها ملاء المسك في مها كما سيجيء التفصيل **اقول** غلاء الثمن انما يظهر بعد السؤالات الكثيرة والاجوبة المعينة للبقرة فكيف يكون سببا لعدم الفعل والسؤال الكثير اذ روى ان شيخا صالحا منهم من بني اسرائيل كان له عجلة فاتى بها الغيضة اي الاجمة مغيض ماء فينبت وللجمع غياض واغياض وقال اللهم انى استودعكها لابنى حتى تكبر بفتح الباء من كبر بالكسر اذا اسن واما كبر بالضم فمعناه عظم فشبت اي تلك العجلة وكانت وحيدة بتلك الصفات فساوموها اليتيم وامه حتى اشتروها بملاء مسكها بفتح الميم جلدها ذهبا وكانت البقرة اذ ذاك بثلثة دنانير قال صاحب الكشاف كانوا طلبوا البقرة اربعين سنة **اقول** يرد عليه ان المقتول كيف يبقى تلك المدة حتى يمكن ضربه ببعض البقرة مع ان صاحب الكشاف يقول بعده روى انهم لما ضربوه قام باذن الله واوداجه تشخب دما وقال قتلني فلان وفلان لابني عمه ثم سقط ميتا فاخذا وقتلا ولم يورث قاتل بعد ذلك وكاد من افعال المقاربة وضع لدنو الخبر حصولا اي وضع للاخبار بان اتصاف اسمه بمضمون خبره قريب بان يحصل ويقع في الحال لوجود سببه فان وجود مجرد السبب يفيد قرب وجود المسبب بخلاف العلة التامة فان وجودها يستلزم وجود المعلول فاذا دخل عليه اي على ما وضع لدنو الخبر النفي فيحتج قوم مطلقا قيل معناه الاثبات مطلقا اي سواء كان ماضيا كما في قوله تع وما كادوا يفعلون او مضارعا كما في بيت ذي الرمة

اذا غير النأي المحبين لم يكد • رسيس الهوى من حب مية يبرح •

ويكون نفيه علما بوقوع الفعل عسيرا فان معنى لم يكد زيد يفعل انه فعل بعسر لا بسهولة وقيل معناه الاثبات ماضيا لا مضارعا لقوله تع او كظلمات في بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرج يده لم يكد يراها فان قوله لم يكد مستقبل لكونه جوابا للشرط مع انه للنفي لانه لو حمل على معنى انه يراها لفسد المعنى ويكون بمنزلة ان يقال ظلمة عظيمة ليس فوقها ظلمة اذا اخرج الانسان يده يراها والصحيح ما ذهب الجمهور اي ما وضع لدنو الخبر كسائر الافعال في الاثبات والنفي اي يكون اثباته اثباتا لما وضع له في الاصل من دنو الفعل ونفيه نفيا له فاثباته اثبات المقاربة فمعنى كاد فلان يموت ان مقاربة الموت ثابتة والموت لم يقع لان القرب من الفعل لا يكون الا مع انتفاء الفعل ومعنى لم يكد يموت ان مقاربته منتفية ويلزم من نفيها نفي وقوع الموت بزيادة مبالغة لان نفي القرب من الفعل ابلغ في انتفائه من نفي الفعل نفسه فمعنى الآية الاولى وما قاربوا الذبح قبل ان يفعلوه فضلا عن الفعل ومعنى الآية الثانية اذا اخرج يده لم يقارب رؤيتها فضلا عن ان يراها وهذا ابلغ من نفي الرؤية ومعنى البيت نفي مقاربة البراح وهو ابلغ من نفي نفس البراح اي اذا غير النأي المحبين لم يقارب حبي التغير وهذا ابلغ من نفي نفس التغير لانه اذا انتفى مقاربة التغير كان التغير ابعد فلما ورد ان يقال اذا كان المعنى نفي مقاربتهم الذبح كما في سائر الافعال يلزم ان لا يفعلوا الذبح لان انتفاء المقاربة من الفعل يستلزم انتفاء الفعل بالضرورة وقوله تع فذبحوها ينافي هذا اللازم دفعه بقوله ولا ينافي قوله وما كادوا يفعلون قوله فذبحوها لاختلاف وقتيهما فان انتفاء المقاربة من الفعل في زمان لا ينافي مباشرة الفعل في زمان آخر اذ المعنى انهم ما قاربوا ان يفعلوا حتى انتهت سؤالاتهم وانقطعت تعللاتهم وبعد ما تعينت البقرة التي امروا بذبحها بتبيين جميع اوصافها المميزة اياها عما سواها لم يبق لهم مجال التعلل والسؤال ففعلوا كالمضطر الملجى الى الفعل فان قيل الظاهر ان قوله تع وما كادوا يفعلون حال عن فاعل ذبحوها فيجب مقارنة مضمونه لمضمون العامل فلا يصح القول باختلاف وقتيهما قلنا ان اهل العربية صرحوا بان مضمون الفعل كثيرا ما يتقيد بالحال الماضي الواقع قبل مدة طويلة لكنه اذا كان مثبتا يصدر بكلمة قد لتكسر سورة الاستبعاد بخلاف ما اذا كان منفيا لان الاصل استمرار النفي فيحصل الدلالة على المقارنة عند الاطلاق فلا اشكال قال بعض المتاخرين وكاد من افعال المقاربة وضع لدنو الخبر حصولا فالفعل المقرون به مقيد والنفي الداخل عليه قد يعتبر سابقا على القيد فيفيد معنى الاثبات بالتكلف كما في هذه الآية وقد يعتبر مسبوقا به فيفيد البعد عن الاثبات والوقوع كما في قوله تع لا يكادون يفقهون قولا ومن غفل عن هذا توهم التنافي بينه وبين قوله فذبحوها فتكلف في التوفيق **اقول** ما ذكره المص من تحقيق معنى كاد موجود في الكتب المعتبرة على ما فصلناه آنفا وما ذكره القائل قول تفرد به ولا عبرة في العلوم العربية ما سمع من الائمة والتدافع على ما ذهب اليه الجمهور كما سمعت آنفا ودفع التدافع على ما بينا قول بلا تكلف وتحقيق حقيق بالقبول كما لا يخفى على النحوي **واذ قتلتم نفسا** عطف على قوله واذ قال موسى الخ فيكون القصة تقريعهم بوجه آخر وهو قتل النفس والتدارؤ المستلزم للبهتان ثانيا خطاب بالجمع بقتلتم لا لكونهم قاتلين جميعا بل لوجود القتل فيهم فان من عادة العرب اسناد الفعل الى الجميع باعتبار صدوره من واحد منهم كما يقال بنو فلان فعلوا كذا والفاعل واحد منهم والقرآن نزل على عادتهم قيل الجماعة التي حكمهم واحد يجوز ان

ينسب الفعل اليهم وان كان واقعا من بعضهم كما ان الفعل الصادر من عضو شخص كاليد مثلا ينسب الى ذلك الشخص **فادارأتم فيها** من الدرء وهو الدفع فالمراد اما ملزومه او نفسه فالمعنى على الاول اختصمتم في شانها يعني ان التدارؤ يراد به الاختصام والاختلاف على المجاز او الكناية اذ المتخاصمان يتدافعان تعليل لتفسير التدارؤ هاهنا بالاختصام يدفع بعضهم بعضا فيكون التدارؤ بمعنى التدافع من لوازم الاختصام وروادفه او تدافعتم يعني يجوز ان يكون التدارؤ يجري على ظاهره بان طرح قتلها كل عن نفسه الى صاحبه فكل طارح من وجه ومطروح عليه من آخر والمطروح عليه يدفع الطارح من حيث انه طارح قال صاحب الكشاف ولان الطرح في نفسه دفع او دفع بعضهم بعضا عن البراءة واتهمه وترك المص اما الاول فلانه مما لا يكون تدافعا لان معناه دفع كل منهما الآخر لا دفع كل منهما القتل مثلا واما الثاني فلان الدفع عن البراءة مما لا يدل عليه العبارة وقدم الوجه الاول لان الكناية ابلغ واصله تدارأتم لا دخل للغاء في الاصالة والفرعية ولذا لم يقل فتدارأتم كما قال بعض المتاخرين فادغمت التاء في الدال واجتلبت لها همزة الوصل لتعذر الابتداء بالساكن **والله مخرج ما كنتم تكتمون** مظهره فسر الاخراج بالاظهار لانه في مقابلة الكتمان لا محالة وهو ما طوف من اسمية الجملة واعمل مخرج فان ما في قوله ما كنتم موصولة منصوبة المحل بمخرج وقد تقرر انه لا يعمل عمل فعله الا اذا كان بمعنى الحال او الاستقبال وهو هاهنا بمعنى الماضي لان الاخراج ماض بالنسبة الى وقت نزول القرآن فينبغي ان لا يعمل وانما اعمل لانه اي حكاية لما كان مستقبلا في وقت التدارؤ كما اعمل باسط في باسط ذراعيه لانه حكاية حال ماضية اي حكاية لما هو حاضر في وقت بسط الكلب ذراعيه فكما جاز هذا جاز ذلك غايته ان الثانية اشهر من الاولى وفي التقرير اشارة الى الفرق ما بين المثالين في الآيتين وهو ان مخرج حكاية لما كان مستقبلا في وقت التدارؤ وباسط حكاية لما كان حاضرا عند تحقق مضمون الكلام **فقلنا اضربوه** عطف على ادارأتم وما بينهما ما بين المعطوفين اعتراض فائدته التقريع والتعيير لليهود والاعلام بانه تعالى عالم بجميع المعلومات والاظهار على اظهار ما كتموه والضمير للنفس والتذكير على تاويل الشخص او القتيل قال بعض المتاخرين وفي تذكيره تنبيه على ان الحكم النفس بعد الجسد مثل **اقول** اعلم ان للنفس معاني كما صرح بها في الصحاح احدها الروح والثاني الدم والثالث الجسد والرابع عين الشيء ويؤكد الشيء به يقال رايت فلانا نفسه فان اراد القائل ان الحكم النفس عن الجسد بعد القتل المعنى الاول والثاني وهو ظاهر لا حاجة للتنبيه عليه وان اراد الثالث او الرابع فلا وان اراد الوجه الظاهر التذكير انه لو انث لاحتمل ان يرجع الى البقرة وضمير بعضها الى النفس على ان الجوهري صرح بانه يقولون ثلثة انفس فيذكرونه لانهم يريدون به الانسان فيجوز ان يكون التذكير باعتبار الانسان لكونه شايعا في الاستعمال **ببعضها** ببعض البقرة اي بعض كان لانه الاظهر في اظهار القدرة وقيل باصغريها يعني اللسان والقلب وقيل بلسانها فانه آلة النطق وقيل بفخذها اليمنى وجه غير ظاهر وقيل باذن وهو آلة السماع فيناسب النطق وقيل بالعجب بفتح العين وسكون الجيم وهو اصل الذنب وهو اساس البدن قيل العجب اوله عجب اول ما يخلق وآخر ما يبلى **كذلك يحيي الله الموتى** اي كما احيي هذا المقتول يحيي الموتى يدل على ما حذف وهو فضربوه وحيي يعني ان سوق الكلام انما يتم باعتبار اشتماله على الحذف للاختصار وهو اي المحذوف فضربوه وحيي فان قوله تع اضربوه امر بالضرب وقوله كذلك اشارة الى الحيوة الحاصلة للقتيل بواسطة الضرب فينبغي ان يكون الضرب والحيوة مترتبين على الامر بالضرب ليصح ان يشار اليها بقوله كذلك وقد طبق هذا الحذف مفصل البلاغة كمال التطبيق كما لا يشتبه على ارباب التحقيق كانه وقع الامتثال لمجرد الامر من غير ان يكون للضرب تاثير في حيوة القتيل لانها كانت بمحض خلق الله تع بقدرته الباهرة حيث اسند الاحياء اليه من غير اعتبار شيء آخر فيه ولو كان للضرب تاثير لما صح التشبيه باحياء الموتى قال بعض المتاخرين وذلك اشارة الى ما دل عليه المحذوف المدلول عليه بهذا الكلام وما قبله وهو قوله فاحيي فهذا كلامه يريد الرد على المص لقصور الدلالة بهذا الكلام ولم يتعرض لما قيل وقدر فاحيي دون حيي **اقول** الرد مردود بما ذكرنا من التقرير فان قوله كذلك اشارة الى الحيوة الحاصلة للقتيل بواسطة الضرب ففي هذا الكلام كناية عن ذكر ما قبله والمشار اليه هو الحيوة الحاصلة لا الاحياء فالمص اصاب كما لا يخفى على المتيقظ والخطاب مع من حضر حيوة القتيل من بني اسرائيل يعني ان هذا الكلام مخاطبة معهم وضمير يريكم ولعلكم لهم وما حرف الخطاب في كذلك فانه خطاب لمن يتلقى الكلام ولذا لم يقل ذلكم وذلك رمز الى ان الاحياء امر عظيم يجب ان يخاطب به من يتاتى له ان يخاطب وعلى هذا يحتاج الى تقدير القول ليرتبط الكلام بما قبله فكانه قيل قلنا لهم كما احيي الله عاميل يحيي الموتى يوم القيامة بخلاف ما اذا كان الخطاب لمنكري البعث في زمن الرسول عليه السلام كما ذكره بقوله او نزول الآية اي مع المشركين الموجودين وقت نزول الآية لانه ان ظهر لهم بالتواتر ان هذا الاحياء قد كان على هذا الوجه علموا صحة الاعادة وان لم يظهر لهم ذلك بالتواتر فانها تكون داعية لهم الى التفكر وعلى الاول لا بد من اضمار القول قبل قوله كذلك والمعنى قلنا لهم كذلك يحيي الله الموتى بخلاف الثاني فانه لا حاجة الى

الى اضمار القول فانه ينتظم به وبدونه يخرج عن الانتظام ويريكم آياته اى لا يقتصر على اراوة هذه الاية بل يريكم آياته الاخرى يريد دلايله الدالة
على كمال القدرة على احياء الموتى وحسابهم وجزائهم لعلكم تعقلون وقد مر معنى مرارا ولذا فسره بقوله لكى يكمل عقلكم بان يترتب عليه ثمراته ونتائجه
المتعلقة بالعقايد الدينية التى من جملتها احياء الموتى فان احياء نفس واحدة آية دالة على ان من احياها قادر على ان يحيى الانفس كلها
ولذا قال وتعلمون ان من قدر على احياء الموتى نفس قدر على احياء الانفس كلها لعدم الاختصاص هذا اشارة الى انه لم ينزل منزلة اللازم
بل قدر له مفعول وتعملون على قضيته اى مقتضى العقل وهذا مبنى على انهم يعقلون تحقيقا لا فى صورة المرجو لكن جعلوا العدم جريهم
على موجب العقل كانهم لا يعقلون وانه منزل منزلة اللازم ولو قدر لقوله تعقلون مفعول لم يحتج الى هذا التاويل ولعل مع انه لم يجبه ابتداء
اى من غير ان يامرهم بذبح البقرة الموصوفة وشرط فيه فى احياء القتيل واظهار القاتل ما شرط من ذبح بقرة موصوفة بكونها عوانا بين
الفارض والبكر وكونها صفراء فاقعا لونها تسر الناظرين وكونها غير ذلول للكراب ولسقى الحرث ومن ضرب القتيل ببعضها لما فيه لما فى الاحياء
المقرون بالشرايط المذكورة من الفوايد بينها بقوله من التقرب الى الله تعالى بالقرابين التى كانت العادة بها جارية ولان هذا القربان كان عندهم
اعظم القرابين واداء الواجب لان التقرب بعد الاول الايجاب من قبل الله تعالى وتبليغ الرسول عم فذلك اداء الواجب واطاعة الله ورسوله
وامتثال الامر وقبول التبليغ ونفع اليتيم البار بوالدته والتنبيه عطف على نفع اليتيم على بركة التوكل وحسن عاقبته كما مر
من ان الشيخ الصالح توكل على الله تعالى فى حفظ عجلته وايصالها الى ابنه والشفقة عطف على التوكل وعلى مضافه على الاولاد كما
فعل الشيخ الصالح حيث اجتهد فى تحصيل مصالح ابنه وكفاية مهماته بحسن التدبير المرضى عند الله تعالى وان من حق الطالب ان يقدم قربة
من صدقة ايمانا بان الله لا يضيع اجر المحسنين والمتقرب ان يتحرى الاحسن اظهار الكمال وثوقه على فضل الله تعالى ويغالى بثمنه ابرازا
لتوفر رغبته فى حصول مقصده كما روى عن عمر رضه انه ضحى بنجيبة من الناقة الكريمة بثلثمائة دينار وان المؤثر فى الحقيقة هو الله تعالى
فكل ممكن موجود اثر ايجاده والاسباب الظاهرة امارات لا اثر لها حيث احيى القتيل بان يضرب بعضو ميت لا يتوهم منه التاثير بوجه
من الوجوه فان تولد الحيوة من مس عضو الميت بالميت وضربه به غير معقول وان من اراد ان يعرف عدوه الساعى فى اماتته الموت
الحقيقى وهو موت القلب باذ يتخيل عما به حيوته وهو معرفة خالقه وربه بالتفكر فى مصنوعاته وبدايع الطافه وفنون آلائه المؤدى
الى معرفته بصفات الكمال ونعوت الجلال والجمال والى الاستغراق فى بحار انوار العظمة والكبرياء الذى هو اللذة الاهنى والمقصد الاقصى فطريقه
ان يذبح فانه ان يذبح بقرة نفسه اى الامارة التى صفة بقرة هى القوة الشهوية التى اودعها الله تعالى فى بنية الانسان ليميل بها الى ما به صلاح
بدنه وبقائه الى اجل مسمى والى ما به بقاء نوعه بتعاقب الافراد بطريق التوالد والتناسل حين زال عنها شره الصبى اى حرصه الى المشتهيات
ولم يلحقها ضعف الكبر فان الكمال كمال الشهوة وقت قوتها المعتدلة وهذا مستفاد من قوله تعالى لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك وكانت اى
تلك الشهوات الى المشتهيات التى تميل اليها النفس بسبب تلك القوة معجبة رايقة المنظر بالنسبة اليها كما نبه اليه بقوله تعالى انها بقرة صفراء فاقع
تسر الناظرين غير مذللة فى طلب الدنيا فان حبها المؤدى الى الاشتغال بتحصيلها انما ينشأ عن الغفلة المؤدية الى الموت الحقيقى فالاية للانه
ان تذلك نفسها للعبادة قبل ان تشرف على الهلاك ونبه عليه بقوله تعالى انها بقرة لا ذلول تثير الارض الخ جعل القوى الشهوية عوانا هو متوسطة بين
البكر والفارض وهى صفة صاحبها على طريق توصيف الحال بصفة المحل وكذا توصيفها بكونها غير مذللة فى طلب الدنيا فانه ايضا من هذا
القبيل لان المقصود توصيف النفس بكونها حرة خالصة عن رق حب الدنيا ووصفها بكونها معجبة رايقة المنظر والمقصود توصيف
المشتهيات التى هو متعلق تلك القوة مسلمة عن دنسها اى تلوث الدنيا لا سمة بها ولا شية فيها من مقابحها اى قبايح الدنيا
بحيث متعلق بقوله ان يذبح يصل اثره اى اثر الذبح الى نفسه بذاته لتحيى حيوة طيبة كما حيى القتيل وتعرب عما به اى يفصح عن شى يه
تنكشف الحال منه مستفاد من قوله والله مخرج ما كنتم تكتمون ويرتفع ما بين العقل والوهم عطف على جملة تنكشف من التدارؤ والنزاع
بيان ما اعلم ان ما ذكره المص هو وجه عدم احيائه ابتداء وشرط فيه ما شرط واما وجه جعل البقرة آية دون غيرها من البهايم فقيل ان احدهما
ما ذكره بقوله روى انه شيخا صالحا منهم كان له عجلة الى آخر ما ذكره والثانى انهم قبل ذلك كانوا يعبدون البقرة والعجاجيل فاراد الله تعالى ان يظهر
منهم حقيقة توبتهم وانقلاع ما كان فى قلوبهم ثم قست قلوبكم القساوة عبارة عن الغلظ مع الصلابة كما فى الحجر القسى بالفتح والمد و
القساوة والقسوة بمعنى وقساوة القلب مثل نبوه اى بعده عن الاعتبار اشارة الى ان لفظ قست استعارة تبعية تمثيلية شبهت
حال قلوبهم وهو نبوها عن الاعتبار والاتعاظ وعدم التاثير من الآيات والدلايل الموجبة لقبول الحق بحال الحجارة وهى القسوة والصلابة

والامتناع من التاثير من مؤثر خارجى ثم لما كانت القساوة هى العمدة فى الهيئة المشبه بها اقتصر على لفظ القساوة فاطلق على الحالة المشبهة واشتق
منه لفظ قست والاعتبار بهذه الاستعارة حسن التفريع والتعقيب بقوله فهى كالحجارة قال بعضهم لو قلنا فى قلوبهم استعارة بالكناية ونسبة القسوة
اليها قرينتها لكان انسب وفيه نظر اذ لا يحسن ح ذلك التفريع كما لا يستقيم ان يقال يتنقضون عهد الله فهو كالحبل وادق منه فافهم وثم لاستبعاد
القسوة قال بعض المتاخرين وفيه انه بمعناه الحقيقى غير متعذر اقول معناه الحقيقى متعذر لانها موضوعة للبعد والتراخى الزمانى وقسوة
قلوبهم لم تحدث بعد مشاهدتهم احياء الميت بضرب عضو من اعضاء البقرة المذبوحة ولا بعد ما رأوا من الآيات من حين ما خرجوا من
مصر ليلا مع موسى عم ولما كان الاستبعاد لازما للبعد الزمانى استعملت هنا فى استبعاد الوقوع والمعنى ينبغى ان لا تقع لوجود اسباب
وقوع اللين كما فى قوله تعالى ثم انتم تمترون ثم لا يخفى ما فى الجمع بين ثم ومن بعد ذكر من المبالغة فى الاستبعاد من بعد ذلك يعنى احياء القتيل
او جميع ما عدد من الآيات فانها مما يوجب لين القلب قال بعض المتاخرين اى بعد احياء القتيل وهو اعظم خارق يوجب الاعتبار
اقول نعم لكن اذا انضم اليه الامور العظام الاخرى كان ايجابه للاعتبار اشد ولذا عمم المص الاشارة فهى اى قلوبهم كالحجارة فى قسوتها او
اشد قسوة منها اشارة الى ان المفضل عليه محذوف لدلالة السوق عليه اى اشد قسوة من الحجارة وقسوة نصب على انه تمييز والمعنى
انها فى القساوة مثل الحجارة جعل الكاف اسما بمعنى مثل عطف اشد بالرفع عليه لا يكون من عطف المفرد على الجملة الظرفية وان كان صحيحا
والحجارة مجرورة بالاضافة او زائد اى اشد قسوة اى انها مثلها او مثل اشد منها قسوة على ان يكون اشد ايضا
مرفوعا بالعطف على محل الكاف الاسمية باعتبار حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه واعرابه باعراب المضاف المحذوف
كالحديد قال المتاخرين قال الواحدى قال المفسرون انما شبه قلوبهم بالحجارة فى الغلظة والشدة ولم يشبه بالحديد وان كان
الحديد اصلب من الحجارة لان الحديد يلين بالنار ولا تلين الحجارة بمعالجة ابدا اقول المقصود تشبيه قلوبهم بالشيئين احدهما اصلب
من الآخر ولا عبرة باللين بالمعالجة على ان ذلك ممكن فى الحجارة فانها تصير جصا بالنار بحذف المضاف وهو الكاف الاسمية واقيم المضاف
اليه وهو اشد مقامه حيث اعرب بالرفع مثله ويعضده اى حذف المضاف قراءة الحسن بالجر اى جر اشد بالفتح اى فتح الدال لانه غير
منصرف لوزن الفعل والصفة وفيه رد على الكشاف حيث بنصب الدال مع ان الاعراب انما يضاف الى الكلمة عطفا الاشد على
الحجارة كما ان الكاف المقدرة عطف على الكاف المذكورة وانما لم يقل اقسى مع افادته الزيادة على الاصل مع الاختصار لما فى اشد من
المبالغة والدلالة على اشتداد القسوتين واشتمال عطف على اشتداد المفضل وهو قلوبهم على زيادة فى شدة القسوة لا فى نفس
القسوة بخلاف اقسى فانه يدل على زيادة فى نفس القسوة فكانه قيل اشتدت قسوة الحجارة وقلوبهم اشد قسوة واعترض صاحب
التقريب بان الاشد لحوله على القلوب دون القسوة فلا يفيد ان قسوتها اشد بل انها اشد قسوة واجيب بان التمييز فاعل فى المعنى
فقولنا قلوبهم اشد قسوة فى معنى قسوة قلوبهم اشتدت غير تفاوت الا بما يعطيه ظاهر اسناد اشد الى ضمير قلوبهم من المبالغة واو ليس
للشك والترديد لاستحالته فى كلام علام الغيوب بل للتخيير اى جعل الغير مخيرا بين التشبيهين كما هو المناسب لما ترى عموم الخطاب وكونه
لمن يتلقى الكلام فكانه قيل ان شئت شبه قلوبهم بهذا وان شئت شبهها بذاك او للترديد اى تجويز الامرين فى نفس الامر مع قطع النظر
عن الغير بمعنى ان من عرف حالها سواء كان المخاطب بالخطاب العام على الوجه الاول او غيره على الثانى شبهها بالحجارة او بما هو اقسى منها
واو الكوفيون لاو معنيين آخرين احدهما كونها بمعنى الواو وثانيهما كونها بمعنى بل واختاره الامام الواحدى فى الوسيط حيث قال واشد
قسوة معناه بل اشد واختار المص كونها للتخيير او للترديد لا ان النحاة صرحوا بانها انما تكون للتخيير اذا وقعت فى الكلام الانشائى نحو خذ هذا
او هذا وقد وقعت فى الآية الكريمة فى الخبر فينبغى ان يجعل فى معنى الانشاء واليه اشار بقوله بمعنى ان من عرف حالها شبهها اى شبهها
بالحجارة او بما هو اقسى منها او انه لا يشبهها الا باحدهما وهذا المعنى على تقدير ان يكون قوله تعالى او اشد فى معنى او مثل ما هو اشد بتقدير
المضاف واذا لم يحمل على تقدير المضاف يكون المعنى من عرف حالها شبهها بالحجارة او قال هى اقسى منها وان من الحجارة كلمة من تبعيضية
لما يتفجر منه الانهار يعنى ان من الحجارة ما فيه خروق كثيرة واسعة يتدفق منها الماء الكثير وان منها لما يشقق اصله يتشقق وبه
قرأ الاعمش التشقق التصدع بطول او عرض فيخرج منه الماء اى ينبع منه على سبيل التقسيم دون الترقى كما توهمه الزاعم
اذ لو اريد الترقى قدم الوضع وان منها لما يهبط الهبوط التردى من اعلى الجبل من خشية الله متعلق بالافعال الثلثة فى اللام فى
فى المواضع الثلثة لام الابتداء دخلت على الاسم لتقدم الخبر وهو من الحجارة فيها ولو لم يتقدم الخبر لم يجز دخول اللام على الاسم لئلا يتوالى حرفا

وناني للمواضع الثلثة بمعنى الذي في النصب على انه اسم ان وحجزه منه في الموضعين يرجع الى ما باعتبار لفظه تعليل للتفضيل اي لكون قلوبهم
اشد قسوة يريد انه تعليل له من جهة المعنى واما من جهة اللفظ فعطف على جملة هي كالحجارة او اشد او الجملة حالية او تذييل وهو ان
يعقب الكلام بما يشتمل على معناه تاكيدا والمعنى ان معنى الآية ووجه كونها بيانا لكون قلوبهم اشد قسوة من الحجارة ان الحجارة مع صلابتها
وغلظها تتاثر وتنفعل عن تسخير الله اياها فان منها ما تتشقق فينبع منه الماء فيكون ينبوع منه الانهار العظام ومنها ما يتردى وينزل
من اعلى الجبل الى اسفله انقيادا لما امرها به اراد الله تعالى به وقلوب هولاء اليهود لا تتاثر ولا تنفعل عن امره مع تحقق اسباب الادراك
فيها من العقل والفهم والتبجح التفجح بسعة وكثرة هذا المعنى مستفاد من صيغة الجمع ولفظ النهر وهو مجرى الماء الواسع كذا قالوا اقول ما ذكره المص
معنى اللفظ بغير انتظام شيء اخر اذ قال اهل اللغة فجر الماء فانفجر اي بجس وفجره تفجيرا وتفجر شدد للكثرة والخشية مجاز عن الانقياد
بطريق اطلاق اسم الملزوم على اللازم لان الخشية ملزومة للانقياد وتحقيق الكلام في هذا المقام انه تع ذم بني اسرائيل بعدم انقيادهم
ورجح عليهم الحجر بانقياده وبه يظهر وجه جعل الخشية مجازا عن الانقياد وان كان حملها على الحقيقة جائزا عندنا لان الهبوط والخشية
على تقدير خلق العقل والحيوة الدنيا في الحجارة لا يصلح لبيان كونها في نفسها اقل قسوة من قلوبهم على وجه المبالغة وقرئ شاذة ان في المواضع
الثلثة على انها المخففة من الثقيلة ويلزمها اللام الفارقة بينها وبين النافية وهي ههنا لام لما يتفجر ولما يشقق ولما يهبط ويهبط بالضم عطف
على قوله ان اي قرئ بضم الباء وهي شاذة ايضا ولما كان منشأ قسوة قلوبهم اعمالهم القبيحة قال الله تع على وجه التهديد وما الله بغافل
عما تعملون كلمة ما اما موصولة والعائد محذوف او مصدرية فلا حاجة الى العائد والمعنى عن عملكم وعيد لليهود ووعظ لكل عاقل والمعنى
ان الله تع بالمرصاد يرى الاعمال ويجازي العباد في الآخرة على ذلك كما عن قسوة قلوبهم من بعد ما رأوا الآيات وقرا ابن كثير هكذا وجد في نسختي
الصحيح ووجد في اكثر النسخ قوله ونافع ويعقوب وخلف وابو بكر بالياء ضما الى ما بعده وهو ان يؤمنوا لكم وما يعقبه من الضمائر الراجعة
الى ما يرجع اليه ضمير يؤمنون والباقون بالتاء ضما الى ما قبله وهو واذ قتلتم نفسا الى قوله ثم قست قلوبكم قال المحشي بعد قوله وابو
بكر بالتاء الفوقانية ضما الى ما بعده يعني افتطمعون اقول قوله بالتاء الفوقانية يخالف النسخ كلها وقوله يعني افتطمعون غير صحيح لانه خطاب
للنبي عم والمؤمنين وعما تعملون اخبار وخطاب لليهود وقال المحشي فيه اشكال لان المذكور في كتب التفسير والقراءة ان القارئ بها الغيبة
هنا ابن كثير فقط والباقون يقرأونه بتاء الخطاب اقول لا اشكال على ما وجد في النسخ الصحيح وان الرواة كثيرة والطرق مختلفة فيجوز ان
يشتهر بعض الروايات وبعض الطرق في النواحي والاجب الموافقة على ما وجد في المشاهير من كتب القراءة والتفاسير فان قيل القراءة بالياء كما
يجوز ضمها الى ما بعده يجوز ضمها الى ما قبله وهو قوله تع واذ قال موسى لقومه وما يعقبه من ضمائر الغيبة الى قوله فذبحوها وما كادوا يفعلون
فلم لم يذكره المص قلنا النظر الى ما قبله يقتضي القراءة بالخطاب لان الخطاب الواقع قبله اقرب من الغيبة افتطمعون انتظامه بما قبله ان
النبي عم والصحابة لما سمعوا هذه الآيات ومن مخاطبة اليهود طمعوا ان يؤثر ذلك في قلوبهم فيؤمنوا فقال تع افترجون والطمع نزوع
النفس الى شيء شهوة والهمزة للاستفهام على سبيل الانكار والنهي كما في قوله تع افانت تسمع الصم كانه ايسهم من ايمان هذه الزمرة
من اليهود وهم قوم باعيانهم كما في قوله تع اانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون والفاء فصيحة تفصح عن محذوف تقديره اتغفلون عن ان قلوبهم
قاسية كالحجارة او اشد قسوة فتطمعون ان يؤمنوا لكم وسياتي تحقيق وجه ادخال الهمزة على الفاء في تفسير قوله تع افكلما جاءكم رسول
الخطاب لرسول الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين اي الصحابة وعن ابن عباس رضه انه خطاب للنبي عم على الخصوص بكلمة الجمع تعظيما ان يؤمنوا في محل
الجر لان صلة الطمع في ايمانهم لكم ان يصدقوكم او يؤمنوا لاجل دعوتكم يعني ان الايمان اما بمعناه اللغوي اي التصديق واللام صلة اي زايدة لتقوية
العامل كما في قوله تع وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق لنا او بمعناه الشرعي واللام للتعليل وقدر نحو الثاني بان الحمل على الصلة لم يوجد في الفعل
لا يحتاج الى ما يقويه لكونه قويا في نفسه بخلاف اسم الفاعل وذكر جمل فآمن له لوط على احداث الايمان لاجل دعوة ابراهيم عم وجعل الايمان مستعملا
في معناه الشرعي ويجوز ان يكون اللام لتضمين التصديق معنى الاستجابة اي يستجيبوا لكم والمص قدر مضافا بين اللام وضمير الجمع لتظهر
التعليل يعني اليهود اي الضمير في ان يؤمنوا لليهود الموجودين بزمن نزول الآية سواء كانوا مجاهرين او منافقين لان طمع الايمان لا يتصور الا منهم
بخلاف فاعل واذا لقوا فانه منافقوهم ولا يجوز ارجاع الضمير الى جنس اليهود لئلا يجعل السالفين فريقا منهم لان المص اعتبر هناك حذف
المضاف حيث قال طايفة من اسلافهم فلم يحتج الى هذا التكلف فان قيل لا حاجة ايضا الى اعتبار المضاف على هذا الوجه بل الاوجه لان تحريف
النعت والآية هم المعاصرون لا السلف قلنا المراد بالسلف من لم يبلغ زمانه نزول الآية لا من لم يبق عصر النبي عم ولما كان مقتضى لفظ

كان

كان التقدم احتيج الى اعتبار كذا قالوا اقول تقدير المضاف لا يقدح ارجاع الضمير الى جنس اليهود كما لا يخفى وقد كان فريق
الفرقة الطايفة من الناس والفريق اكثر منهم كذا في الصحاح منهم طايفة من اسلافهم اقول فني تفسيره نقصان يسمعون سماع قبول
او يسمعون بمعنى يقبلون كلام الله يعني التورية فالمراد بالفريق من كان في زمن محمد عم فانهم كانوا يسمعون ما يتلى عليهم من كلام
الله تع وهو التورية ثم يحرفونه كنعت محمد صلوات الله عليه فانهم حرفوا صفته من كونه ابيض ربعة اي مربوع الخلق لا طويلا ولا قصيرا
الى كونه اسمر طويلا وآية الرجم فانه حكم زنا المحصن في التورية كان الرجم فحرفوه الى تسخيم الوجه اي تسويده وروي انه عم اتي برجل وامراة
من اليهود وقد زنيا فقال لليهود ما تصنعون بهما قالوا نسخم وجوههما ونخزيهما قال فاتوا بالتورية فاتلوها ان كنتم صادقين فجاؤا
بها فقالوا لرجل ممن يرضون اعور اقرأ فقرأ حتى انتهى الى موضع منها فوضع عليه يده قال ارفع يدك فرفع يده فاذا فيها آية الرجم فقال
ان علينا الرجم ولكنا نكاتمه بيننا او تاويله عطف على نعت محمد بتقدير نعت محمد عم والضمير لكلام الله فيفسرونه بما يشتهونه على
خلاف المراد وقيل عطف من حيث المعنى على قوله طايفة من اسلافهم فعلى هذا يكون الفريق اسلافا متقدمين بالزمان على الذين نهي ان
يطمع ايمانهم فجعل هولاء الاسلاف فريقا مما لا يطمع ايمانهم مبني على اتحادهما بالجنس هولاء هم السبعين المختارين اي بعضهم سمعوا
كلام الله بلا واسطة كما سمع موسى حين كلم موسى بالطور اقول فيلزم حينئذ ان لا يكون موسى كليم الله فقط لاستوائه اياهم في استماع كلام
الله بالذات ثم قالوا اي ذلك البعض سمعنا الله يقول في آخره ان استطعتم ان تفعلوا هذه الاشياء فافعلوا وان شئتم فلا تفعلوا
فلا بأس وعلى الاول معنى التحريف التبديل والتغيير وعلى الثاني اثبات ما ليس في الكتاب وكتمان ما هو ثابت فيه قال التفتازاني ولا
يخفى ان فيما افتروا اشمئزازا على فساده حيث علقوا الامر بالاستطاعة والنهي بالمشية وهما لا يتقابلان وكانهم ارادوا بالامر غير الوجوب
على معنى افعلوا ان شئتم وان شئتم فلا تفعلوا من بعد ما عقلوه فهموه بعقولهم ولم يبق لهم فيه ريبة شك اصلا وهم يعلمون انهم مفترون
مبطلون ومعنى الآية ان احبار هولاء ومقدميهم كانوا على هذه الحالة فما طمعكم بسفلتهم وجهالهم اقول الاحسن في العبارة فما طمعكم في
سفلتهم وجهلتهم وما ذكره المص من معنى الآية مبني على التاويل الاول اي على ان يجعل الفريق المعاصرين حيث عبر عن الاسلاف بل
بالاحبار والمقصود من بيان المعنى الاشارة الى الجواب مما يقال لم يلزم من اقدام البعض على التحريف حصول الياس من ايمان الباقين
فان عناد البعض لا ينافي اقرار الباقين فاجاب عنه بان الباقين المعنى كيف يؤمن هولاء وهم انما ياخذون دينهم ويتعلمونه من
قوم هم يتعمدون التحريف عنادا فالاصرار على البطلان موروث لهم وانهم ان كفروا وحرفوا فلهم سابقة اما بمعنى المصدر اي سبقة
وتقدم واما صفة لمحذوف اي اسلاف سابقة في ذلك هذا مبني واذا لقوا الذين آمنوا اي المؤمنين الخالصين من اصحاب محمد عم يحتمل ان يكون
هذه الجملة الشرطية مستانفة لتبيين احوال اليهود والمنافقين وقبايح اقوالهم وافعالهم وان تكون في محل النصب على الحال المعطوفة
على الجملة الحالية قبلها وهي قد كان فريق منهم والتقدير كيف تطمعون في ايمانهم وحالهم انهم انما يقلدون من تعمد تحريف كلام الله وانهم يقولون
للمؤمنين ما ليس في قلوبهم يعني منافقيهم يريد ان ضمير لقوا عايد الى منافقي اليهود باعتبار حذف المضاف لقيام القرينة فان ضمير
قالوا عايد اليهم قطعا فنبه مراعاة حسن النظم حيث يكون فاعل فعلي الشرط والجزاء واحدا بخلاف ما في الكشاف من جعل فاعل لقوا مطلق
اليهود وفاعل قالوا المنافقين قالوا آمنا بانكم على الحق ورسولكم هو المبشر به في التورية وقد مر التفصيل في اوايل السورة واذا خلا
بعضهم الى بعض قالوا اي الذين لم ينافقوا منهم بل هم يجاهرونه الكفر عاتبين على من نافق لما كان ضمير قالوا للبعض الذين لم ينافقوا كان ينبغي
حمل البعض الذي هو فاعل خلا على غير المنافقين احسن واوفق لمراعاة النظم لاتحاد فاعل فعلي الشرط والجزاء كما مر اتحدثونهم بما فتح
الله عليكم بما بين لكم في التورية من نعت محمد يقال فتح الله عليه كذا اي واقفه وعلمه وقال الواحدي نظيره لفتحنا عليهم بركات من السماء والارض
اي انزلنا او الذين نافقوا عطف على الذين لم ينافقوا لا عاتبين اي اتباعهم وبقاياهم الذين لم ينافقوا فالمراد بالذين نافقوا رؤساء اليهود
فانهم يقولون لبقاياهم اظهارا للتصلب في اليهودية نفاقا مع اليهود ايضا والحاصل ان قوله اتحدثونهم بما فتح الله عليكم اما قول غير المنافقين
او قول المنافقين لغير المنافقين نفاقا ومخالصهم عن ابداء ما وجد في كتابهم فينا فقول الفريقين فالاستفهام في اتحدثونهم على الاول توبيخ
وعتاب على ما كان يصدر من المنافقين من التحديث بمعنى ما كان ينبغي ان يقع ذلك كيلا يحتجوا بقولكم عليكم فالفعل اي اتحدثونهم بمعنى الحال
وعلى الثاني انكار لصدوره عن الاعتاب ونهي عن ان يصدر عن الاعقاب تحديث وبيان انه ما كان ينبغي ان يقع والفعل بمعنى الاستقبال
ليحاجوكم به عند ربكم ليحتجوا عليكم فسر المفاعلة بالافتعال تنبيها على ان الرؤساء المترددين لم يقصدوا بقولهم هذا المشاركة في الاحتجاج

بانه يحتج كل واحد من فريق منافقي اليهود والمؤمنين بل المقصود احتجاج المؤمنين عليهم بانه يقولوا لهم انكم قد اعترفتم بحقيقة التورية
وبشهادتها على صدق محمد صم في دعوى الرسالة بما انزل ربكم تفسير للضمير الذى في به في كتابه تفسير لقوله عند ربكم بناء على انه لا فرق
بين ان يقال في كتاب الله تع وان يقال عند الله فاذا احتج المسلمون عليهم بما فتح الله عليهم بان قالوا الامر في كتابكم هكذا تكلمتم قالوا هو عند
الله كذا او بما يعني واحد من حيث المؤدى فانه مؤداهما انه في حكم الله كذا او وضح المص هذا المعنى بقوله جعلوا ان اليهود محاجتهم اى المؤمنين
بكتاب الله وحكمه محاجة مفعول ثان لجعلوا عنده اى جعل اليهود محاجة المسلمين بكتاب الله الذى فتحه عليهم محاجة عند الله فقالوا
ليحاجوكم به عند ربكم واراد وا غلبة المسلمين عليهم في الحجة بحيث يعجزون عن الجواب لكن احتجاجهم بكتاب الله تع وحكمه بناء على ان حال
الامر عند الله كذا او يحكم كذا ويراد انه في كتابه وحكمه كذا فيكون قوله عند ربكم حالا من الضمير المجرور في به العايد الى ما فتح الله عليهم والمعنى
ليحتجوا بما فتح الله عليكم كائنا عند ربكم اى في كتابه وحكمه وكون كل واحد من الاحتجاج بما عند الله وبما في كتاب الله احتجاجا عند الله تمثيل
لا تحقيق كما يقال عند الله كذا او يراد به انه جاء في كتابه وحكمه وقيل عند ربكم بتقدير المصدر المضاف الى مفعوله اى عند ان يذكر ربكم بانه قال
كذا او كذا او بما عند ربكم بحذف الموصول مع صدر صلته فيكون الموصول مع صلته بدلا من به باعادة الجار او بما بين يدى رسول ربكم بتقدير
لفظ رسول يعني انكم تحدثونه عند اصحاب محمد صم ان في كتابكم ان محمدا حق بنعته ثم لا تتبعونه ولا تدخلون في دينه فيحتجون عليكم
بذلك الاقرار عنده ومبنى هذا الوجوه الاربعة على ان المقصود التحذير عن الاحتجاج عليهم في الدنيا الا في القيامة وقيل عند ربكم في القيامة
نقل الامام عن الاصم انه قال المراد يحاجوكم يوم القيمة حال مرافعة القضية الى الله تع فيكون ذلك زايدا في توبيخكم وظهور فضيحتكم على رؤس
الخلايق في الموقف فان من اعترف بالحق ثم كتمه ليس كمن ثبت على الانكار فكان القوم يعتقدون انه لا يظهر ذلك في الاخرة ما يورد في
الكشاف فضيحتهم فكنوا عن يوم القيامة بقوله عند ربكم وفيه نظر اذ الاخفاء اى اخفاء ما فتح الله عليهم في التورية لا يدفعها اى المحاجة
تقرير النظر انه تقريعهم على ابداء ما وجدوا في التورية وحملهم على اخفائه انما هو حذر عن احتجاج المؤمنين عليهم وكونهم مغلوبين في الحجة
مبهوتين عن الجواب اما في الدنيا او يوم القيمة لكن اليهود يعلمون انهم محجوجون يوم القيمة سواء حدثوا بذلك ولم يحدثوا فلا فايدة
في الاخفاء فلا يريدون بقولهم ليحاجوكم به عند ربكم ليحاجوكم يوم القيمة بل المقصود التحذير عن الاحتجاج عليهم في الدنيا قال المحشي
اقول في النظر نظر لانا لا نم انهم يعلمون انهم محجوجون يوم القيامة ولو سلم فيجوز ان يتجاهلوا غيرة وعنادا لكن ضمير به ليس براجع
الى ما فتح الله عليهم بل الى التحديث بما فتح ولو سلم انهم لا يتجاهلون فانهم يعلمون انهم محجوجون بغير هذا الطريق وخوفهم عن الاحتجاج
عليهم بهذا الطريق الذى هو افحش الطرق وافتحها وهو ان يقول لهم المؤمنون عند الله تع يوم القيامة على رؤس الاشهاد انا ما حدثتمونا
في الدنيا في التورية من نعت النبي صلى الله عليه وسلم وبهذا يظهر وجه الجمع بين قوله تع به وبين قوله عند الله ولا يحتاج الى تكلف حمل الثاني على ما
من الاول او لظرفا مستقرا بمعنى ليحاجوكم بما قلتم حال كونه في كتابكم والعجب انه مع ظهوره كيف خفي على المص وساير المحققين من شراح
الكشاف وغيرهم اقول ما ذكره المحشي مزيف من وجهين اما اولا فانه نقول لا نسلم انهم يعلمون انهم محجوجون يوم القيامة مكابرة فانهم
اقروا بيوم القيامة يقر بكونه يوم الالزام واما ثانيا فلان الكلام على تقدير كون ضمير به راجعا الى ما انزل الله لا على تقدير كونه راجعا الى
التحديث فتوجيه الكلام بجعل الضمير راجعا الى التحديث خروج عن الصدد ولهذا استشكل المحققون وجه الجمع بين قوله تع به وبين
قوله عند الله والعجب ان المحشي اخرج الكلام عن صدده وطعن بزايه على صاحبه وطعن المص والمحققين والنظر وارد على صدد الكلام والانفع
بما ذكره المحشي فالاحسن في الدفع ما ذكر في شرح التاويلات ان رؤساءهم انما نهوهم عن الاقرار بما فتح الله عليهم لئلا يحتجوا بذلك عليهم ويظهر
كذبهم في دعاويهم وافتضاحهم بالمحجوجية وظهور الكذب يوم القيامة اشد واكثر منه الاحتجاج عليهم في الدنيا لانهم في الاحتجاج الواقع
في الدنيا ربما ينكرون ما اقروا به فلم يظهر كذبهم الا من حيث الحجة والدليل دون العيان وفي القيامة يظهر كذبهم بطريق العيان افلا تعقلون
اما تمام كلام اللائمين لهم لمنافقون منهم والكفرة للخلص على اختلاف الوجهين فيكون هذه الجملة تتمتها داخلا معها تحت قولهم في حيز القول
وتقديره افلا تعقلون انهم يحاجوكم به فيحجوكم تقدير للمفعول المقدر لتعقلون فسر بعض المتاخرين قوله تع افلا تعقلون بقوله
افليس لكم عقل اقول ظن انه اعتراض على المص من وجهين احدهما ان الفعل هنا منزل منزلة اللازم فلا حاجة الى تقدير المفعول والاخر
انه ليس بخطاب من الله تع ولم يدر ان تنزيل الفعل المتعدى منزلة اللازم خلاف الظاهر ولا يصار اليه الا لنكتة قوية او لضرورة وان
الكلام يحتمل الخطاب منه تع وان كان الاول راجحا ولذا اخره حيث قال او خطاب من الله للمؤمنين متصل بقوله افتطمعون والمعنى افلا تعقلون

حالهم

حالهم وان لا نطمع لكم في ايمانهم فيه تقدير للمفعول مناسب لهذا الخطاب واعلم انه تع لما ذكر من قبايح اليهود تحريف الكلم عن مواضعه
او معانيه ونفاق من نافق منهم ولوم غيرهم اياهم ذكر ما يدل على تقريعهم وتعنيفهم بقوله او لا يعلمون ذكر المص في ربط هذا التقريع
اربع احتمالات حيث يعني هؤلاء المنافقين او اللائمين ينبغي ان يراد بهم غير المنافقين وهم الكفرة الخلص منهم والا فلا معنى للترديد
بكلمة او فيه في قوله او كليهما واما المراد بالضمير في قوله او اياهم فمجموع المنافقين واللائمين والمحرفين والتقريع على الاحتمالات الثلث
يكون مرتبطا بالآية الثانية وهي قوله تع واذا لقوا الذين آمنوا الخ وعلى الاحتمال الرابع يكون مرتبطا بمجموع الآيتين ان الله يعلم ما يسرون
من النفس وما يعلنون اى ما سيان في علمه وتقديم الاول للاهتمام ذهب المفسرين الى ان اليهود كانوا يعرفون الله تع ويعرفون انه يعلم السر
والعلانية فخوفهم الله تع به وقيل ما يعرفون بذلك فرغبهم الله تع بهذا القول في ان يتفكروا ويعرفوا ان لهم ربا يعلم سرهم وعلانيتهم ومن جملتها
اسرارهم الكفر واعلانهم الايمان وذلك فعل المنافقين واخفاء ما فتح الله عليهم واظهار غيره وذلك فعل اللائمين وتحريف الكلم عن مواضعه
بالحمل على التغيير ومعانيه بالتاويل الباطل وذلك فعل المحرفين ومنهم اميون عطف على الجملة الحالية اعني وقد كان فريق منهم لا يعلمون الكتاب
في محل الرفع على انه صفة لاميون يعني كيف تطمعون ايمان اليهود وهم فرقتان في كل واحدة منهما ما يمنع قبول الايمان الفرقة الاولى
عالمون معاندون والفرقة الثانية جاهلون مقلدون وكل واحد من العناد والتقليد يمنع قبول الحق فلا وجه لتطمع ايمانهم وان الفرقة
الاولى ثلث طوايف بعضهم فوق بعض في الضلال والعناد المحرفون والمنافقون والذين يلومون المنافقين على اظهارهم
دلايل النبوة جهلة لا يعرفون الكتابة يعني يجوز ان يراد بالكتاب معناه المصدري لانه مصدر كالخطاب فيطالعوا التورية و
يتحققوا ما فيها اقول ان مطالعة الكتاب لا يتوقف على معرفة الكتابة اذ كثير من الناس لا يعرفون الكتابة ويطالعون الكتاب اللهم
الا ان يقال ان ذلك عادة العرب فانهم يتعلمون القراءة مع الكتابة قوله او التورية نصب على الكتابة يعني يجوز ان يراد به المكتوب ويكون
اللام للعهد ومن لم يعرف الكتابة ولا يقرأ المكتوب سمي اميا ونسبته الى الام باعتبارين احدهما انه بحال امه التي ولدته من عدم معرفة
الكتابة والقراءة والثاني انه بالحالة التي ولدته امه عليها لم يكتسب معرفة الكتابة والقراءة وقيل نسبته الى الامة وهي العامة اى المنسوب
الى ما عليه جبلة الامة من العراء عن فضيلتي الكتابة والقراءة وقيل نسبته الى امة الذين لا يكتبون ولا يقرؤن وعن ابن عباس رضي قيل
لهم اميون لانهم لم يصدقوا بام الكتاب وقيل قيل لهم اميون لانزال الكتاب عليهم كانه نسبوا الى ام الكتاب اقول الظاهر من كلام
المص ومما فصلنا من وجه التسمية ان يكون الامي مغايرا لمن لا يعرف الكتابة والقراءة فيلزم ان يكون قوله تع لا يعلمون الكتاب بعد قوله
اميون مستدركا الاماني استثناء منقطع لان ما هم عليهم من الاكاذيب المواعيد الفارغة ليس من الكتاب والاماني جمع امنية وهي في
الاصل ما يقدره الانسان في نفسه من مني اذا قدر بالتشديد ولذلك اى لكون الامنية في الاصل ما يقدره الانسان في نفسه تطلق اى الامنية على
الكذب لان الكاذب يقدر في نفسه ما يكذب وعلى ما يتمنى فان المتمني ايضا يقدر ما يتمناه وما يقرأ فان القارئ يقدر ترتيب الكلام بصور ما في
المسموعة بتقديم الكلمة على بعضها والمعنى ولكن يعتقدون اكاذيب اخذوها تقليدا من المحرفين هذا على تقدير الاطلاق على الكذب او مواعيد
فارغة خالية عن مطابقة الواقع وهذا على تقدير الاطلاق على ما يتمنى سمعوها اى تلك المواعيد منهم اى من المحرفين اقول اذا كانت المواعيد خالية
عن مطابقة الواقع يلزم ان تكون اكاذيب مخصوصة منها ان الجنة لا يدخلها الا من كان هودا او منها من جملة مواعيدهم وان النار لن تمسهم الا اياما
معدودة وهذا من جملتها وقيل الا ما يقرؤن هذا على تقدير الاطلاق على ما يقرأ قراءة عارية عن معرفة المعنى وتد جاهد كما هو ظاهر من قرينة المقام واراه
البيت لمجرد بيان مجيء التمني بمعنى القراءة لان القارئ هو عثمان جامع القرآن رض من قول اى قول حسان في وصف عثمان ليلة استشهد فيها تمنى
اى قرأ كتاب الله اول ليلة قال التفتازاني ينبغي ان يكون باضافة ليل الى ياء الضمير لا بتاء الوحدة على ما في النسخ تمنى داود الزبور على رسل
بكسر الراء اى على تؤدة وهينة وذكر بعضهم تمامه وآخره لاقى حمام المقادر اى موت التقدير وهو ان يحمل على ما يقرأ الا ينافي وصفهم بانهم
اميون فان الامي من لا يعرف الكتابة ولا يقدر على ان يقرأ من الكتاب فكيف يناسب ان يسند اليه القراءة العارية عن معرفة المعنى وانما قال
وهو لا يناسب وصفهم بانهم اميون ولم يقل وهو ينافي وما يؤدي معناه لانه لا تنافي بين كونهم اميين وبين ان يسند اليهم مطلق القراءة لجواز ان
يقرأ الامي على سبيل الاخذ من الغير اقول اذا اعترفت معنى كلام المص وتعليله فلا يصح ما ذكره المحشي جوابا حيث قال واجيب عنه بان معنى الامي
انه لا يقرأ من الكتاب ولا يعلم الخط واما على سبيل الاخذ من الغير فكثيرا ما يقرؤن من غير علم بالمعاني ولا بصور الحروف والمفهوم من عبارة الكشاف
ان الامي من لا يحسن الكتب والقراءة وهو لا ينافي ان يكتب ويقرأ في الجملة وان هم الا يظنون ما هم الا قوم يظنون لا علم لهم حاصلا منه بلا قاطع

وفي تفسيره اشارة الى ان كلمة ان نافية بمعنى ما النافية والى ان المقصود من حصر حالهم في الظن تاكيد نفي العلم عنهم وفي كلامه اشعار بتعميم
الضمير في وان هم للفريقين جميعا اعني العالم المعاند والجاهل المقلد وما ورد ان القوم بعضهم اميون مقلدون وبعضهم جاهلون بالجهل المركب
وكل منهما جازم لا ظان فما وجه استعمال الظن هنا اشار الى الجواب بقوله وقد يطلق اي لفظ الظن بازاء العلم في محل النصب على انه حال
من الظن على كل راي واعتقاد من غير قاطع اي برهان وان جزم به صاحبه كاعتقاد المقلد والزائغ عن الحق بشبهة قال بعض المتاخرين
والظن على ما به من ترجيح احد الطرفين ولا يلزم من الترجيح عند من ان يكون راجحا في نفس الامر **اقول** ظني انه برية كلام المحشي ولم يعلم ان السؤال الذي
من تقريره لا يندفع بما ذكره فتامل **فويل** اي تحسر وهلك وهو لفظ يقوله المكروب ومن اصابته مصيبة ومن قال انه واد او جبل في جهنم فمعناه انه
فيها موضعا لهم يتبوءون فيها من جعل الويل ما يستحق به ولعله اي من قال انه واد او جبل سماه بذلك مجازا مرسلا من قبيل ذكر الحال وارادة المحل
وهو في الاصل مصدر لا فعل له اي من لفظه لان فاءه وعينه معتلتان وانما ساغ الابتداء به حال كونه نكرة لانه دعاء على النفس بالهلاك كان سلام
عليكم دعاء لهم بالسلامة فالاصل سلمكم الله سلاما فحذف الفعل لكثرة الاستعمال فبقي المصدر منصوبا يدل على الفعل الدال على الحدوث فلما قصدوا الدوام
ازالوا نصبه وكذا الاصل في ويل لك هلكت ويلا اي هلاكا فرفعوه بعد حذف الفعل نقضا للغبار لحدوث والحاصل ان لفظ ويل مبتدأ مع كونه نكرة لانه
لما كان مصدرا سادا مسد فعله المختص بصدوره عن فاعل معين كان متخصصة بذلك الفاعل فساغ الابتداء بها لذلك كما قالوا في سلام عليكم كذا حقق
في سورة المرسلات في قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين قال بعض المتاخرين وتنكيره للتعظيم فلم يكن نكرة محضة على ان الغرض من الكلام الافادة
فاذا حصلت جاز الحكم سواء تخصص المحكوم عليه بشيء اولا واما ان النكرة اذا كانت دعاء يقع مبتدأ وان لم يتخصص فاقيل في بيانه لا يجري في ويل
صرح به الرضي **اقول** كون التنكير للتعظيم لا يعد مخصصا الا باعتبار الصفة المخصصة اي ويل عظيم فليس التنكير التعظيمي وحده مستقلا للتخصيص وقوله على
ان الغرض الى قوله اولا قول لا يتقبله اهل العربية وقوله واما ان النكرة الى قوله وان لم يتخصص تقول والوجه ما فصلناه من التحقيق
للذين اللام متعلقة بمحذوف خبر المبتدأ **يكتبون الكتاب** يعني المحرف كويل للذين يكتبون التورية محرفا فان علماء اليهود كانوا يمحون صفة رسول
الله صلى الله عليه وسلم من التورية ويثبتون مكانها ما خالف نعته ليظن جهلة اليهود ان التورية هكذا نزلت من عند الله تعالى وانه كاذب في دعوى
الرسالة حتى لا تذهب رياستهم ولا ينقطع ماكلهم التي ياخذونها من اتباعهم فانه لما قدم المدينة خاف احبار اليهود من زوال رياستهم و
ماكلهم فاحتالوا في تعويق اليهود عن الايمان به فعمدوا الى نعته الذي وصفه الله تعالى به في التورية منه انه حسن الوجه اكحل العين ربعة القامة
فغيروه وكتبوا مكانه طويل القامة ازرق العين سبط الشعر فاذا سالهم سفلتهم عن نعته عليه السلام قرؤوا عليهم ما كتبوه فاذا سمعه
السفلة ووجدوه مخالفا لحليته كذبوه وامتنعوا عن اتباعه وكذلك كانوا يحرفونها عن معانيها وتاويلاتها كذا ولونها بالتاويلات
الزائغة ثم ان المحرف المكتوب هو لفظ التورية لا التاويلات الزائغة اذ التاويل حمل اللفظ على غير معناه المتبادر منه وكتبهم التاويلات الزائغة
غير ثابت **بايديهم** تاكيد والمقام يقتضيه كقولك كتبته بيميني فالتاكيد يفيد نفي المجاز اي الامر بالكتابة كما في بنى الامير المدينة **ثم يقولون** ثم للاستبعاد
كما مر في قوله تعالى ثم قست قلوبكم **هذا من عند الله** منزل من عنده **ليشتروا** اللام متعلقة بيقولون **به** الضمير راجع الى ما دل عليه يكتبون ويقولون
ثمنا قليلا قد سبق تحقيق الاستعارتين في قوله تعالى ولا تشتروا باياتي ثمنا قليلا فتذكر كي تحصلوا به اشارة الى ان اللام في قوله ليشتروا لام
كي اي للتعليل عوضا بالعين المهملة ما كان من مال قل او كثر من اعراض الدنيا من الماكل والهدايا فانه اي العوض وان جل قليل بالنسبة الى ما استوجبوه
من العقاب الدائم **فويل لهم مما كتبت ايديهم** يعني المحرف **وويل لهم مما يكسبون** يريد الرشى بضم الراء وكسرها جمع رشوة كذا كلمة في التفسير اشعار بان ما
في الموضعين موصولة والعائد محذوف قال النحرير التفتازاني قوله من الرشا اشعار بان ما في مما يكسبون موصولة وكذا في مما كتبت
لكن المصدر ارجح لفظا ومعنى هنا كلامه فبالغ في بيانه اما لفظا فلانه لا يحتاج الى حذف العائد واضماره واما معنى فلان العبد انما يستحق
الويل والعقاب لاجل فعله وكسبه هو الكتب والكسب هنا لا لاجل ذات المكتوب والمكسوب قال المحشي في جوابه اقول فيه بحث لان سببية
نفس الفعلين للعقاب قد فهمت فيما سبق من قوله فويل للذين يكتبون الكتاب الآية لان ترتيب الحكم على الشيء يدل على سببيته له فلو
حمل هنا ايضا عليه لزم التكرار فالتحقيق ان العبد كما يعاقب على نفس فعله كذلك يعاقب على ما ترتب على فعله باعتبار افضائه الى الحرام اخر ومنها صدر عنهم
فعلان احدهما التحريف والآخر الرشوة والاول يفضي الى اضلال الغير والثاني الى اكل الحرام والتصرف فيه وبكل منهما يستحق العقاب كما يستحق بنفس الفعل
فلما بين اولا استحقاقهم اياه بنفس الفعل وفرعه على ما قبله بفاء فويل الاول اراد ان يبين استحقاقهم اياه باثره ايضا وفرعه على ما قبله بفاء فويل
الثاني تتميما للوعيد ما ذكره المحشي هنا بحث منه قوله لان سببية نفس الفعلين للعقاب قد فهمت مما سبق من قوله فويل للذين يكتبون

الكتاب

الكتاب الآية ممنوع وقوله لان ترتيب الحكم على الشيء يدل على سببيته له لا يدل عليه لان الويل فيما سبق لاجل قولهم في حق الكتاب المحرف
هذا من عند الله وذكر الكتابة توطئة له وقوله ليشتروا به بيان غرضهم فقبائحهم ثلثة الاول قولهم في حق الكتاب المحرف هذا من عند الله
والثاني كتابة الكتاب المحرف منهم والثالث مالهم الحرام فكل من هذه الامور سبب للعذاب ولذلك ذكر الله تعالى ثلث ويلات ولو ذكر مرة لربما
يتوهم ان الوعيد المذكور انما هو بمقابلة مجموع هذه الامور وما ذكره المحشي من التحقيق على تقدير تسليم جميع مقدماته تطويل بعيق الحق
ان يقال ان حذف العائد المنصوب شايع وسائغ وذائع وانهم كما استحقوا العذاب بالكتب بقولهم في حق الكتاب المحرف يستحقون العذاب
ببقائه كما قال عليه السلام من سن سنة سيئة فله وزرها ووزر من عمل بها فيستحقون العذاب على المال الحرام وتكرير الويل لبيان ان الهلاك مترتب على كل
واحد من المكتوب والمكسوب على حدة **وقالوا لن تمسنا النار** هذا من جملة قبائح اقوالهم المس اتصال الشيء بالبشرة بحيث تتاثر الحاسة به
بذلك الاتصال واللمس كالطلب له اي المس لان اللمس من الالتماس بمعنى طلب الشيء من المساوي ولذلك اي لاجل تحقق الفرق بين المس
واللمس بحيث يكون الثاني كالطلب للاول يقال المسه فلا اجده اي قد ينفك الثاني عن الاول كما ينفك الطلب عن المطلوب اذ الطلب
لا يستلزم وجود المطلوب بخلاف المس فانه من المحال ان يقال امسته فلا اجد المسوس **الا اياما معدودة** محصورة قليلة يريد ان المعدودة
كناية عن القلة ووجهها ما ذكره الراغب ان المعدود لما كان ضربين ضربا قليلا يسهل عده وكثيرا يعسر عده وكان من الاعراب تقليل فيهم
الحساب وقوانين الحساب تصورا والكثير متعسر العد والقليل متيسر العد وقالوا شيء معدود ومحصور اي قليل وغير معدود
ومحصور اي كثير قال بعض المتاخرين في التعليل لانهم يكنون بالعد عن القلة بناء على انهم كانوا يزنون ما بلغ الاوقية ويعدون ما دونها
وكتب في الحاشية قوله رد للكشاف **اقول** ما ذكره على تقدير صحته انما يكون دليلا آخر وايراد دليل او نظيره دليل لا يعد ردا عند النظار
روى ان بعضهم قالوا نعذب بعدد ايام عبادة العجل اربعين يوما وهي مدة غيبة موسى ثم قال بعض المتاخرين لا وجه له لانه ما جاءتها
توبة مقبولة **اقول** القول المذكور قول بعض اليهود الذين عبدوا العجل والمص ينقل الرواية عنهم ولا يبعد ان يصدر من عبدة العجل كلام
لا وجه له بلا ريب على الله ما قال كما يعرفه الناظر العاقل وبعضهم قالوا مدة الدنيا سبعة آلاف سنة وانما نعذب مكان كل الف سنة يوما هذا
رواية مجاهد عنهم **قل اتخذتم** الهمزة فيه للاستفهام الذي معناه الانكار والتوبيخ واستغنى بها عن همزة الوصل **عند الله** اي في حكمه
وحكمه كما مر ذكره قريبا **عهدا** خبرا ووعدا بما تزعمون يعني لا طريق للعقل الى معرفة ذلك وانما سبيل معرفته الاخبار منه تعالى واخباره بذلك
وعد ووعده عهد وفي تفسيره اشارة الى ان المراد بالعهد ليس معناه الحقيقي وهو ما جرى بين اثنين من القول المقرر للحكم بالايمان والنذور
بل المراد منه المعنى المجازي المناسب للمقام لخبر والوعد والفرق بينهما ان الخبر هو الاعلام بان الامر كذا والمراد هنا اعلامه بانه لا يعذبهم
الا اياما معدودة والوعد قريب منه الا انه مختص بان يلتزم ان يفعل فيما يستقبل من الزمان ما يترتب به المخاطب من دفع المكروه عنه
او يحسن اليه كالتزام ان لا يعذب الا قليلا او ان يفعل اليهم فضلا ولما كان كل وعد عقدا ما وكل عقد عهدا ما كان كل وعد عهدا فصح ان
يعبر عن الوعد بالعهد وقرا ابن كثير وحفص باظهار الذال والباقون بالادغام اي ادغام الذال في التاء **فلن يخلف الله عهده** جواب شرط
مقدر وهو في الحقيقة جواب الاستفهام المتقدم في قوله اتخذتم والنحاة اختلفوا في ان مثله هل هو بطريق تضمين الاستفهام معنى الشرط
او بطريق اضمار الشرط بعد الاستفهام واخواته واختار الزمخشري والمص القول الثاني اي ان اتخذتم عند الله عهدا بين المحشي مراد المص
بقوله اي ان كنتم اتخذتم اذ لا يصح المعنى على الاستقبال وبعض المتاخرين ذكر في التقدير ما بينه المحشي ثم قال وانما قلنا ان المقدر ان كنتم اتخذتم
لان المعنى ليس على الاستقبال **اقول** بعد تبيين المراد ايراد الكلام على وجه يوهم الطعن لا يعد فضلا ولما كان قوله فلن يخلف الله عهده جواب
شرط مقدر كانت الفاء فيه فصيحة اعترضه التفتازاني والجملة الشرطية معترضة اعترض التفتازاني بان لن لمحض الاستقبال فلا يصح جعل
فلن يخلف الله جزاء لامتناع السببية والترتب واجاب بان ذلك ليس بلازم في الفاء الفصيحة فقد جئنا خراسانا ولو سلم فقد ترتب
على اتخاذ العهد الحكم من الزمان قطعا بانه لا يخلف العهد في المستقبل من الزمان قطعا كما في قوله فما بكم من نعمة فمن الله وفيه دليل على ان الخلف
في خبر الله محال سواء كان وعدا او وعيدا وخالف بعضهم في الوعيد وزعم ان الخلف فيه كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون على خلافه كيف
وهو تبديل للقول وقد قال تعالى ما يبدل القول لدي هكذا ذكر المحشي **اقول** هذا يخالف قول المص في تفسير قوله تعالى ان الله لا يخلف الميعاد حيث
قال واستدل به الوعيدية اي المعتزلة على ان عقاب العاصي واجب واجيب بان وعيد الفساق مشروط بعدم العفو لدليل منفصل كما هو
مشروط بعدم التوبة وفاقا وخالف ايضا قوله في تفسير قوله تعالى ما يبدل القول لدي حيث قال وعفو بعض المذنبين لبعض الاسباب

الظن

ولعله اراد به ما كتبوه من التاويلات الزائغة اقول

ليس من التبديل فان دلايل العفو تدل على تخصيص الوعيد قال بعض المتاخرين هذا من جملة المواعيد فلا وجه للاستدلال به على عدم الخلف
في وعيده وعلى تقدير صحته انما يدل على عدم وقوع الخلف في وعيده لا على امتناعه اقول كون هذا من جملة المواعيد ممنوع فانه يعم الوعد والوعيد
كما عرفت سابقا ولاحقا فيصح الاستدلال به على عدم الخلف في وعيده ومراد المص من المحال هنا الممتنع وقوعه لا بالنسبة الى ذاته فالوجه
في دفع ما ذكره ما ذكرناه آنفا وههنا توجيه آخر وهو ان الوعيد اخبار عن الاستحقاق لا عن الوقوع وهو لا يزول عند العفو ام تقولون
على الله ما لا تعلمون ام معادلة لهمزة الاستفهام فتكون متصلة وهي تفيد مع الهمزة معنى اي بمعنى اي الامرين من العهد والقول بغير علم
كائن فان الكلام مع ام المتصلة وعديلها التي هي الهمزة للاستفهام واحد لان المجموع يطلب الجواب بالتعيين بخلاف المنقطعة فان ما قبلها
وما بعدها كلامان لانها اضراب عن الكلام الاول وشروع في استفهام مستانف على سبيل التقرير يعني ان الاستفهام ليس على حقيقته
بل للتقرير بمعنى حمل المخاطب على الاقرار اي على سبيل ان يقررهم فيعترفوا بالثاني الذي هو القول بغير علم وانما يكون على حقيقته ان لو تردد
الامران في علم المستفهم وكان السؤال عن التعيين لعدم العلم المستفهم وهو النبي عم بوقوع احدهما اي احد الامرين على التعيين و
هو القول بغير علم هذا تعليل لاخراج الاستفهام عن حقيقته وفيه جواب عما يقال انكم ام لا يجوز ان تكون متصلة ههنا لان ام المتصلة لاحد الامرين
الذين يعلم المتكلم ثبوت احدهما لا على التعيين ويطلب تعيينه والمتكلم ههنا وهو النبي عم يعلم ان احدهما بعينه وهو اتخاذ العهد منفي والآخر ثابت
وان الآخر هو القول على الله بغير علم ثابت فكيف يكون ام ههنا متصلة ينبا لجماعن احدهما على التعيين وتقرير الجواب ان الاستفهام ليس
على حقيقته لعلم المستفهم بوقوع احد الامرين بعينه وهو القول على الله تع بغير علم بل هو للتقرير اي لحمل المخاطب على ان يقر باحدهما على التعيين
او منقطعة عطف على قوله معادلة فالاستفهام في تخذتم يكون للانكار وام تقولون بمعنى بل اتقولون لان المنقطعة بمعنى بل
والهمزة على التقرير والتقريع يعني انه كما ينبغي ان لا تقولوا على الله ما لا تعلمون فانه يوهم نبيه عم بان يستفهم اولا على سبيل الانكار حيث
قال قل اتخذتم عند الله عهدا ثم اضرب عن هذا الانكار واستانف استفهاما آخر بمعنى التقرير اي التحقيق والتثبيت او بمعنى الحمل على
الاقرار والتقريع اي التوبيخ بلى كلمة موضوعة لايجاب النفي المتقدم مطلقا بخلاف نعم لانه لتصديق ما سبق ولهذا لو كان بلى موضوعة
لايجاب النفي السابق قال الكمال تبا زلما نفوه فيه اشارة الى ان في عبارة الكشاف تسامحا حيث قال اثبات لما بعد حرف النفي وهو قوله
لن تمسنا النار الا اياما معدودة من مساس النار لهم بيانه ان زمانا ممدودا كانهم قالوا لن تمسنا النار زمانا ممدودا ودهرا طويلا فكلمة بلى
اثبات لهذا المنفي لان الباقي بعد الايام القليلة هو الزمان المديد كانه قيل لهم بلى تمسكم النار زمانا مديدا او كون المس مؤبدا لانهم من
بلى لان مدلولها ليس الا نقض النفي المتقدم والمنفي هو المس المؤبد اقول فلا يصح قول بعض المتاخرين حيث اثبات لما بعد النفي في لن
تمسنا اي بلى تمسهم ابدا على وجه عام متعلق بقوله اثبات لا بقوله لما نفوه وهو اي قوله على وجه اعم رد لقول صاحب الكشاف بلى تمسكم
ابدا فمعنى كلام المص انه اثبات لما نفوه مطلقا لا للايام المعدودة وغيرها فان المس في الايام القليلة متفق عليه من الجانبين وانما
الكلام في ان المس لا يكون مقتصرا عليها كما زعموا بل يكون مديدا ليكون اي بلى باعتبار مدلوله كالبرهان على بطلان قولهم لن تمسنا النار
الا اياما معدودة لان اثبات نقيض مدعى الخصم كالبرهان القائم على بطلان مدعاه اقول اذا عرفت معنى كلام المص عرفت ان قوله فيقدح في
بطلان تقرير المحشي حيث قال ليكون بلى باعتبار مدخوله يعني البرهان على بطلان قولهم فانهم كسبوا سيئة واحاطت بهم خطيئاتهم ومن كان كذلك فهو
خالد في النار فهم خالدون فيها ويختص بجواب النفي عطف على قوله اثبات اي لا يكون الا في جواب النفي اما في النفي المجرد كما فيما نحن فيه او مقرونا
بالاستفهام نحو الست بربكم قيل اراد بالمس بالايام المعدودة الايام التي عصوا الله تع فيها بالكفر والمعاصي اذ الجزاء بقدر الذنب عدلا
والزيادة ظلم تعالى الله عن ذلك واجيب بانه زعمهم هذا اي ان عقوبة الكفر بعدد ايامه فاسد بل عقوبة الكفر مؤبدة وكذا ثواب الايمان مؤبد
لا موقت لان الايمان والكفر من باب الاعتقاد ومن اعتقد دينا فانما يعتقده للابد لا للوقت دون وقت فجزاؤه مؤبد ليكون وفاقا
بخلاف سائر المعاصي لان المرتكب المعصية لشهوة تغلبه في وقت ثم يتركها فعقاب العاصي مقدر بوقت من الظاهر ان من هذه
موصولة بمعنى الذي وهي في محل الرفع على الابتدائية فلا يكون لقوله كسب سيئة وما عطف عليه محل من الاعراب لوقوعه صلة وقوله فاولئك
مبتداء ثان واصحاب النار خبره والجملة خبر من الخبر ويجوز ان تكون شرطية في محل الرفع على الابتدائية كالاول والخبر قوله فاولئك المقاد
هو الشرط او الجزاء او كلاهما ويكون قوله كسب وما عطف عليه في محل الجزم بالشرط ودخول الفاء لتضمن معنى الشرط الفرق قوله كسب وخطيئته وروعي المعنى
مرة اخرى بجمع قوله فاولئك وهم خالدون كسب سيئة اصلها سيوءة لانها من سار يسوء فوزنها فيعلة فعكست الواو يا الاجتماعهما وسبق

اصديها

اصديها بالسكون فيحه ولذا قوبلت بالحسنة في عامة ما جاء في القرآن قال بعض المتاخرين السيئة تانيث السيء وهو فعيل من السوء
وهو العمل الفاسد ولذا ذكر في مقابلة العمل الصالح اقول ما ذكره لا يدفع تفسير المص اذ السوء والعمل الفاسد قبيح والعمل الصالح
حسن على ان ذكر العمل الصالح في مقابلتها ههنا لا ينفي مقابلتها بالحسنة في عامة ما جاء في القرآن نحو من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن
جاء بالسيئة الآية ونحو وبلوناهم بالحسنات والسيئات ونحو ولا تستوي الحسنة ولا السيئة والفرق بينها اي السيئة وبين الخطيئة انها
قد تقال فيما يقصد اليه بالذات والخطيئة تغلب فيما يقصد بالعرض بل يقصد الى سببه كمن يرمي صيدا فاصاب سهمه انسانا لا نها من الخطاء وفي
ذ جانب السيئة انها قد تقال وفي جانب الخطيئة تغلب يشعر بان كل واحد منها يستعمل في معنى الآخر فالفرق المذكور انما هو في الاطلاق الاغلب
اقول فلا ورود للاعتراض على المص كما زعم بعض المتاخرين حيث قال قال القتال كل ذنب خطاء وخطيئة لانه ليس بصواب وفي الاساس اخطا
في المسئلة وفي الرأي وخطئ خطا اذا تعمد والكسب استجلاب النفع فان كان فيه زيادة تعمل سمي اكتسابا وتعليقه بالسيئة والكسب بالسيئة
على طريقة قوله فبشرهم بعذاب اليم اي طريقة الاستعارة التهكمية قال بعض المتاخرين والمكسب لا يلزم ان يكون نافعا في نفس الامر بل يكفي ان
ملايمته للطبع للكاسب مؤثر عنده نافعا في زعمه اقول ليس فيما ذكره معنى الكسب لغة ولا اصطلاحا وفيه فوت البلاغة كما لا يخفى على اهل البلاغة
واحاطت به خطيئته اي استولت عليه وغلبت وشملت جملة احواله الظاهرة والباطنة بان يكون عاصيا بلسانه وجنانه واركانه حتى صار
كالمحاط بها اي الخطيئة لا يخلو عنها شيء من جوانبه بحيث لم توجد حسنة قط اذ لو كان حسنة لا احاطة بالخطيئة وهذا انما يصح في شأن الكافر
رد على الكشاف حيث فسر السيئة بالكبيرة والاحاطة بعدم التفصي عنها بالتوبة وحكم بخلود اهلها في النار لان غيره اي غير الكافر وهو المؤمن
ان لم يكن له سوى تصديق قلبه واقرار لسانه فلم تحط خطيئته به كما عرفت آنفا ولذلك اي لانحصار الاحاطة من جميع الجوانب في الكافر فسرها
اي الخطيئة السلف بالكفر وتحقيق ذلك انما يكون احاطة الخطيئة ان من اذنب ذنبا ولم يقلع عنه القلع والاقلاع بمعنى استجره من الجر الى
المعاودة مثله والانهماك فيه وارتكاب ما هو اكبر منه حتى تستولي عليه الذنوب وتاخذ بمجامع قلبه فيصير بطبعه مائلا الى المعاصي
مستحسنا اياها معتقدا ان لا لذة سواها مبغضا لمن يمنعه عنها مكذبا لمن ينصحه فيها كما قال تع ثم كان عاقبة الذين اساءوا
السوءى ان كذبوا بآيات الله فمعنى الآية ثم كان التكذيب آخر امرهم اي ما تواعا ذكر جزاء الله تع بذلك على سائر سيئاتهم حيث طبع على قلوبهم
حتى ماتوا على التكذيب اقول ان المص يذكر في سورة الروم للآية معنى آخر لا يصح الاستدلال بها على ذلك المعنى على ما ادعاه وقرا نافع خطاياته جمعا
وقرئ خطيته وخطياته على القلب اي قلب الهمزة ياء والادغام اي ادغام الياء في الياء فيهما اي في الافراد والجمع فاولئك قد وجد جمع اصحاب
النار ملازموها في الآخرة تفسير لمعنى اضافة الاصحاب الى النار بحملها على المجاز كما انهم ملازمون لاسبابها من المعاصي في الدنيا هم فيها خالدون
في الكلام اداة الطهر دايمون ان اريد بالسيئة والخطيئة الكفر وبالمحاط به الكافرون والابثون لبثا طويلا ان اريد بها الكبيرة وبالمحاط به صاحب
الكبيرة والاول الظاهر من السياق والسباق ولذا اختاره المص فالاداة الآية اي قوله تع هم فيها خالدون او المجموع من قوله بلى الى ههنا
كما ترى لا حجة فيها على خلود صاحب الكبيرة في جهنم اما على الاول فظاهر واما على الثاني فكما سبق في تفسير قوله تع ولهم فيها ازواج مطهرة
وهم فيها خالدون ان الخلود في الاصل الثبات المتطاول دام او لم يدم لكنه اذا استعمل في الكفار ابدا به الدوام عند الجمهور لما يشهد له من الآيات
والسنن وكذا الآية التي قبلها يعني قوله تع فاولئك اصحاب النار او قوله تع فويل للذين يكتبون الكتاب الى آخره فان تحريف كلام الله تع و
اخذ حطام الدنيا في مقابلته كفر لا مجرد كبيرة والذين عطف على قوله من كسب سيئة آمنوا الظاهر ان المراد بالايمان في كلام الشارح معناه
الشرعي وعملوا الصالحات من الفرايض والواجبات اولئك اصحاب الجنة قيل ذكر الفاء في الوعيد وتركه في الوعد اشارة الى سبق الرحمة
فان النجاة فاولوا ان قوله من دخل داره فاكرمه بالفاء يقتضي اكرام كل داخل لكن على خطر ان لا يكرم وبدونها يقتضي اكرامه البتة فيلزم
ان يكون حكم الشرط والجزاء باطلان اي ان لا يكون السبب سببا والمسبب مسببا والاوجه ان يقال الفاء في الوعيد اشارة الى استحقاق العذاب
بسبب العمل واستحقاق الرحمة فضل من الله تع هم فيها خالدون جرت عادته سبحانه في كتابه الكريم على ان يشفع وعيده بوعده
ليرجى رحمته ويخشى عذابه فيه لف ونشر مرتب وعطف العمل على الايمان يدل على خروجه عن مسماه قال بعض المتاخرين والايمان على معناه اللغوي
فلا دلالة في عطف العمل عليه على الخلافية المشهورة المذكورة في كتب الكلام اقول قد نبهت الآن على ان المراد هو المعنى الشرعي على ان كلام
المص عام كما لا يخفى فان قيل العطف للتشريف لكون العمل اشق واحمز من التصديق وافضل الاعمال احمزها قلنا الايمان اشرف من العمل
لكونه اساس جميع الحسنات اذ لا عبرة للاعمال بدونه واذ اخذنا ميثاق بني اسرائيل لما طال الخطاب عدل الى الغيبة تفننا وتذكيرا بان الكلام تم في بني

ميثاق

مع اسرائيل لا تعبدون الا الله ذكر المصنف لقراءة تعبدون بالنون التي هي علامة الرفع وجوها ثلثة الاول انه اخبار حيث قال اخبار في معنى النهي
كما ان قولك تذهب الى فلان تقول كذا وكذا اخبار في معنى الامر كقوله تعالى لا يضار كاتب ولا شهيد بضم الراء المشددة وهو ابلغ من صريح النهي
فان قيل ما ذكرنا انما يصح انه لو كان الاخبار بلفظ الماضي قلنا وكذلك الحال لما فيه من ايهام ان المنهي سارع الى الانتهاء فهو يخبر عنه اي
عن انتهائه قال بعض المتأخرين هذا لا يناسب هذا المقام لان حال المنهي هنا على خلاف ذلك اقول العبرة بقصد المتكلم الناهي فانه مقصوده
الاهتمام في طلب الانتهاء عن المنهي عنه ولا يلزم من قصده ذلك وقوع الانتهاء من المنهي البتة وهو ما مر ويعضده اي يعضد كونه اخبارا في معنى
النهي قراءة لا تعبدوا على صيغة النهي فان القراءات قد يتضاعد بعضها ببعض وعطف قوله عطف على قوله قراءة عليه اي على قوله لا تعبدون
فانه لو لم يكن بمعنى النهي يلزم عطف الانشاء على الخبر وهو غير جائز بلا تأويل فان قيل جعل صاحب الكشاف هذا العطف دليلا حيث قال ويدل
عليه قوله وقولوا والمصنف جعله مضاعدا قلنا عطف الانشاء على الخبر وعكسه جائز بالتأويل فلا قطع لعدم المساغ وما اختاره المصنف اولى فيكون
على ارادة القول اي على تقدير ان يكون لا تعبدون اخبارا بمعنى النهي لا بد من تقدير القول ليحصل الارتباط بما قبله وتقديره واذ اخذنا
ميثاق بني اسرائيل قائلين لا تعبدون الا الله او قلنا ذلك على انه بدل من اخذنا فيكون ما بعد القول المقدر في محل النصب وقيل تقديره
ان لا تعبدوا فلما حذفت ان رفع فاعيد النون لان حذف النون اثر ان الناصبة ولما رفعت ان من البين رفع اثره كقوله اقول طرفه
الا ايها الزاجري احضر الوغى اي ان احضر فلما حذفت ان حذف اثره وهو مفعول به للزاجر تمامه وان اشهد اللذات هل انت مخلدي
يعني الا يا ايها الرجل الذي يمنعني عن حضور الحرب وشهود اللذات هل تخلدني اذا امتنعت عنهما ويدل عليه قراءة ان لا تعبدوا فيكون
بدلا عن الميثاق او معتمدا لان اخذ الميثاق معنى القول او معمولا له بحذف الجار اي اذا قرأ ان لا تعبدوا احتمل ان يكون ان مع الفعل
بدلا كانه قيل اخذنا ميثاق بني اسرائيل توحيدهم فيكون ان ناصبة ولا النفي المستقبل لا للنهي حتى يجزم الفعل بعده ولا ينتصب
لان صلة ان المصدرية لا تكون امرا ولا نهيا ولا غيرهما مما فيه معنى الطلب على الاصح وان يكون معمولا للميثاق بحذف الجار والتقدير اخذنا ميثاقا
على ان لا تعبدوا اي بان لا تعبدوا وقيل انه جواب قسم دل عليه المعنى اي معنى الميثاق فان قوله اخذنا ميثاق بني اسرائيل يفيد معنى
القسم لان العهد لتأكيده يجري مجرى القسم كانه قال حلفناهم من التحليف لا تعبدون وجواب القسم يكون مرفوعا وقرأ نافع وابن عامر
وابو عمرو وعاصم ويعقوب بالتاء حكاية لما خوطبوا به فان بني اسرائيل ذكروا هنا بهذا الاسم الظاهر والمذكور بطريق الغيبة فكان الظاهر
ان يقرأ انه يعبدون بالغيبة ووجه القراءة بالخطاب حكاية ما خوطبوا به في وقت الخطاب كما تقول قلت لزيد لا تضرب عمرا وقال ابو
البقاء قراءة الخطاب مبنية على اضمار القول اي قلنا لهم لا تعبدون الا الله وكونه التفاتا احسن لتضمنه نكتة لا توجد في اضمار القول
والباقون بالياء لانهم غيب على وزن كتب جمع كامل او غيبا وزن سفر جمع سافر او غيابا وزن خدم بفتحتين جمع خادم ثم انه تع اردف
التكليف بتخصيص العبادة به تع بتكليف الاحسان حيث قال وبالوالدين احسانا قدم احسانهما لان نعمة الوالدين اعظم النعم لانهما
سبب الاصلاح في وجود الولد ومنعمان عليه بالتربية والشفقة من غير امتنان ولا طلب عوض على احسانهما الى الولد ولا ينقطعان احسانهما
باساءة الولد واتفق اكثر العلماء على ان تعظيم الوالدين واجب ان كانا كافرين لاطلاق الاية والاحسان اليهما معناه لا يؤذيهما البتة
ويوصل اليهما من المنافع قدر ما يحتاجان اليه منه ودعوتهما الى الايمان كافرين وامرهما بالمعروف فاسقين متعلق بمضمر اي قوله بالوالدين
متعلق بمقدر قال بعض المتأخرين بعد قوله تع احسانا مصدر في معنى الامر اي واحسنوا بالوالدين وتقديم المعمول للاهتمام اقول ايراد
الاعراب بهذا الوجه النادر قول لا يقبله عاقل ولا يرضى به اهل العربية والحق ما ذهب اليه المص تقديره وتحسنون عطفا على لا تعبدون
لكنه يكون بمعنى احسنوا فيكون من عطف الانشائية معنى فقط على مثلها فان هذا اخبار في معنى الامر كما ان لا تعبدون اخبار في معنى النهي
او احسنوا اي تقديره امر من اول الامر فيكون من عطف الانشائية لفظا ومعنى على الانشائية معنى فقط لان لا تعبدون انشاء معنى
كما عرفت انفا وما سبق وذي القربى حق ذوي القربى تابع لحق الوالدين لان الانسان انما يتصل بها قربائه بواسطة اتصال ابويه
فالاتصال بالوالدين مقدم على الاتصال بذي القربى ولذا اخر الله تع ذكرهم عن ذكر الوالدين واليتامى والمساكين عطف على الوالدين
افرد لفظ ذي لانه اريد به الجنس اضيف الى المصدر ويتامى جمع يتيم كنديم وندامى وهو قليل والاكثر ايتام واليتيم من الادمي من مات
ابوه حتى يبلغ الحلم ومن غيره الوالدات امه ومن الجماد ما لا نظير له نحو درة يتيمة وحق اليتيم كما ان حق الاقارب لانه لصغره لا
ينتفع به ويتيمه وخلوه عن يقوم بمصالحه يحتاج الى من ينفعه فذكر اليتامى عقيب ذوي القربى لان التكليف بالاحسان اليه

وكانهما اية شاق على النفس لاجرم كانت درجته عظيمة في الدين والمساكين جمع مسكين ومسكين مفعيل من السكون كان الفقر
اسكنه وهو اشد فقرا من الفقير عند اكثر اهل اللغة وهو قول ابي حنيفة واخرت درجتهم عن درجة اليتامى لان المسكين قد يكون
بحيث ينتفع به فكان الميل الى مخالطته اكثر من الميل الى مخالطة اليتامى ولان المسكين يمكنه الاشتغال بمصالح معيشته واليتيم
ليس كذلك والاحسان الى ذي القربى واليتامى لا بد وان يكون مغايرا للزكوة لان العطف يقتضي التغاير وقولوا للناس حسنا
والمعنى اخذنا عليهم الميثاق وقلنا لهم في هذا الميثاق قولوا للناس حسنا اي قولا حسنا يعني ان حسنا منصوب على انه مفعول
مطلق لقولوا على التجوز لان المفعول المطلق على الحقيقة موصوفه وهو قولا فحذف واقيم صفته مقامه واعرب باعرابه وسماه
حسنا للمبالغة اي وصف القول بالحسن للمبالغة كقولك رجل عدل فكانه في نفسه حسن الا انه موصوف بالحسن وقرئ حسنا
بفتح الحاء والسين وهو نعت القول ايضا وحسنى ان وقرئ حسنى على المصدر متعلق بقوله حسنى كبشرى قال المحشي اخذا
من كلام التفتازاني فيه رد على الزجاج حيث منع هذه القراءة زعما ان حسنى تانيث لا حسن فلا يستعمل بدون اللام اقول
مجيء صيغة فعلى مصدرا من بعض ابواب الثلاثي نحو البشرى والرجعى والعقبى لا يقتضي ان يكون لفظ حسنى بخصوصه مصدرا
من حسن يحسن لان مصدر كل فعل من ابواب الثلاثي مقصور على السماع ولم يثبت كون لفظ حسنى بخصوصه مصدرا في كتب
اللغات ولم يسمع في كلمات الفصحاء والطعن على الزجاج بلا برهان مع كونه اماما معتمدا في العربية سوء ادب والمراد به اي بالقول الحسن
ما فيه تخلق اي اتصاف بمكارم الاخلاق وتحسين العادات وارشادا اي للمخاطب الى احسن الحالات واجل السعادات
فان المروة وسلامة الجبلة تقتضيان ان يكون المعاملة مع كافة الناس باللطف واما التغليظ بالمخاطب اللئيم المعاند لا يؤثر
فيه القول اللين ليرتدع عن فعله القبيح فيندرج تحت القول الحسن اذا لم يكن الى الارشاد طريق سواه واقيموا الصلوة واتوا
الزكوة يريد بهما اي بالصلوة والزكوة ما فرض عليهم في ملتهم فانه قد تقرر ان هذه العبادات التي بعضها من اصول الاسلام وبعضها
من الفروع والثمرات لا يجوز خلو شرع منها وان اختلف هيآتها واعدادها ومواقيتها وليس المعنى اقيموا صلوة المسلمين واتوا زكوتهم
اذ ليس المقصود تكليفهم بشرايع ملة الاسلام بل المقصود هو التعنيف عليهم ببيان انا كلفناهم بهذه التكاليف الثمانية في التورية
وامرناهم بها واكدنا الامر فقبلوها واقروا والتزموها ووجوبها بعد ما ابوا قبولها الى ان رفع فوقهم الطور فقبلوها واقبلوا عليها
ثم توليتم مدبرين على طريقة الالتفات من الغيبة الى الخطاب لان ذكر بني اسرائيل انما وقع بطريق الغيبة والخطابات في قوله لا تعبدون
واقيموا الصلوة واتوا الزكوة انما هي في حيز القول وفايدة التوبيخ كانه استحضرهم ووبخهم وتقريع الحاضر اتم واقوى من تقريع الغايب
ثم لما كان مقتضى الالتفات اختصاص هذا الحكم بالغيب وكان هذا الاثم والحاضرين وكذا الحكم الذي سياتي في قوله واذ اخذنا
ميثاقكم عن الالتفات وسلك فيه بيانا طريق الخطاب غير الالتفات وهو تغليب المخاطبين على الغايبين حيث قال ولعل الخطاب
مع الموجودين منهم في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ومن قبلهم على التغليب فان المخاطب كثيرا ما يغلب على الغايب كقولك انت
وزيد فعلتما وانت والقوم فعلتم ولا يستقيم هذا التغليب ثم ارادوا انه يربط الاستثناء بما قبله على هذا الوجه فقال اي اعرضتم
عن الميثاق ورفضتموه اي انتم الغايبون والحاضرون ومهنا احتمال اخر ذكره الامام وهو ان يكون خطابا لمن كان في عهد النبي
يعني اعرضتم عن الايمان بمحمد بعد ظهور المعجزات كاعراض اسلافكم الا قليلا منكم يريد به اي بالقليل المستثنى من اقام اليهودية
على وجهها قبل النسخ من القليل من الغايبين ومن اسلم منهم بعد النسخ وهم القليل من الحاضرين قال بعض المتاخرين واما الذين ظلموا
من الذين هادوا فقد وجد منهم التولي والاعراض فلا وجه للاستثناء لهم اقول كتب في حاشية انه رد ولكن ما وجدنا احدا تصدر عنه
هذا الكلام حتى يرد الرد عليه وانتم معرضون قوم عادتكم الاعراض عن الوفاء والطاعة يعني ان الجملة اعتراض لا حال لعدم فايدتها
بعد قوله توليتم وان جاز مثل توليتم مدبرين ومعنى الاعتياد مستفاد من صدرت بانتم لانه اكد وجعل خبر المبتدأ الاسمي لانه
ادل على الثبوت والاستمرار فكانه قيل فان توليتم واعرضتم عن الوفاء بما اخذنا عليكم من العهد والميثاق فلا عجب لانكم قوم عادتكم
التولي والاعراض فيكون قوله تع وانتم معرضون تذييلا لقوله تع ثم توليتم وهذا عند صاحب الكشاف اعتراض وافعل الاعتراض
الذهاب عن المواجهة الى جهة العرض بفتح العين بمعنى مقابل الطول قال الراغب اذا اعتبرنا حال سالك المنهج في ترك سلوكه فله حالتان
احدهما ان يرجع عودا على بدئه وذلك هو التولي والثانية ان يترك المنهج ويأخذ في عرض الطريق متخبطا وذلك هو الاعراض اقول

التذييل قطع الكلام بما يشتمل على معناه

فبين القول والاعراض منافاة على هذا الاصل قال بعض المتاخرين التولي قد يكون لحاجة تدعوا الى الانصراف مع ثبوت العقد
والاعراض هو الانصراف عن الشيء بالقلب **قوله** فبينهما منافاة ايضا **واذ اخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم ولا تخرجون انفسكم
من دياركم** على نحو ما سبق يعني لا تسفكون ولا تخرجون اخبار ان بمعنى النهي وانه ابلغ من صريح النهي لما مر ويكون التقدير ان لا تسفكوا
ولا تخرجوا فلما حذف ان الناصبة رفع الفعل او انه مرفوع على انه جواب القسم كما قيل في لا تعبدون ولما ورد ان النهي عن الشيء انما
يصح اذا صح ان يفعل الانسان ذلك الشيء باختياره على تقدير ان لا ينهى عنه والانسان مضطر الى ان لا يقتل نفسه ولا يخرج نفسه عن
وطنه فلا فائدة في النهي عنهما واخذ الميثاق عليهما اجاب عنه بوجوه اربعة الاول قوله والمراد به اي بقوله تعالى لا تسفكون دماءكم
ولا تخرجون انفسكم ان لا يتعرض بعضكم بعضا بالقتل بغير حق والاجلاء عن الوطن نشر على طريق اللف فان سفك الدم اي صبه
عبارة عن القتل والاجلاء خروج من البلد فالقتل ناظر الى السفك والاجلاء الى الاخراج الا انه عبر عن البعض الذي هو غير الرجل
بنفس الرجل مجازا مرسلا من باب اطلاق احد المتلابسين على الآخر فان بعضه الذي هو غير الرجل ملابس له متصل بالرجل كما
بينه بقوله وانما جعل قتل الرجل غيره قتل نفسه هذا المعنى مستفاد من اضافة الدماء الى ضمير المخاطبين اذ ظاهر المعنى لا تسفكون
دماء انفسكم ومقتضى الظاهر ان يقال لا تسفكون دماء غيركم ولكن جعل قتل الرجل غيره قتل نفسه لاتصاله به نسبا او دينا فكان غيره
بمنزلة نفسه بهذه الملابسة ثم نسب الى نفسه بهذا المعنى ما كان ينسب الى ذلك الغير فهو من باب المجاز العقلي لادنى ملابسة
لا المجاز اللغوي او من باب المجاز اللغوي باعتبار الاستعارة اي بانه يشبه سفك دماء غيرهم بسفك دماء انفسهم والثاني
قوله اولانه يوجب قصاصا فالمعنى لا تسفكوا دماء غيركم فيسفك بسبب ذلك دماءكم قصاصا فعبر بلفظ المسبب عن السبب الذي
هو قتل غيره فهنا مجاز بهذا الوجه قال المحشي قيل يمكن اعتبار مثله في الاخراج لما يلحقه من العار وفيه بحث لان جعل الغير
يفضي الى قتل نفسه فيصح عده قتلا لنفسه واخراج الغير لا يفضي الى اخراج فكيف يصح عده اخراجا **قوله** السبب الذي لا يجب ان يكون
سببا حقيقيا بل السبب العادي يكفي فيه والمعنى لا تخرجوا غيركم من ديارهم فتخرجوا من دياركم بسبب ذلك فافهم والثالث
قوله وقيل معناه لا ترتكبوا ما يبيح سفك دمائكم واخراجكم من دياركم وهذا الوجه قريب من الوجه الثاني والفرق بينهما ان هذا
نهي عن السبب العام وذاك عن السبب الخاص والرابع ولا تفعلوا ما يرديكم اي يهلككم ويصرفكم عن الحياة الابدية الفرق بين هذا الوجه
وبين الوجهين السابقين ان المسبب فيهما خاص وهنا عام فانه اي الصرف عن الحياة الابدية القتل في الحقيقة فالمراد من سفك
الدماء الموت الحقيقي الذي هو موت القلب بزوال الحياة الابدية بالمعارف الالهية ومشاهدة الآثار الجلالية والجمالية والاخراج
اي لا تكتسبوا ما تمنعون به عن الجنة التي هي داركم على تقدير ان تكونوا من المتقين فانها عدت لهم فانه اي كسب ذلك الجلاء
الحقيقي فالمراد من اخراج انفسهم عن ديارهم جعلها ممنوعة عن دخول الجنة التي هي الدار الحقيقية للانسان ذكر المص في الوجوه
المذكورة الاقرب اولا والقريب ثانيا والبعيد ثالثا والابعد رابعا **ثم اقررتم** بالميثاق باعطائهم الميثاق واعترفتم بلزومه
عطف تفسير لان الاقرار بالشيء في معنى الاعتراف بلزومه على المقر وثبوته في ذمته قال بعض المتاخرين ويحتمل ان يكون من
الاقرار الذي هو ابقاء الامر على حاله اي اقررتم هذا الميثاق ملتزمين **قوله** ما ذكره احتمال بحسب عقلا لكن لا ينبغي ان يتفوه به في
هذا المقام كما يشهد عليه عقل ذوي الافهام **وانتم تشهدون** تاكيد كقولك اقر فلان شاهدا على نفسه فانه لما قلت اقر فلان احتمل
انه تكلم بما يلزم منه فازيل الاحتمال بقوله شاهدا على نفسه اي اقرارا يشبه شهادة من يشهد على غيره وكذا قال الفاضل الطيبي
في حل هذه العبارة قال المحشي **قوله** فعلى هذا ما ذكره يكون قوله وانتم تشهدون من قبيل الاحتراس وهو ان يؤتى في كلام يوهم خلاف
المقصود بما يدفعه ولا يعتبر فيه التاكيد وقال المص توكيد فالظاهر انه من قبيل التذييل وهو تعقيب جملة بجملة تشتمل على معناها
للتوكيد **قوله** التاكيد قسمان لغوي واصطلاحي والاصطلاحي قسمان لفظي ومعنوي وليس المراد من التاكيد هنا الاصطلاحي بقسميه
فالمراد هو اللغوي اي الذي يفيد التاكيد بحسب المعنى فالتذييل لا ينافيه كما اعترف به في آخر كلامه فان قيل ما الفرق بين
الاقرار والشهادة قلنا الشهادة اقرار مع العلم وثبات اليقين والاقرار قد ينفك عن ذلك ولهذا كذب الله تعالى الكفار في قولهم
نشهد انك لرسول الله واذا قالوا نقر انك لرسول الله لم يكذبوا او قيل الشاهدون هم الموجودون والمقرون اسلافهم والمعنى
وانتم ايها المعاصرون تشهدون على اقرار اسلافكم فيكون اي اذا كان المقرون اسلافهم الغيب يكون اسناد الاقرار اليهم بطريق

للخطاب مجازا من قبيل يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان ان اعتبر التغليب كما هو مختار المص والا فمن قبيل المجاز لادنى ملابسة كما هو
مختار بعضهم واما مختار صاحب الكشاف فالظاهر ان الافعال المذكورة كلها انما كانت من اسلافهم لكنها اسندت اليهم لكونهم على دينهم
ومتصلين بهم اصلا ودينا وهذا مبني على ان يكون كل واحد من الخطابين للاخلاف الحاضرين ولو بنا على ان المتبادر والظاهر ان يتوجه
خطاب المشافهة الى الحاضر او جعل كل واحد من الخطابين للاسلاف على سبيل الالتفات لكان اسناد تلك الافعال اليهم حقيقة
فالاقرار فعل الاسلاف والشهادة فعل الاخلاف لكنه اسند كل واحد من الفعلين الى الاخلاف الحاضرين بشهادة الخطاب فيكون
اسناد الفعل الاول اليهم مجازا نظرا الى الاتصال والاتحاد **ثم انتم هؤلاء** قد عرفت ان الخطابات الاول متناولة للحاضرين والغائبين
على مختار المص واما هذا الخطاب فمختص بالحاضرين بالاتفاق ولهذا قال استبعاد مستفاد من ثم يعني ان ثم هنا ليس للتراخي في الزمان
كما هو اصل معناه وان كان الواقع ذلك في نفس الامر بل للتراخي في الرتبة وهو استبعاد لما ارتكبوه من القتل والاجلاء والعدوان
بعد الميثاق والاقرار به والشهادة عليه والمعنى ثم انتم ايها الحاضرون تستبعد منكم بعد اخذ الميثاق عليكم ان لا تسفكوا دماءكم ولا
تخرجوا انفسكم واقراركم به وشهادتكم عليه ان تنقضوا ميثاقكم وتسفكوا دماءكم وتخرجوا انفسكم من دياركم غير النظم تفاديا عن التكرار
والتطويل بارجاع اللفظ الى قوله ثم انتم هؤلاء وانتم مبتدأ وهؤلاء خبره ولما وجب ان يكون مدلول الكلام من المبتدأ هو الذات ومن الخبر
هو المفهوم ولما كان انتم عبارة عن ذات المخاطبين وكذا لفظ هؤلاء لكونه موضوعا للاشارة الى الجماعة المذكرين والمؤنثات
ولا شك ان الجماعة المشار اليهم اشارة حسية ذوات مستقلة لزم حمل الشيء على نفسه بمنزلة ان يقال انتم انتم وهو غير مفيد فلا بد
من التغاير ولا يجوز التغاير بالذوات والا يلزم حمل الشيء على مباينه فتعين التغاير بحسب الوصف حتى يكون المعنى ايها الحاضرون انتم
بعد اخذ الميثاق عليكم واقراركم به وشهادتكم عليه قوم آخرون بحسب الصفة بمعنى انه تغير فيكم الآن عن الصفة التي كنتم عليه فانكم قد
كنتم اعطيتم الميثاق بان لا تسفكوا دماءكم والآن تنقضون ذلك العهد حيث تقتلون انفسكم وايضا قد كنتم اعطيتم الميثاق بان لا تخرجوا
انفسكم من دياركم والآن تنقضون ذلك العهد حيث تخرجونه فانتم هؤلاء المناقضون عهدهم والمغيرون اوصافهم واحوالهم ولهذا
قال على معنى انتم بعد ذلك هؤلاء المناقضون يعني انكم قوم آخرون غيركم اولئك المقرين كقولك رجعت بغير الوجه الذي خرجت به لئلا يلزم حمل
الشيء على مباينه للاتحاد في الذات نزل تغير الصفة حيث التزموا العهد اولا ثم نقضوه منزلة تغير الذات فلا يلزم حمل الشيء
على نفسه للتغاير في الصفات ولما ورد ان يقال ان قوله انتم للحاضرين وهؤلاء للغائبين فكيف يصح ان يحكم على الجماعة الحاضرين بانكم هؤلاء
الغيب اشار الى دفعه بقوله وعدهم باعتبار ما اسند اليهم من الميثاق والاقرار به والشهادة عليه حضورا اي حاضرين حيث قال
انتم وباعتبار ما يحكي عنهم من القتل والاخراج والعدوان غيبا حيث قال هؤلاء وكان مقتضى الظاهر ان يقال ثم انتم بعد ذلك نقضتم
العهد فتقتلون انفسكم الآية واما عدهم غيبا باعتبار ما يحكى عنهم فان قبائح الرجل تبعده عن ساحة عز الحضور وتسقطه عن
منزلة ان يتوجه اليه ويخاطب فبالاعتبار الاول خوطبوا بانتم وبالاعتبار الثاني جعلوا غيبا وعبر عنهم بهؤلاء **تقتلون انفسكم**
اشارة الى نقض لا تسفكون **وتخرجون فريقا منكم من ديارهم** اشارة الى نقض لا تخرجون انفسكم اما حال من هؤلاء والعامل فيها معنى الاشارة
لما فيه من معنى الفعل والمعنى على الاخبار بالحال فلا يرد ما قاله ابن مجيد من انه لا يصح جعل معنى الاشارة عاملا في الحال بهنا لان مضمون
الحال غير مقارن للعامل او بيان لهذه الجملة يعني ان قوله تقتلون انفسكم مع ما بعده جملة مستأنفة مبينة لجملة ثم انتم هؤلاء
كانه لما قيل ثم انتم هؤلاء قالوا كيف نحن فبين بقوله تقتلون انفسكم الآية والمعنى انتم هؤلاء الاشخاص الحمقى وبيان حماقتكم وقلة عقولكم
انكم تقتلون انفسكم اي اهل ملتكم وقيل هؤلاء تاكيد والخبر هو الجملة قال المحشي وهو ضعيف لانه ليس بتاكيد لفظي ولا معنوي **اقول**
الظاهر انه تاكيد لفظي لان هؤلاء بمعنى انتم لان اصل الكلام ثم انتم انتم تقتلون لكن عدل عنه الى لفظ هؤلاء للنكتة التي ذكرت ويجوز
ان يراد بالتاكيد التاكيد بحسب المعنى كما عرفت سابقا على ان المص قال وقيل وهو اشارة الى ضعفه وقيل بمعنى الذين والجملة صلته قال
المحشي وهو ايضا ضعيف اما اولا فلانه من قبيل الخ انا الذي سمتني امي حيدره حتى قال المازني لولا اشتهار مورده وكثرته لرددته واما
ثانيا فلما قال ابو البقاء ان مذهب البصريين ان هؤلاء لا يكون بمنزلة الذين وان اجازه الكوفيون **اقول** ما ذكره من الوجهين لا يدل على
الضعف اما اولا فلان كونه من قبيل انا الذي سمتني امي حيدره غير مسلم واما ثانيا فلان كون اسم الاشارة بمعنى الموصول مذهب الكوفيين
وما لم يبطل مذهبهم بالدليل لا يثبت الضعف على ان في كلام المص اشارة الى الضعف كما سمعت آنفا والمجروح هو الخبر اي مجموع الموصول

مع الصلة خبر المبتدا وقد ترى تقتلون على التكثير الظاهر انه لتكثير الفعل تظاهرون عليهم بالاثم اى المعصية ومن فسره بقوله الاثم
لكل فعل يبطئ عن الخير والثواب فسره بلازمه وقوله عليه السلام البر ما اطمان اليه النفس والاثم ما حاك فى صدرك بيان لحكمه والعدوان اى
التجاوز عن الحد فى الظلم وهو مصدر عدا او فى ذكره بعد الاثم تدرج لانه ظلم الغير حال من فاعل تخرجون لبيان الصدور فالمعنى تخرجون
متظاهرين عليهم او من مفعوله لبيان الوقوع والمعنى تخرجون فريقا متظاهرا عليهم او كليهما لبيان الصدور والوقوع جميعا والمعنى
تخرجون متعاونين بالغلبة واقعا عليهم والتظاهر التعاون من الظهر لانه مناط القوة وبه يقع الاسناد والاعتماد قال الامام دلت
الاية على ان الظلم كما يحرم فكذا اعانة الظالم على ظلمه محرمة فان قيل انه تع لما اقدر الظالم على الظلم وازال العوائق والموانع
وسلط عليه الشهوة الداعية الى الظلم كان قد اعانه على الظلم فلو كانت اعانة الظالم على ظلمه قبيحة لوجب ان لا يوجد ذلك من
الله تع والجواب انه تع وان امكن الظالم من ذلك فقد زجره عن الظلم بالتهديد بخلاف المعين للظالم على ظلمه فانه يرغبه فيه ويدعوه
اليه فظهر الفرق اقول الظاهر ان الله اعطاء القدرة والقوة والشهوة مطلقا وكون اعطاء ما ذكر اعانة ممنوع وقرا عاصم
والكسائى وحمزة وهم كوفيون على ما صرح به الشاطبى بحذف احدى التائين وتخفيف الظاء والاربعة الباقية من القراء السبعة قرءوا تظاهرون
بتثقيل الظاء اى بابدال تاء التفاعل ظاء وادغامها فى الظاء الاصلية وقرئ باظهاره اى تتظاهرون على الاصل من غير حذف وادغام
وتظهرون بمعنى تتظهرون ففيها اربع قرات تظاهرون بحذف احدى التائين وتخفيف الظاء وتظاهرون بادغام احدى التائين
وتشديد الظاء وتتظاهرون على الاصل وتظهرون وان ياتوكم كلمة ان شرطية وياتوا مجزوم بها بحذف النون وضمير الخطاب مفعوله
اسارى حال من الفاعل فى ياتوكم تفادوهم جواب للشرط ولذلك حذف نون الاعراب اى وان اتوكم ماسورين يطلبون الفداء فديتموهم
روى ان قريظة كانوا حلفاء الاوس والنضير حلفاء الخزرج روى ان الذين كانوا نازلين بيثرب وهو المدينة فرقتان اليهود
وهم قبيلتان قريظة والنضير والمشركون وهم ايضا قبيلتان الاوس والخزرج وكان بينهما عداوة ومحاربات فتحالف الاوس
قريظة والخزرج النضير لنصرتهم على صاحبهم ولم يكن بين اليهود مخالفة ولا قتال وانما كانوا يقاتلون لاجل حلفائهم فاذا اقتتلا
عاون كل فريق حلفاءه فى القتل وتخريب الديار واجلاء اهلها واذا اسر احد من الفريقين جمعوا اى جمع مجموع الفريقين
له مالا حتى يفدوه اى يشترون باعطاء بدله وقيل معناه قال الراغب وقال بعضهم ان الله تع نبه بهذه الاية مع نعمة
الظاهر على لطيفة وهى ان فى قوله تع تقتلون انفسكم تنبيها على انكم تسمعون فى الكتاب ما تستحقون به عقاب الله الذى يجرى مجرى
قتل النفس ونبه بقوله وتخرجون فريقا منكم من ديارهم الى انكم تضيعون بعض قواكم ولا تراعونها حق المراعاة فان من مذهب
قوته العاقلة ثم سعى بتضييع قوته العاملة بالتقصير فقد ضيع نفسه فكانه اخرجها من محلها الذى جعله الله تع لها وكذا الحال اذا ضبط
قوته الشهوية ولم يضبط قوته الغضبية ونبه بقوله وان ياتوكم اسارى ان تفادوهم انه ان ياتوكم اسارى فى يد الشياطين
تتصدون اى تباشرون لانقاذهم اى خلاصهم بالارشاد والوعظ مع تضييعكم انفسكم كقوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم
وعلى ذلك قول من قال كغى بالمرء تهزيا ان يعظ غيره وينسى نفسه وقرا حمزة اسرى وهو جمع اسير فعيل بمعنى المفعول اى ماسور والفعيل
بمعنى المفعول يجمع على فعلى كجريح وجرحى ومريض ومرضى ولديغ ولدغى وقتيل وقتلى واسارى جمعا اى جمع اسرى فاسارى جمع جمع
كسكارى جمع سكران وسكارى جمع سكرى وما ذكر قيل وقيل هو اى اسارى ايضا كاسرى جمع اسير وكانه اى الاسير شبه بالكسلان
فان الاسير لما كان محبوسا عن كثير من تصرفه لاسره كان الكسلان محتبسا عنه لعادته شبه به وجمع جمعه اى قيل فى جمعه اسارى كما قيل
كسالى واعلم ان الاسير ماخوذ من الاسار بكسر الهمزة وهو القد الذى يربط به فسمى الاسير اسيرا لانه يشد به ثم اتسع فيه حتى
سمى كل ماخوذ بالقهر اسيرا وان لم يربط به وقرا ابن كثير وابو عمرو وحمزة وابن عامر تفدوهم بغير الالف اى تعطوا فداءهم
وتشتروهم به للتخليص والفداء بالكسر يمد ويقصر وبالفتح يقصر لا غير وهو اسم لما يفدى به والمفاداة بمعنى ان الاسير يعطى المال والاسر
يعطى الاطلاق عن القيد ولم تخل قراءة تفدوهم دلالة على المشاركة فى اصل الفعل وقيل بمعنى القراءتين واحد وهو محرم عليكم
اخراجهم ولم يتعرض لحرمة القتل لظهور امره او للعلم به من حال الاخراج متعلق تعلق المعمول بالعامل بقوله تخرجون فريقا
من ديارهم فان هذه الجملة فى موضع النصب على انها حال من فاعل تخرجون او مفعوله وما بينهما اعتراض اى واقع فى الوسط لا
الاعتراض الاصطلاحى لان المعترضة بحسب الاصطلاح لا بد وان يكون مؤكدة للكلام الذى وقعت هى فى اثنائه والافضاء فى

قوله

قوله وان ياتوكم اسارى تفادوهم لا يناسب الوقوع فى اثنائه فضلا ان يؤكد قال بعض من تصدر لتحشية الكشاف فالظاهر ما قال
الامام الواحدى والامام محى السنة رحمهما الله ونظم الاية على التقديم والتاخير لان التقدير وتخرجون فريقا منكم من ديارهم وهو محرم
عليكم اخراجهم وان ياتوكم اسارى تفادوهم اقول التقديم والتاخير انما يكون للضرورة او للنكتة وكلاهما ممنوعان هنا والضمير
للشان فيكون فى محل الرفع بالابتداء واخراجهم مبتدا ثان ومحرم عليكم خبر المبتدا الثانى قدم عليه وفى محرم ضمير المفعول
الذى لم يسم فاعله يعود الى الاخراج والجملة من المبتدا والخبر فى محل الرفع خبر لضمير الشان ولا حاجة الى المبتدا لان الخبر نفس المبتدا
لانه مفسر له او مبهم اى الضمير مبهم وهو اى الضمير المبهم لا يعلم ما يعنى به الا بما يتلوه من المفسر ولذا قال تفسير اخراجهم فانه كان الضمير
فى الاية مبهما مفسرا بقوله اخراجهم يكون مبتدا ومحرم عليكم خبرا او راجع الى ما دل عليه تخرجون من المصدر ايضا مبتدا ومحرم عليكم
خبره فاخراجهم بدل من الضمير فى محرم وهو او بيان او توضيح لتتبعه لان يسبق ارجعه وهو تقتلون وتخرجون وتظاهرون وتفادوهم
فاحتمل ان يكون ضمير هو راجعا الى مصدر كل واحد منها على البدل فلما قيل اخراجهم تبين رجوعه الى مصدر تخرجون افتؤمنون ببعض
الكتاب يعنى الفداء قيل اخذ الله تعالى عليهم اربع عهود ترك القتال وترك الاخراج وترك المظاهرة وفداء اسرائهم فاعرضوا عن كل
ما امروا به الا الفداء حتى عيرتهم العرب وقالت كيف تقاتلونهم ثم تفدونهم فيقولون امرنا ان نفديهم وحرم علينا قتالهم ولكنا نستحى ان نذل
حلفاءنا وتكفرون ببعض يعنى حرمة المقاتلة والاجلاء قال المحشى شعر بانهم ينكرون وجوبها مع دلالة التورية عليه فلذا عبر بالكفر لكن
ما نقل عنهم فى الكشاف من ان الله امرنا ان نفديهم وحرم علينا قتالهم ولكنا نستحى ان نذل حلفاءنا يدل على انهم لا ينكرون حرمة القتال فالاوجه
ان تسميته كفرا ان ترك العمل بها ويحتج كافرا فى شرعنا او لان الاقدام على القتال مع الاستحسان والامر بحل امارة لانكار حرمته كشدة الزنار اقول
الاستفهام ولو على سبيل التوبيخ لا يقتضى التصريح القطع بوقوع مضمون الجملة فان من لم يجر على موجب علمه ينزل منزلة المنكر بطريق
الاستفهام كما ان احدا اذا اهان اباه يقول الموبخ اتنكر كونه اباك فلا يلزم كونهم كافرين بحرمة القتال حقيقة مع دلالة التورية ولا
يلزم خلاف ما نقل عنهم فى الكشاف وليس فى كلام المحشى اشعار بما ذكره بل مبنى على الاستفهام كانه قال تكفرون بحرمة المقاتلة والاجلاء
فتقاتل فما جزاء من يفعل ذلك منكم الا خزى تنكير خزى للتعظيم والتهويل اى ذل عظيم بالغ فى الحيوة الدنيا وان اصابهم فيها لا يكون
كفارة لذنوبهم بل يردون فى الاخرة الى اشد العذاب كما يصرح به كقتل كاف التشبيه اشارة الى ان خزى من يفعل ذلك غير مختص
ببعض الوجوه كقريظة فانه قتل مقاتلوهم وسبيهم فانه تحول سبى ذراريهم واجلاء النضير فانهم اخرجوا من منازلهم الى ادرعات
واريحا من ارض الشام وضرب الجزية على غيرهم من اليهود واصل الخزى ذل يستحيى منه وهذا ظاهر فى القتل والاسر ولذلك
ان لكون اصل الخزى ذلك يستعمل اى الخزى فى كل منهما اى القتل والاسر والاجلاء وضرب الجزية وفى بعض النسخ فى كل منهما اى الذل
والاستحياء ويوم القيامة يردون اى من يفعل ذلك الى اشد العذاب لان عصيانهم اشد قال المحشى لانهم كفروا بالبعض من
كتابهم ايضا فيكون عذابهم اشد انواع العذاب لانه المفهوم من الاضافة الا اشد من عذاب الدنيا هذا كلامه والامام اورد
هنا سؤالا وجوابا حاصل السؤال ان عذاب الدهرية الذين ينكرون الصانع الظاهر اشد من عذاب اليهود وحاصل الجواب انه اشد من
الخزى الحاصل فى الدنيا وهو لا ينافى ان يكون فى الاخرة عذاب اشد من عذابهم اقول بين ما ذكره المحشى من التعليل والتحقيق وبين
ما ذكره المحشى من التعليل والتحقيق الامام من الجواب مخالفة ظاهرة وما الله بغافل عما تعملون تاكيد للوعيد المذكور قبله فان قيل
مقام التاكيد يقتضى الفصل لانه يمنع العطف لكمال الاتصال بين المؤكد والمؤكد فما وجه دخول الواو قلنا هذه الواو ليست للعطف
اذ هذه الجملة اعتراضية وتذييل لما تضمنه الكلام السابق من الاجراء فى الدنيا وردهم الى اشد العذاب وكثيرا ما تجئ الجمل الاعتراضية
مصدرة بالواو لافادة التاكيد كقوله تع وانتم معرضون والتم تشهدون ونحو ما مر اى سبحانه بالمرصاد اى المكان الذى ينظر فيه
المارة لا يغفل عن افعالهم كما قال ان ربك لبالمرصاد وقرا عاصم فى رواية المفضل تردون على الخطاب لقوله منكم وابن كثير
عطف على عاصم ونافع عطف عليه وعاصم فى رواية ابى بكر يعملون بالرفع يعملون على ان الضمير لمن اولئك مبتدا والموصول
مع صلته خبره الذين اشتروا الحيوة الدنيا بالاخرة فيه اشارة الى ان جمع لذات الدنيا وكذات الاخرة غير ممكن فمن
اشتغل بتحصيل احدهما فوت الاخرى على نفسه اى والحيوة الدنيا على الاخرة اى بحظوظ الاخرة فانه غير ممكن وفى تفسيره اشارة
الى ان فى الاية استعارة تبعية فلا يخفف عنهم العذاب الجملة عطف بالفاء على جملة الصلة اى اشتروا فلا يشترط الاتحاد فى زمانى

فعليهما ينقص الخزية في الدنيا والعذاب عطف على الخزية في الاخرة او دفعه بالكلية فان من رفع عنه العذاب يخفف عنه
العذاب وهذا التعميم مقتضى المقام قال بعض المتاخرين في تفسير الآية اى يبقى على شدته اقول هذا الفهم تقصير ولاسم الظاهر
ان الضمير مبتداء ينصرون خبره عطف على جملة فلا يخفف عطف الاسمية على الفعلية وتقديم الضمير ليس للحصر بل للتقوى ورعاية
الفاصلة بدفعهما في الدنيا والاخرة عنهم وهذا التعميم ايضا مقتضى المقام ولذا عممه المص ولقد اتينا موسى الكتاب من جملة قبائح
بنى اسرائيل المنافية لان يطمع ايمانهم حيث بين وجوه النعم فانهم كذبوا الجميع وانكروه فكيف يطمع منهم الايمان بمن ارسل
في آخر الزمان التورية يريد ان التعريف في الكتاب للعهد والمعهود التورية آتاه الله اياها جملة واحدة وقفينا من بعده بالرسل
اى الكثيرة لان لفظ الرسل جمع كثرة مثل يوشع واشمويل وشمعون وداود وسليمان وشعيا وارميا وعزير والياس وحزقيل
واليسع ويونس وزكريا ويحيى وعيسى وغيرهم صلوات الله تع عليهم قيل بين موسى وعيسى اربعة آلاف نبى وقيل سبعون الف
نبى صلوات الله تع عليهم اجمعين كلهم كانوا على شريعة موسى عم حتى بعث عيسى عليه بنسخ شريعته ولذا خص بالذكر اى ارسلناهم على
اثره الرسل رسولا عقيبا ومعنى الارسال على التضمين لصاحب قوله من بعده الرسل لقوله ثم ارسلنا رسلنا تترى اصله وترى لانه من الوتر
وهو الفرد اى واحد بعد واحد والمواترة بين الاشياء المذكورة لا يكون الا اذا وقعت بينها فترة والا فهي مداركة ومواصلة ومواترة
الصوم ان تصوم يوما وتفطر يوما او يومين وتاتى به وترا وترا ولا يراد به المواصلة قفاه اذا اتبعه من باب الانفعال وقفاه به اذا
تبعه من باب الافعال يقال قفيت هذا الكلام بذاك اى جعلت مدخول الباء تابعا لذلك الكلام فكان اصل المراد وقفينا موسى
بالرسل ثم ترك المفعول به واقيم الجار والمجرور اعني من بعده مقامه وكما يقال قفيته به وبزيد واتباع المجرور للمفعول الصريح يقال
قفيت به على اثره والمعنى واحد وفي الصحاح قفيت على اثره بفلان اى اتبعته اياه ومن القفا نحو ذنبه من الذنب تبع الآية من
من قبيل الثاني قال صاحب اللباب التضعيف في قفينا ليس للتعدية اذ لو كان لذلك لتعدى الى اثنين لانه قبل التضعيف
يتعدى الى واحد نحو قفوت زيدا اى اتبعته ولكنه ضمن معنى جئنا كانه قيل وجئنا من بعده الرسل اقول ماذكره صاحب اللباب
لا يخلو عن فايدة لكنه ترك ما كان يجب بيانه وهو ان التضعيف هنا لاى شيء والظاهر انه للتكثير واتينا عيسى بن مريم البينات
المعجزات الواضحات يريد ان المراد بالبينات الواضحات من المعجزات كاحياء الموتى فانه معجزة بينة وابراء الاكمه وهو الذي يولد
اعمى والابرص وهو من به مرض البرص والاخبار بالمغيبات كقوله وانبئكم بما تاكلون وما تدخرون في بيوتكم او الانجيل بالنصب
عطف على قوله المعجزات وعيسى بالعبرانية وفي الكشاف بالسريانية ايشوع معناه السيد ومريم بالعبرية بمعنى الخادم لان امه
امها جعلتها محررة لخدمة المسجد وهو اى مريم بالعبرية من النساء كالزير من الرجال الزير من الرجال الذى يكثر زيارة النساء
والمريم من النساء التى تحب محادثة الرجال فتسمية ام عيسى المريم مع كونها لم تصاحب احدا من الرجال من باب تسمية الهندى
بالكافور وياء الزير منقلبة عن واو لانه من زار يزور فقلبت ياء لكسرة ما قبلها كالريح قال رؤبة في مطلع قصيدة يمدح
بها ابا جعفر الدوانيقى ثانى الخلفاء العباسية قلت لزير لم تصله مريمه هو الفتى مندمه ويروى تندمه قوله لزير اى
لاجله ومريم ههنا اسم جنس لها اضيف وضليل بكسر الضاد وتشديد اللام الضال جدا اى قلت له من كثر ضلاله في اتباع الا
يكون متندم نفسه وموقعها في الندامة كانه يعاتبه على جر اذيال البطالة ومغازلة النساء فالضليل مبالغة الضال كالفسيق
ومرفوع بالابتداء ومندمه على صيغة اسم الفاعل خبره والمضاف الى التنديم اى الندم مجاز على تقدير ان الرواية تندمه فانه فاعل
ضليل وقيل مجرور صفة لزير ومثل لم تصله مريمه ومقول القول على الاعراب الاول هو الجملة وعلى الثاني قوله هل تعرف الربع
المحيل ارسمه عفت عوافيه وطال قدمه المحيل الذى اتى عليه الحول وعفى المنزل بمعنى اندرس والعوافي جمع عاف وهو الدارس
ووزنه اى وزن مريم مفعل فانه مشتق من رام يريم اذا فارق وبرح ولا يستعمل الا في النفي فيكون مفعلا لا فعيلا اذ لم يثبت
فعيل قيل كان صيغة فعيل لم يثبت كذلك المادة اعني مريم وايدناه قويناه وقرئ آيدناه على افعلناه والاصل
آيدناه بهمزتين ثانيتهما ساكنة فابدلت الفا بروح القدس بضم الدال متعلق بايدناه بالروح المقدسة كقولك
حاتم الجود ورجل صدق يعني ان الاضافة بملابسة الوصفية وان الروح مضاف الى المعنى الذي اشتق منه ما هوله وهو المقدسة
فان الاصل بالروح المقدسة فاضيف الروح الى القدس لانه هو ماخذ المقدسة للمبالغة والتنبيه على زيادة اختصاص

بالقدس لانه من شان الصفة ان تكون منسوبة الى الموصوف فاذا اضيف الموصوف الى الصفة تزيد معنى الاختصاص وكذا
الحال في قولك حاتم الجود ورجل صدق فان الاصل فيهما حاتم جواد ورجل صادق ثم اضيف الموصوف الى ما يشتق منه الصفة لما ذكر وقال
المحشى اخذا من كلام التفتازاني يعني ان المقصود بهذه الاضافة تلبس الوصفية فتكون معنوية بمعنى اللام ولذلك يكون العلم
مادالابواحد من المتعينين على ما تقرر في مغني اللبيب ولا حاجة بل لا صحة لما يقال انه مثله في الاصل وصف بالمصدر مبالغة كرجل عدل
اضافة للموصوف الى الصفة اراد به جبريل وهو الظاهر لان الاصل ان يغاير المؤيد والمؤيد به وسمى جبريل عليه السلام روحا
لان الملائكة لرقة اجسامهم ولطافتها كانهم ارواح وجبريل في الروحانية اتم واكمل واضيف الى القدس وهو الطهارة لانه
لا يقترف ذنبا فكان مطهرا او لان الروح من الحيوان اسم للجزء الذى معه تحصل الحيوة فجبريل لكونه سببا لحيوة القلوب بالعلوم
والمعارف سمى روحا او روح عيسى بالنصب عطف على جبريل اى اراد بروح القدس روح عيسى عم فالمعنى على هذا وايدناه
بالنا نفخنا فيه روحا مقدسة ووصفها به لطهارته عن مس الشيطان انث الضمير في قوله وصفها وذكره في قوله لطهارته وفي قوله
لطهارته وفي قوله لكرامته وفي قوله او لانه مع كونه راجعا الى الروح في المواضع المذكورة لان المراد بالاول الروح الانسانية اى
النفس الناطقة ومن الباقية ذات عيسى شخصه وذلك اى طهارته عن مس الشيطان بدعاء جدته ام اى امراة عمران حيث قالت واني اعيذها
بك وذريتها من الشيطان الرجيم او لكرامته على الله فان الصفة قد تكون للمدح اذا تعين الموصوف قبل اجرائها ولذكره اى لكرامته
على الله اضافها اى اضاف الروح في النفخ وهو نفسه الناطقة الى نفسه حيث فنفخنا فيه وهو نفسه الناطقة الى نفسه حيث قال فنفخنا فيه
من روحنا وفي بعض النسخ اضافه الى نفسه حيث قال وروح منه وكلمته او لانه لم يضمه الاصلاب لانه لم يخلق من نطفة كائنة في اصلاب
الآباء ولا الارحام الطوامث جمع طامث بمعنى الحائض لان امه مريم لم تحض فلم يضمه رحم طامث او الانجيل بالنصب ايضا اى اراد به
الانجيل سمى الانجيل الروح لانه يحيى به مصالح الدين والدنيا كما ورد في حق القرآن وروحا من امرنا او اسم الله الاعظم الذى كان
عيسى يحيى به الموتى من حيث انه لما كان سببا لاحياء الموتى من حيث انه لما كان سببا لاحياء الموتى صار كانه روح لها وقرا
ابن كثير القدس بالاسكان في جميع القرآن والباقون بالضمتين افكلما جاءكم رسول بما لا تهوى انفسكم بما لا تحب يقال هوى
بالكسر هوى اذا احب وهو بالفتح هويا بالضم سقط وما في الآية من الاول وتوسطت الهمزة بين الفاء وما تعلقت اه وبين ما
تعلقت الفاء به يعني قوله ولقد اتينا موسى الكتاب وقفينا من بعده بالرسل واتينا عيسى بن مريم البينات بروح القدس
ذكر المعرب في قوله تعالى افكلما جاءكم رسول وجهين احدهما ان الفاء فيه لعطف الجملة الشرطية على الفعلية التى قبلها وهى قوله تعالى و
لقد اتينا موسى الآية ولما ورد عليه ان كون الفاء عاطفة يستلزم توسط همزة الاستفهام بين المعطوف والمعطوف عليه
ووقوعها في اثناء الكلام ينافي صدارتها اجاب عنه بتسليم ان الاصل فيها الصدارة الا انها قد تكون مقحمة في اثناء الكلام لنكتة
وهى ههنا التوبيخ والتعجيب ولذا قال توبيخا لهم على تعقيبهم ذاك اى الحكم المستفاد من المعطوف عليه بهذا الحكم المستفاد من
المعطوف وتعجيبا فان التوبيخ والتعجيب بالنظر الى ما دخلت هى عليه اعنى المعطوف وبالتحقيق بالنظر الى ترتب مثل هذا الفعل
على ما سبقه فان الفاء مع كونها عاطفة تفيد سببية الجملة الاولى للثانية والوجه الثاني ان يكون الفاء للعطف على مقدر موضح
عليه كالذى بعد الفاء بعينه المعنى بقوله ويحتمل ان يكون قوله تعالى افكلما جاءكم الخ استئنافا اى ابتداء كلام والفاء للعطف لا على ما قبل
الهمزة بل على مقدر بعد الهمزة لان التوبيخ على ما عقبوا به الايتاء وهو فعلتم ما فعلتم وهو كناية عن غير الاستكبار والتكذيب
والقتل وغير ذلك من قبائحهم وعنادهم ثم استؤنف الكلام موبخا لهم مصدرا الجملة بهمزة الاستفهام التى للانكار فقيل الا افكلما
جاءكم رسول الخ فلا يكون الهمزة مقحمة قال المحشى اخذا من كلام التفتازاني والمقدر الذى هو فعلتم ما فعلتم يجوز ان يكون عبارة
عما ذكر بعد الفاء فيكون العطف للتفسير وان يكون غيره مثل كفرتم بالنعمة واتبعتم الهوى فيكون لحقيقة التعقيب اقول الثاني
اولى من الاول لان تكرار التوبيخ استكبرتم عن الايمان واتباع الرسل اقول احد القيدين يغني عن الآخر وبعض المتاخرين في تفسيره عن قبول
ما اتى به مما لا تحبه انفسكم لا عن الايمان به لانهم كانوا مصدقين ببعض من جاء بعد موسى عم من الرسل كيوشع وداود وسليمان عليهم السلام
اقول العبرة بتصديق النبى في جميع ما جاء من عند الله وبتصديق جميع الانبياء على ان المراد عن الايمان هو الايمان بما اتى به مما تحبه
انفسهم واتباع الرسل فيه فافهم ففريقا كذبتم بلا قتل كموسى وعيسى عليهما السلام والفاء للسببية فان الاستكبار سبب للتكذيب والقتل

او التفصيل اى تفصيل ما يترتب على الاستكبار وعلى التقديرين يكون معطوفا على قوله استكبرتم الا انه على التقدير الثانى يكون
من قبيل تفصيل الحال على المجمل كقوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب ان ابنى من اهلى **وفريقا تقتلون** اى كذبتم بالقتل فيصح
المقابلة كزكريا ويحيى عليهما السلام وردان يقال هلا قيل وفريقا قتلتم على طبق ما قبله من قوله ففريقا كذبتم وعلى وفق ما فى نظم الامر
اشار الى الجواب بقوله وانما ذكر القتل بلفظ المضارع مع انه لم يقع لا فى الحال ولا فى المستقبل لوجهين ذكر الاول بقوله على كلام
حكاية للحال الماضية وانما اختير تلك الحكاية استحضارا لها لتلك الحال فى النفوس فان الامر فظيع فان المضارع لما دل على الحال الحاضر
الذى من شانه ان يشاهد استحضر به تلك الصورة ليشاهدها السامعون ولا يفعلون كل الافى احريتهم بمشاهدة لغرابة او نحو ذلك
هذه نكتة معنوية ومراعاة للفواصل عطفا على قوله استحضارا ولعل هذا هو السر فى تقديم المفعولين هذه نكتة لفظية ولم يعطفه
بالواو انظر الى جواز الجمع بين القصدين لعدم المنافاة بينهما وذكر الثانى بقوله او للدلالة على انكم يا جنس اليهود بعد ما قتل بعض
الانبياء فيكم فى صدد القتل ليكون المضارع لافادة الاستمرار فانكم حولتم قتل محمد لولا انى اعصمه منكم ولذلك سحرتموه فانه روى
ان يهوديا سحر النبى صلى الله عليه وسلم حتى انه ليخيل اليه انه فعل الشئ وما فعله والساحر لبيد بن الاعصم سحر فى مشط ومشاطة وجف طلعة
ذكر ووضعه فى بئر ذى اروان تحت راعوفة فى قعر البئر فانزل الله تعالى المعوذتين فلما قراهما انحل السحر فصار كانما نشط من عقال و
المشاطة هو الشعر الذى يسقط من المشط وقت الامتشاط والجف وعاء الطلع وهو بالفارسية شكوفه خرما وسممتم له الشاة
فانه من جعل السم فى الشاة كانت امرأة من يهود خيبر روى انه لما فتحت خيبر اهديت لرسول الله صلى الله عليه وسلم شاة مسمومة
فعلم رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك بطريق الوحى بعد ما اكل منها لقمة فقال لهم انى سائلكم عن شئ فهل انتم صادقى عنه قالوا نعم يا ابا
القاسم فقال لهم من ابوكم قالوا فلان قال كذبتم بل ابوكم فلان قالوا صدقت وبررت قال فهل انتم صادقى عن شئ
ان سالتكم عنه قالوا نعم يا ابا القاسم وان كذبناك عرفت كما عرفت فى ابينا وساق الحديث الى ان قال هل جعلتم فى هذه
الشاة سما قالوا نعم قال فما حملكم عليه قالوا اردنا ان كنت كاذبا ان نستريح منك وان كنت صادقا لم يضرك وعن
عائشة رضى الله عنها ان رسول الله صلعم قال فى مرضه الذى توفى فيه لا زالت اكلة خيبر تعاودنى فهذا اوان قطعت ابهرى والمعاودة
رجوع الوجع لوقت معلوم كانه يحاسب صاحبه ايام الافاقة والابهر عرق فى القلب اذا قطع مات صاحبه قال
المحشى فان قيل قال تعالى فى حق الانبياء ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين انهم لهم المنصورون فينبغى ان لا يغلبهم
الكفار بالقتل اجيب بان المراد من النصرة النصرة بالحجة لا باليد لان الاية نص فى قتلهم فوجب تاويل ظاهر **اقول** تقدم فى قوله
تعالى ذلك بانهم كانوا يكفرون بايات الله ويقتلون النبيين بغير الحق ان هذا السؤال سؤال بعض الملاحدة وقد مر الجواب
هناك ان المقتولين من الانبياء والمعصومين من الرسل وان القتل للانبياء الذين لم يؤمروا بالقتال فالانبياء الذين امروا به
غالبون وان المراد من النصرة المذكورة هو الغلبة بالحجة فما ذكره المحشى من قوله لحال نحن وما ذكره فى الجواب قاصر عن
التحقيق الحقيق بما مر **وقالوا قلوبنا غلف** بسكون اللام اعلم ان لكلامهم محامل ثلثة الاول ان يكون المعنى قلوبنا مغشاة محجوبة
باغطية اى بحجب خلقية لا تقدر على ازالتها حتى لا يصل اليها اى الى قلوبنا ما جئت به وما قلته ولا تفقهه ضمير الفاعل راجع
الى القلوب وضمير المفعول راجع الى ما مستعار من الاغلف الذى لم يختن حيث شبه قلوبهم فى عدم نفوذ الحق فيها بشئ مغلف
بغلاف حيث يمنع غلافه من ان يصل الى جوفه شئ من خارج فاستعير للمشبه ما هو موضوع للمشبه به وهو لفظ غلف الثانى ما ذكره
بقوله وقيل اصله غلف بضمتين جمع غلاف لا جمع اغلف خفف بحذف ضمة اللام والمعنى انها اى قلوبنا اوعية العلم لا تسمع
علما الا وعته ولا تعى ما تقول ولو كان علما وحقا لوعته فهم يدعون بهذا بطلان ما يقول الرسول صلى الله عليه وسلم والثالث
ما ذكره بقوله او نحن مستغنون بما فيها اى فى قلوبنا من العلم من غيره قال بعض المتاخرين ويابى عن حمل القراءة المتواترة على
هذا التصريح بالمعنى الاول فى موضع يريد به قوله تعالى فى موضع آخر قلوبنا فى اكنة مما تدعونا اليه **اقول** ليس الاكنة مرادفا لغلف
والاكنة فى ذلك الموضع ظرف للقلوب وغلف هنا ليس كذلك فكيف يابى عن الحمل على هذا **بل لعنهم الله بكفرهم** بل رد فالاضراب راجع الى ما
تضمنه قولهم ان قلوبنا غلف من انا مجبورون مجبولون على عدم فهم الخطاب ومعذورون فى ذلك ردهم لما قالوا قدره الاحتمال
الاول بقوله والمعنى انها اى قلوبهم غير محجوبة بحجب خلقية بل طبعت على الفطرة والتمكن من قبول الحق فبعد ما تمكنوا من قبوله

القدرة

القدرة والارادة الى الكفر فخلق الله تعالى فى قلوبهم ولو صرفوهما الى الايمان والهدى لخلقهما فيها على ما جرت به عادته فهم
كاذبون فى دعوى العجز عن الازالة ولكن الله خذلهم بكفرهم فابطل استعدادهم فانهم لما اختاروا الكفر واصروا على ذلك
اضاعوا راس مالهم الذى هو القابلية وقد سبق تحقيقه فى اوائل السورة ورد الثانى فى قوله انها اى قلوبهم لم تاب
قبول ما تقول لخلل فيها اى فيما تقوله بل لان الله خذلهم بكفرهم فغشى قلوبهم فلا يكادون يفقهون قولا كما قال تعالى فاصمهم واعمى
ابصارهم ورد الثالث بقوله او هم كفرة ملعونون فمن اين لهم دعوى العلم والاستغناء عنك **شعر** فان العلم فضل من الله
وفضل الله لا يعطى لعاصى **فكيف الكافر** **فقليلا ما يؤمنون** فيه وجوه كما فصلها صاحب التيسير والمحلى اختار احدها حيث
قال فايمانا قليلا يؤمنون فيها اشارة الى ان قليلا نصب على انه صفة مصدر محذوف وهذا بيان الواقع لان مؤمن اليهود قليل
من مؤمن المشركين وما مزيدة للمبالغة فى التقليل لا نافية لان ما حيزها لا يتقدم عليها لان لها صدر الكلام كهمزة الاستفهام ولانه
وان كان بمعنى لا يؤمنون قليلا فضلا عن الكثير ربما يوهم لا سيما مع التقديم انهم لا يؤمنون قليلا بل كثيرا واما المصدرية فلا احتمال
لها لاقتضائها رفع القليل على ان يكون خبرا والمصدر المؤول بالاضافة مبتدأ والتقدير فايمانهم قليل وانما لم يجعل من صفات الاحيان
اى زمانا قليلا كما فى قليلا ما تشكرون لان الذين قالوا قلوبنا غلف لم يؤمنوا قط الا ان يكون القلة بمعنى العدم فيكون محتملا
وهو اى الايمان القليل ايمانهم ببعض الكتاب وذلك لا يعتد به لان الايمان هو التصديق المخصوص وما لم يحصل بكماله لم يعتد به
ولذلك عظم الله تعالى عقوبة من لم يات بذلك التصديق المخصوص بقوله افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض الاية
وقيل اراد بالقلة العدم كما يقال قل ما رايت مثله قط وفى وصفهم انه كان يقال ان لا يلفوا اصلا ومنه قول الحماسى **قليل التشكى**
للهم يصيبه اى عديمه **ولما جاءهم كتاب** بيان لنوع آخر من قبائحهم وتركهم الاهتداء بهداية الله تعالى **من عند الله** متعلق بمحذوف مرفوع
المحل على انه صفة الكتاب اى كائن من عنده يعنى القرآن قد اتفق المفسرون على ان المراد بالكتاب هنا القران لان قوله مصدق لما
معهم يستلزم ان يكون الكتاب غير ما معهم وما ذاك الا القرآن **مصدق لما معهم** من كتابهم قال المحشى اخذا من كلام التفتازانى اى موافق
لما معهم فيما يختص بالنبوة وما يدل عليها من العلامات والصفات **اقول** الاحسن ان يقال اى موافق فى اصول الدين وفيما يتحقق
بالنبوة ليثبت توافقهما فى الاحكام يحترز عن بعض الاحكام لان القرآن نسخ بعضها وقرئ بالنصب على الحال من كتاب ولما ورد
ان يقال ان وقوع الحال عن النكرة المحضة متاخرة عنها غير جائز دفعه بقوله لتخصصه بالوصف وهو من عند الله كما سمعت آنفا
فان قيل فلم لم يجعل حالا من ضميره مع قربه اجيب بان تقييد المجئ بالحال انسب وجواب لما محذوف وهو كذبوا واستهانوا بمجيئه ونحو
ذلك وفيه اشارة الى ضعف ما يقال ان قوله فلما جاءهم ما عرفوا جواب لما اذ لم يجئ فى الكلام جواب لما الا ماضيا بلا فاء ولا يبعد ما قيل ان
لما الثانية تكرير للاولى والفاء للاشعار بان مجيئه كان عقيب استفتاحهم بلا مانع فواحد لما الكتاب دل عليه جواب لما الثانية وهو
كفروا به فانه دل على جواب الاولى لما فى معناه من جنس الكفر والتكذيب **وكانوا من قبل** من قبل مجئ الكتاب **يستفتحون على الذين**
كفروا والظاهر انه حال من الضمير المرفوع فى الجواب المحذوف وكلمة قد مقدرة او من مفعول جاء اى لما جاءهم كتاب مصدق لكتابهم
كفروا به وقد كانوا الاية فان قيل لا بد من المناسبة بين الحال وصاحبها والحال هنا ليست بمناسبة لما قبلها لان الاستفتاح كان بالنبى
عم وهو لا يناسب الكتاب وكفرهم قلنا النظم مستقيم لما بين الكتاب والمستفتح به من الاتصال حتى ان الاستفتاح به استفتاح به اى يستنصرون
اى يسالون الله ان ينصرهم على المشركين ويقولون اذا قاتلوهم اللهم انصرنا بنبى آخر الزمان فيكون السين على حقيقته وهو السؤال المنعوت
فى التورية اى فى كتابنا او يفتحون عليهم عطف على قوله يستنصرون والفتح على الاول بمعنى النصر والاستفتاح طلب النصر والفتح على الثانى
بمعنى الاعلام ويعرفونهم عطف تفسيرى ليفتحون عليهم ان نبيا يبعث منهم وقد قرب زمانه والسين ليس على حقيقته للمبالغة
وذلك لانه يستفتحون وان كان بمعنى يعرفون الا انه يدل مع ذلك على انهم فتحوا وعرفوا ذلك بعد طلبه من انفسهم حيث لا يصح طلب
الانسان من نفسه شيئا فجعل ذلك من باب التجريد جردوا من انفسهم اشخاصا وسالوهم الفتح قائلين عرفوا الكافرين ان نبيا يبعث
اليهم ولا يخفى ما فى التجريد من المبالغة وان حصول الشئ بعد طلبه يكون ابلغ فقوله الكفر والاشعار بان الفاعل سال ذلك عن نفسه عطف
تفسيرى للمبالغة وبعض المتاخرين قوله القاضى لم يصب فى قوله والاشعار بانه الخ لم يصب **فلما جاءهم ما عرفوا** من الحق يعنى نبى آخر الزمان
والتعميم بالكتاب ما يابى المقام وبعض المتاخرين فى تفسيره بقوله من الكتاب والنبى لم يصب ايضا **كفروا به** حسدا وخوفا

على الرياسة هذا جواب فلما جاءهم فلعنة الله على الكافرين اى عليهم واتى بالمظهر اى الكافرين مقام المضمر للدلالة على انهم لعنوا لكفرهم فيكون اللام للعهد اى التقدير ويجوز ان يكون للجنس قال بعض المتاخرين لا يعدل عن العهد الى الجنس الا عند التعذر اقول هذا دعوى بلا دليل
على ان كون العهد تقديريا لا تحقيقيا يكفى فى التعذر اذ الامتناع العقلى غير معتبر فى قواعد العلوم العربية وعند البلغاء ثم قال بعض
المتاخرين على ان الفاء يابى عن الحمل على الجنس ممنوع اذ الفاء يدل على التفريع ولا يقتضى قصر الحكم الذى ذكر بعده على ما تقدم فالفاء
تقتضى تفريع الحكم على المعهود اصالة وذلك لا ينافى عموم الحكم ودخول المعهود تبعا ولهذا ما ان المص اختار كون اللام للعهد ولذا
قدمه وادعى جواز كون اللام للجنس لا مانع للجواز عند المصنف ويدخلون اى المعهودون المذكورون اولا فيه اى فى الحكم المذكور
دخولا اوليا اى اصالة لا تبعا لان الكلام فيهم لانهم المقصودون بالذات وان تناول اللفظ غيرهم نظيره اذا تكلم انسان فتقول
لعنة الله على الظالمين فيدخل فيه هذا الظالم اصالة وغيره تبعا بئسما اشتروا به انفسهم ما نكرة بمعنى شئ اعلم ان افعال
المدح والذم لا تعمل الا فى الاسم المعرف بلام الجنس او فى الاسم المضاف الى المعرف باللام او مضمر مفسر بنكرة منصوبة على التمييز
واذا قلت نعم الرجل زيد فزيد اما مبتدأ مؤخر كانه قيل زيد نعم الرجل الا انه اخر على نية التقديم واستغنى عن الراجع الى المبتدأ
من حيث ان المراد بالرجل هو الجنس الشايع لجميع احاده فلما كان زيد داخلا تحته كان بمنزلة الضمير الراجع الى زيد واما ان يكون زيد
خبر مبتدأ محذوف كانه قيل نعم الرجل قيل من هذا الذى اثنى عليه فقيل زيد اى هو زيد والمميز لا يكون الا نكرة ولا بد بعد فعل المدح
او الذم مع فاعلهما من ان يذكر المخصوص بالمدح او الذم وقد يحذف لقرينة ولا بد ان يكون المخصوص بالمدح او الذم من جنس الفاعل
المذكور كزيد من جنس الرجل واختلف النحاة فى كلمة ما الواقعة بعد بئس هل لها محل من الاعراب ام لا فذهب الفراء الى انها
مع بئس شئ واحد ركب تركيب حبذا فلا يكون لها محل من الاعراب وذهب الجمهور الى ان لها محلا ثم اختلفوا هل محلها رفع او نصب
فذهب الاخفش الى انها فى محل النصب على التمييز والجملة بعدها فى محل النصب على انها صفة لها واختار المص هذا المذهب
ولذا قال مميزة للفاعل بئس المستكن تقديره بئس شيئا شيئا واشتروا صفة لها ومعناه باعوا لان الاشتراء من الاضداد وفسره
بالبيع لانهم لما اختاروا الكفر وبذلوا انفسهم فيه فجعلوا كانهم بذلوا سلعتهم لاصابة ما يكون عوضا عنها وهو الكفر الذى يؤديهم
الى الخلود فى النار مع تمكنهم من اختيار الايمان وصالحات الاعمال المؤدية الى سعادة الابدية ثم جوز ان يكون بمعنى الشرى حيث قال
او شروا ولما كان فى المعنى الثانى نوع خفاء مهنا بينه بقوله بحسب ظنهم ثم بينه بقوله فانهم ظنوا اى هؤلاء اليهود لما اعتقدوا
فيما اتوا به يخلصهم من عذابه ويوصلهم الى الثواب فقد ظنوا انهم خلصوا انفسهم من العقاب بما فعلوا فيكون الاشتراء مجازا عن
التخليص والباء على هذا للسببية بخلافها فى الاول فانها فيه للمقابلة قيل معناه باعوا الا اشتروا اذ ليس خلاصها لكونهم موقنين
هلاكها لا يشكون فضلا عن الظن بوقوع النقيض اقول لا بعد فى ان اليهود يعتقدون امرا خلاف الواقع ويظنونه حقا
وان كان باطلا فى نفسه ولا يرضى عاقل ان يكون شخص موقنا هلاك نفسه ولا يشك فيه ويرضى به ان يكفروا بما انزل الله هو المخصوص
بالذم فيكون اما مبتدأ خبره الجملة قبله لا حاجة الى الربط لان العموم قائم مقام الضمير الرابط كما سمعت انفا واما خبر لمبتدأ محذوف
قال النحرير التفتازانى فى هذا انما يصح لو قال كفروا بلفظ الماضى لظهور انه ما باعوا به انفسهم واستبدلوا به فى الماضى ليس هو ان يكفروا
فى المستقبل واجاب المحشى بان المراد كفروا وانما عبر عنه بالمضارع حكاية للحال الماضية واستحضارا للفعل الشنيع بغيا طلبا لما ليس
لهم وحسدا بيان لوجه التعبير عن الحسد بالبغى قدم الطلب لانه المعنى الاصلى للبغى فهو اولى من العكس كما فى الكشاف قال بعض المتاخرين
اخذا من التيسير اى حسدا قال اللحيانى اصل البغى الحسد والباغى هو الظالم الذى يفعل بغيا ذكر فى حسد وقد بغى بغيا اى ظلم وحسد وبغى
بغيا الجرح اى تورم بغت الامة بغيا بالكسر اى زنت اقول ما ذكره اللحيانى لا ينافى كون الطلب معنى اصليا للبغى اذ قد صرح به فى
الكتب حيث قيل يقال بغاه فانبغى اى طلبه فانطلب ويقال لمن خرج على السلطان باغ لكونه طلبا للظلم والخروج عن الاطاعة ويقال للمرأة
الزانية بغى لابتغائها ما يحرم عليها ويقال للمتكبر باغ لطلبه امرا لا يستحقه والمص عطف قوله حسدا على قوله طلبا لما ليس لهم
على طريق تفسير العام بالخاص لان الطلب مفسر الطلب على ما ليس له فظهر به ايضا وجه التعبير عن الحسد بالبغى وهو ان البغى فى الاصل الطلب
وهو علة يكفروا دون اشتروا والفصل جعل صاحب الكشاف علة اشتروا الا علة يكفروا واما صاحب الكشف فى بيانه ليس اللام كما قال البيضاوى
اذ المعنى على ذم الكفر الذى و ترغيبا على الايمان بغيا الا على ذم الكفر المعلل بالبغى واما الفصل فيكون معها اجنبى قال المحشى ورد الاول اى قوله اذ المعنى

على ذم الكفر الذى الخ بانه تحكم بل الكفر حسدا اقبح من الكفر الذى او ترغيبا على الايمان حسدا او انسب لتفسير قوله الآتى فباؤا بغضب
على غضب على الوجه المختار كما سيأتى ان شاء الله ورد الثانى اى قوله واما الفصل الخ بان المخصوص بالذم وان لم يكن اجنبيا بالنسبة
الى فعل الذم وفاعله لا خفاء فى انه اجنبى بالنسبة الى الفعل الذى وصف به تمييز الفاعل واراد بالفعل وصف به تمييز الفاعل
لفظ اشتروا فانه كما مر صفة لكلمة ما وانها مميزة لفاعل بئس المستكن واجاب بعضهم عن قوله لا خفاء فى انه اجنبى الخ بان الصفة
والموصوف شئ واحد وكذا التمييز والمميز شئ واحد فصار اشتروا الذى هو صفة لتمييز الفاعل كانه هو فاعل بئس اقول ما نقلناه من كلام
المحشين فى هذا المقام تكثير الكلام منهم بلا تحقيق المرام والظاهر ان مراد المص بقوله للفصل ان صرف بغيا الى تعليل يكفروا اقرب لكونه اقرب اللفظ
اذ ليس بينهما فصل وصرفه الى تعليل اشتروا ابعد فى اللفظ لوجود الفصل فتامل ان ينزل الله قيل فيه وجه قولان احدهما انه مفعول
له والناصب له بغيا اى علة البغى انزال الله تع او تخالفوا العهد من الله تع منتف وان الاخر وهو القول على الله بغير علم ثابت فكيف يكون ام منها
متصلة يسال بها عن احدهما على التعيين وتقرير الجواب ان الاستفهام ليس على حقيقته لعلم المستفهم بوقوع احد الامرين
بعينه وهو القول على الله بغير علم بل هو للتقرير اى لحمل المخاطب على ان يقر باحدهما على التعيين او منقطعة عطف على قوله
معادلة فالاستفهام فى اتخذتم يكون للانكار وام تقولون بمعنى بل اتقولون لان المنقطعة بمعنى بل والهمزة على التقرير
والتقريع بانه كان ينبغى ان لا تقولوا على الله ما لا تعلمون فالله تع امر نبيه عم بان يستفهم اولا على سبيل الانكار حيث قال
قل اتخذتم عند الله عهدا ثم اضرب عن هذا الانكار واستانف استيناف آخر بمعنى التقرير اى التحقيق والتثبيت ومعنى الحمل
على الاقرار والتقريع بلى كلمة موضوعة لايجاب النفى المتقدم مطلقا بخلاف نعم لانه لتصديق ما سبق ولهذا اى لكون بلى موضوعة لايجاب
النفى السابق قال المص اثبات لما نفوه فيه اشارة الى ان فى عبارة الكشاف تسامحا حيث قال اثبات لما بعد حرف النفى وهو قوله
لن تمسنا النار الا اياما معدودة من مساس النار لهم بيان ما زمانا مديدا كانهم قالوا لن تمسنا النار زمانا مديدا ودهرا طويلا فكلمة
بلى اثبات لهذا المنفى لان الباقى بعد الايام القليلة هو الزمان المديد كانه قيل لهم بل تمسكم النار زمانا مديدا او كون المس مؤبدا لا منهم
من بلى لان مدلولها ليس الا نقض النفى المتقدم والمنفى هو المس المديد لا المس المؤبد اقول فلا يصح قول بعض المتاخرين حيث قال اثبات
لما بعد النفى فى لن تمسنا اى بلى تمسهم ابدا على وجه عام متعلق بقوله اثبات لا بقوله لما نفوه وهو اى قوله على وجه عام رد لقول صاحب
الكشاف بلى تمسكم ابدا فمعنى كلام المص انه اثبات لما نفوه من المس فى الايام القليلة متفق عليه من الجانبين
وانما الكلام فى ان المس لا يكون مقتصرا عليها كما زعموا بل يكون مديدا لا يكون اى بلى باعتبار مدلوله كالبرهان على بطلان قولهم لن تمسنا
النار الا اياما معدودة لان اثبات نقيض مدعى الخصم كالبرهان القائم على بطلان مدعاه اقول اذا عرفت معنى كلام المص على وفق مرامه
فقد ظهر عندك بطلان تقرير المحشى حيث قال لا يكون بلى باعتبار مدخول كالبرهان على بطلان قولهم فانهم كسبوا سيئة واحاطت به خطيئته
ومن كان كذلك فهو خالد فى النار فهم خالدون فيها ويختص بجواب النفى عطف على قوله اثبات اى لا يكون الا فى جواب النفى اما فى النفى المجرد
كما فيما نحن فيه او مقرونا بالاستفهام نحو الست بربكم قيل اراد اليهود بالايام التى عصوا الله تع فيها بالكفر والمعاصى اذ الجزاء
بقدر الذنب على العدل والزيادة ظلم تعالى الله عن ذلك واجيب بان زعمهم هذا اى كون عقوبة الكفر بعد دايامه فاسد بل عقوبة الكفر مؤبدة وكذا
ثواب الايمان مؤبد لان الايمان والكفر من باب الاعتقادات ومن اعتقد دينا فانما يعتقده للابد لا لوقت دون وقت اخر فيكون
دائما بخلاف سائر المعاصى لان المرتكب لمعصية لشهوة تغلبه وقت ثم يتركها فعقاب العاصى مقدر بوقت من الظاهر ان من
من موصولة بمعنى الذى فهى فى محل الرفع على الابتدائية فلا يكون لقوله كسب سيئة وما عطف عليه محل من الاعراب لوقوعه صلة وقوله
فاولئك مبتدأ ثان واصحاب النار خبره والجملة خبر من ويجوز ان يكون شرطية فى محل الرفع على الابتدائية كالاول والجواب قوله فاولئك وخبر
المبتدأ الى انزال الله فضله والثانى على نزع الخافض وكلام المص ظاهر فى الوجهين حيث قال لان ينزل الله اى حسدوه على ان ينزل الله من فضله
صفة لموصوف محذوف وهو مفعول ينزل اى ينزل شيئا كائنا من فضله فيكون فى محل النصب يعنى الوحى تفسير الفضل على من
يشاء على الذى يشاؤه او على رجل يشاؤه من عباده حال من الضمير المحذوف الذى هو العايد من جملة الصلة الى من الموصولة او من جملة الصفة
الى من الموصوفة والاضافة فى عباده للتشريف على من اختاره للرسالة تفسير لقوله من يشاء فباؤا بغضب قيل الباء فى قوله بغضب
متعلق بمحذوف فى موقع الحال اى رجعوا ملتبسين بغضب اى مغضوبا عليهم وتنكير غضب للتهويل والتشديد اقول قد مر فى قوله تع

وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباؤا بغضب من الله انه بمعنى رجعوا به وصاروا احقاء بغضبه وبين هناك ان الباء على الاول للملابسة
وعلى الثاني صلة للفعل فلا يتعلق بمحذوف لتكون في موقع الحال على غضب في محل الصفة لقوله بغضب اي كاين على غضب بغضب
مترادف قال المحشي قال صاحب الكشاف فصاروا احقاء بغضب مترادف وقال الشارح النحرير دل على الاستحقاق العطف بالفاء على اشتروا
السابقة ثم قال المحشي فيه بحث لانه يقتضي دخول باؤا في صلة بئسما وفيه مع التمحل في المعنى عدم العايد اليها اقول انما وجدنا في النسخة
الصحيحة للشارح النحرير بدل اشتروا اكفروا فلا يرد ما ذكره المحشي وصح قول النحرير كما لا يخفى على المتامل للكفر والحسد على من هو افضل الخلق
بيان توجيه لوجه تضاعف الغضب ملايم لما اختاره من كون بغيا علة يكفروا دون اشتروا قال المحشي والعجب ان صاحب الكشاف بعد
ما قال هو علة اشتروا قال ههنا لانهم كفروا بنبي الحق وبغوا عليه فذلك برهان قاطع على قوة ما اختاره المص وضعف ما اختاره صاحب الكشاف
وما وجه به صاحب الكشف فقد تبرد استعمم اقول ما ذكره صاحب الكشاف لا يدل قطعا على كون بغيا علة يكفرون دون اشتروا وغاية ما
في الباب تلايم لما اختاره المص مع مراد صاحب الكشاف بيان وجه تضاعف الغضب وما ذكره يحصل ذلك فلا وجه للتصلف وورده
المحشي وقيل لكفرهم بمحمد بعد عيسى او بعد قولهم عزير ابن الله اقول او لما سبق ذكر استحقاقهم بغضب في قوله تع وباؤا بغضب من الله تم
بدون الكفر فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به ظهر استحقاقهم بعذاب آخر فقال الله تع فباؤا بغضب على غضب وللكافرين لم يقل ولهم
تنبيها على العلة المقتضية عذاب مهين اصله مهون وهو اسم فاعل من اهان يهين فنقلت كسرة الواو على الهاء فقلبت الواو ياء
يراد به اي بذلك العذاب بيان لوجه توصيف العذاب بالمهين اذ لا يلم وللحصر اللازم من تقديم الخبر هو اختصاص العذاب الذي يراد به في
الاذلال بخلاف عذاب المهين العاصي فانه طهرة لذنوبه في الدنيا والاخرة اذ لم يرد في حقه عذاب موصوف بالمهين واما قوله تعا
انك من تدخل النار فقد اخزيته فلا يدل على العذاب المهين لدلالته على الاخزاء حال الادخال فقط قال الامام العذاب في الحقيقة لا يكون
مهينا لان المهين من اهان غيره وذلك لا يتصور الا من العقلاء بل المهين للكافرين هو الله تعالى وصح الا ان الاهانة لما حصلت مع العذاب
صح ان يوصف العذاب بالمهين واذا قيل لهم اي لليهود آمنوا بما انزل الله يعم الكتب المنزلة باسرها لان ما الذي بمعنى الذي يفيد العموم
ولذا صح الاستثناء منه ولذا ذمهم الله تع بترك ايمان بعض الكتب فانه جعل ايمانهم لنوع آخر من قبائحهم قالوا نؤمن بما انزل علينا اي بالتورية
ويكفرون بما وراءه اي بما سواه او بما بعده حال من الضمير في قالوا اما على حذف المبتدا اي وهم يكفرون او تجويز الواو في المضارع المثبت
ولم يجعل عطفا على قالوا بان يكون التعبير بالمضارع لحكاية الحال الماضية او الاستمرار لان الحالية ادخل في رد مقالتهم اذ المعنى انهم
قالوا ذلك معارضين ما يدل على بطلانه ووراء في الاصل مصدر بمعنى الستر كانه من وراه يريه وريا مثل قضى يقضي قضيا ورايت الشي
اخفيته وتوارى هو اي اختفى وهمزة وراء بدل من ياء لان ما فاؤه واو من الافعال لا يكون لامه واوا وهمزة اصلية لان تصغيرها
وريئة جعل ظرفا ككثير من المصادر نحو آتيك طلوع الشمس اي وقت طلوعها ويضاف كساير المصادر تارة الى الفاعل كما في دق القصار
فيقال زيد وراء بكر فيراد به بالوراء ما يتوارى اي يستتر به بالفاعل وهو بكر في المثال المذكور وهو اي ذلك الشي خلفه اي خلف الفاعل
والفاعل قدامه فيكون ساترا له بالضرورة والى المفعول اي يضاف تارة الى المفعول كما في دق الثوب فيقال بكر وراء زيد
فيراد بالوراء ما يواري به اي يستر المفعول وهو زيد في المثال وهو ذلك الشي قدامه قدام المفعول فالمفعول يكون متواريا به بالضرورة
ولذلك عد الوراء من الاضداد وقال بعض المتاخرين قال الازهري ان وراء يصلح لما قبل ولما بعد الا انه وضع لكل منهما على حدة بل لانه
معناه ما توارى عنك اي استتر وهو موجود فيهما وكتب في الحاشية انه رد للجوهري ولمن تبعه في قولهم انه من الاضداد اقول الجوهري
ومن تبعه انما عدوه من الاضداد بناء على ما ذكره المص ولم يقولوا انه موضوع لكل منهما على حدة كما قال المحشي بعد قول المص من الاضداد
والا ففي اصل اللغة ليس منها فالرد مردود وقال بعض المتاخرين جعل ظرفا يضاف الى الفاعل والمفعول فيراد على الاول الخلف
وعلى الثاني القدام وفيه نظر اقول يريد بالرد على المص وليس حاصل الكلام المص فان حاصل كلامه على ما صرح المحشي بقوله ان الوراء
اذا كان بمعنى الستر فان اعتبر كونه بمعنى الساترية يضاف الى الفاعل وان اعتبر كونه بمعنى المستورية يضاف الى المفعول فاذا عرفت
حاصل كلام المص فما ذكره القائل فرية ما ملل هو الحق حال مما وراءه والعامل فيها يكفرون قال النحرير التفتازاني تعريف الخبر لزيادة
التوبيخ والتجهيل بمعنى انه خاصة هو الحق الذي يقارن تصديق كتابهم ولولا الحال اعني مصدقا لم يستقم الحصر لانه في مقابلة كتابهم
وهو ايضا حق قال المحشي الاحسن انه حال لا حصر بل اللازم فيه للاشعار بان المحكوم عليه مسلم والاتصاف بالحقية معروفة على طريقة ... وكل

ودالك

ودالك العهد كما سبق في تفسير قوله تع فاما الذين امنوا فيعلمون انه الحق من ربهم وكتب في الحاشية وانما كان احسن لخلوه عن
التكلف اقول الاصل في تعريف الخبر افادة الحصر والحمل على غيره تكلف والحصر يصح بما حققه التفتازاني وهو الحق بلا تكلف وما ذكره
المحشي ارتكاب تكلفات والحال ما سبق في تفسير قوله فاما الذين امنوا الآية ما ذكره ههنا ابطال الضمير لما وراءه والمراد به القرآن قال
بعض المتاخرين الضمير لما وراءه الشامل للانجيل والقرآن اقول ما ذكره المص هو المراد بحسب اختصاص الوصف المذكور هنا به
مصدقا لما معهم حال مؤكدة والعامل فيها ما في الحق من معنى الفعل اي احقه وصاحبها ضمير دل عليه الكلام تقديره وهو
ثابت مصدقا وتتضمن رد مقالتهم كانه قيل انتم كاذبون في قولكم نؤمن بما انزل علينا لانكم تكفرون بما يوافق كتابكم وهو القرآن فانهم
لما كفروا بما يوافق التورية فقد كفروا بها لقائل ان يقول يجوز ان يكون كفرهم بما يوافق التورية في الاحكام الجزئية المغايرة لما
في التورية ويجوز ان يكون قتلهم الانبياء وساير اعمالهم المخالفة للكتاب فسقا لا تكذيبا حتى لا يلزم من كفرهم وتكذيبهم بما يوافق التورية
كفرهم وتكذيبهم بها قل فلم الفاء جواب شرط مقدر دل عليه الكلام اي قل لهم ان كنتم مؤمنين تؤمنون بما انزل عليكم فلم تقتلون انبياء
الله من قبل والحال ان ما نزل عليكم لا يجوزه ان كنتم مؤمنين بالتورية شرط جوابه ما دل عليه ما قبله او ما قبله اعتراض عليهم بقتل الانبياء
مع ادعاء الايمان بالتورية والتورية لا تسوغه اي لا تجوزه اقول يرد عليه ما ذكرناه آنفا من ان قتل الانبياء يجوز ان يكون فسقا فلا ينافي
الايمان بالتورية وانما اسند اليهم لجواب ما يقال المدعون هم اليهود المعاصرون والقاتلون للانبياء من قبل هم الماضون على ان
تقييد المضارع بقوله من قبل مشكل اذ لا يجوز ان يقال تخرج زيد امس وتقدير الجواب انه حكاية الحال الماضية كانه قيل فلم كنتم تقتلون
وانما اسند القتل الى المعاصرين لجعلهم مع الماضين جنسا واحدا بتغليب المخاطبين على الغائبين لاتصالهم بهم نسبا ورضاهم بفعلهم
فان الراضي بفعل كالفاعل به وعزمهم عليه والمص ذكر هذه العلل بقوله لانه فعل اباءهم وانهم راضون به عازمون عليه وعادة العرب
ان ينسبوا ماثر آبائهم الى انفسهم على طريق الفخر فخوطبوا ايضا في نسبة مثالبهم اليهم كالماثر والراضي بالفعل كفاعله ويؤيده ما روي عن ابن
عباس رض انه قال اذا عملت معصية فمن انكرها فقد برئ منها ومن رضيها كان كمن فعلها والعازم على الفعل كالمباشر فانهم عزموا
على قتل خاتم الانبياء ولفظ الجمع للتعظيم وعزمهم عليه معلوم من انهم سحروه وسموا الشاة فالمراد بقائل نؤمن بما انزل علينا جنس
اليهود من المعاصرين والماضين الا انه غلب الحاضرون على الغايبين لاتصالهم نسبا او رضا او دينا فخوطب الجميع فلم تقتلون
انبياء الله فاين ايمانهم وفعلهم فالاعتراض عليهم فلا اشكال ولقد جاءكم موسى بالبينات الباء اما للتعدية او للملابسة
والظرف حال يعني الآيات التسع المذكورة في قوله ولقد آتينا موسى تسع آيات بينات وهي الطوفان والجراد والقمل والضفادع
والدم والعصا واليد البيضاء وفلق البحر وتغير الماء وقيل نتق الطور بدل الطوفان يريد ان اللام في البينات للعهد المعهود
هي الآيات التسع قال بعض المتاخرين في تفسير قوله تع بالبينات بالمعجزات الواضحة ويدخل فيها فلق البحر وهو خارج عن الآيات التسع
المذكورة في قوله ولقد آتينا موسى تسع آيات بينات لان المراد منها ما جاء به موسى عم الى فرعون على ما تقف عليه في موضعه
بانه تعالى فلا حاجة لحمل البينات المذكورة على الآيات التسع اقول الاصل في اللام العهد كما اعترف به القائل من قبل بل قال انما يراد
الجنس عند تعذر العهد وقوله هنا فلق البحر خارج عن الآيات التسع المذكورة غير صحيح فانه داخل فيه على الاصح كما تقف في سورة بني اسرائيل
عند تفسير قوله تع ولقد آتينا موسى تسع آيات بينات وتقف في سورة النمل عند تفسير قوله تع وادخل يدك في جيبك تخرج بيضاء
من غير سوء في تسع آيات وقوله لان المراد منها ما جاء به موسى عم الى فرعون غير صحيح ايضا كما تقف في سبب نزول الآية السابقة فحمل
البينات المذكورة على الآيات التسع حاجة فتامل ثم اتخذتم العجل فان قيل ما فايدة ثم وقد قال بعده قلنا فايدته على ما ذكره الراغب
التنبيه على ان ذلك منهم بعد تدبر الآيات والتمكن من معرفتها اي آلها تقدير للمفعول الثاني للاتخاذ من بعده من بعد موسى اي
بالبينات هذا على تقدير ان يكون ضمير من بعده راجعا الى المجي المدلول عليه بجاءكم او ذهابه الى الطور هذا على تقدير ان يكون الضمير لموسى
بتقدير المضاف قال بعض المتاخرين في تفسير من بعده اي من بعد مجي موسى عم بالبينات لا من بعد مجيئه او ذهابه الى الطور لعدم
انفهامه من سياق الكلام اقول ما ذكره القائل ما ذكره المص من الوجه الاول بعينه ولا خفاء في انفهامه من سياق الكلام وانتم ظالمون
حال بمعنى اتخذتم العجل ظالمين بعبادته او بالاخلال بآيات الله كلها او للمنع للخلو لجواز الجمع ويفرق بين الحال والاعتراض ان الحال لبيان
هيئة المعمول والاعتراض لتاكيد الجملة بتمامها كما يفهم من تقرير المعنى على الوجهين او اعتراض قال المحشي كانه تبع صاحب الكشاف في تجويز

وقوع الاعتراض في آخر الكلام قيل قد يستعمل الاعتراض في الاعم من المصطلح عليه والتذييل بمعنى وانتم قوم عادتكم الظلم قال المحشي قال بعض الافاضل ان الاعتراض اولى وان كان ميل اكثر المفسرين الى الاول لانه يكون تكرارا محضا فان عبادة العجل لا تكون الا ظلما بخلاف الثاني فانه يكون بيانا لرذيلة لهم تقتضي ذلك ثم قال نعم يمكن ان يحمل على بيان شمول الظلم اول حالهم وآخرها فلا يلزم التكرار وقال صاحب الكشف دلالته على هذا الشمول غير بينة اللهم الا ان يؤخذ من الاستمرار الذي يدل عليه الجملة الاسمية ومع ذلك لا يعارض فايدة الاعتراض فالوجه ان يقال ان جعل اتخذتم من قبيل اتخذ خاتما بمعنى صنعه وعمله كما يشعر به ظاهر عبارة المص وقيد الظلم بعبادة العجل فظاهر ان الحال اولى لان الاتخاذ لا يتعين كونه ظلما الا اذا قيد بها وكذا ان جعل بمعنى اتخذتموه معبودا كما يشعر به قوله اي الها وقيد الظلم بالاخلال باياته تعالى بل هذا اظهر من الاول وكذا ان جعل بهذا المعنى ولم يقيد الظلم بالاخلال اذ يكون قوله وانتم ظالمون جاريا مجرى القرينة الدالة على التجوز ويكون فيه تعريض بانهم حرفوا العبادة عن موضعها الاصلي الى غير موضعها وايهام مبالغة من حيث ان اطلاق الظلم حيث لم يقل ظالمون فيه يشعر بان عبادة العجل كل الظلم وان من ارتكبها فلم يترك شيئا من الظلم ثم اذا كان سياق هذه الآية على ما يذكره المص لابطال قولهم نؤمن بما انزل علينا كان المناسب ان يراد بقوله تع وانتم ظالمون ظلم مغاير لاتخاذ العجل فان التورية تحرم كلا من الشرك والظلم فاذا جمعوا بينهما ظهر كذبهم في قولهم نؤمن بما انزل علينا بحسب الامرين وهو اوفق بالمقام من ظهور كذبهم بحسب امر واحد وبهذا يظهر ضعف الوجه الاول الذي ذكره المحشي ثم لما توهم التكرار في ذكر اتخاذ العجل واخذ الميثاق حيث ذكرا قبل اراد دفعه بالنظر الى الاول وسياق الآية ايضا كالآية التي قبلها لابطال قولهم نؤمن بما انزل علينا فان اتخاذهم العجل آية مبطل لهذا القول وهذا احدى الفايدتين من سوق الآية لا لمجرد تقريعهم وتوبيخهم على كفرهم وعنادهم وعبادتهم العجل بعد مجي موسى عم بالبينات حتى يقال انه تكرير للقصة والتنبيه عطف على ابطال اي الفائدة الثانية التنبيه على ان طريقتهم مع الرسول صلى الله عليه وسلم طريقة اسلافهم مع موسى عليه السلام وبيان ان كفرهم بالرسول عليه الصلوة والسلام ليس بعجب من كفر اسلافهم بموسى عم تسلية لقلب رسول الله صلى الله عليه وسلم لا لتكرار القصة وتحقيقها فقط واراد دفعه بالنظر الى الثاني فقال وكرر ما بعده اعني واذ اخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور فانه الى قوله ان كنتم مؤمنين مبطل له ولهذا قال ثم تقرير للقدح الخ خذوا ما آتيناكم بقوة واسمعوا اي قلنا لهم خذوا ما امرتم به في التورية بجد واسمعوا سماع طاعة قالوا سمعنا قولك وعصينا امرك اشارة الى جواب ما يقال كيف طابق الجواب بقولهم سمعنا وعصينا لما قيل لهم واسمعوا فان جواب اسمعوا اما سمعنا واما لا نسمع من غير شيء آخر فلم زادوا وعصينا وما هو الا استدراك وتقرير الجواب ان الاستدراك انما يلزم اذا اطلق السماع وهم امروا بسماع مقيد وهو سماع القبول والطاعة فاجابوا بنفي المقيد باعتبار انتفاء قيده وقالوا سمعنا سماع معصية فهو مطابق لا استدراك هذا تفصيل السؤال والجواب المذكورين في الكشاف قال بعض المتأخرين في تفسير اسمعوا اي اطيعوا فان الامر بالسماع في العرف يفيد الاجابة والقبول ومنه سمع الله لمن حمده اي قبل واجاب قال دعوت الله حتى خفت ان لا يكون الله يسمع ما اقول اي يقبل وهم حملوه على المفهوم اللغوي تجاهلا وتعاميا عنادا منهم وكتب في الحاشية فلم يصب من اعترض هنا واجاب عنه بورود القرآن على المعاني اللغوية وذهاب المفسرين عليها عاما ان كون السماع بمعنى القبول مختص بلغة العرب والظاهر ان الامر ببني اسرائيل ليس بلغة العرب فاجاب من اعترض واجاب عنه واشربوا في قلوبهم العجل تداخلهم حبه يعني ان حقيقة اشربوا العجل جعلوا شاربين للعجل وان حقيقة الشرب تناول الماء بالفم ولا ماء ولا مايع هنا وان اريد بالشرب مجرد ادخال شيء وايصاله الى الجوف فنفس العجل وجسمه لا يدخل الجوف فاول الشرب بالدخول وحمل الكلام على حذف المضاف والحب وان كان مما لا يعلق به الشرب حقيقة الا انه شاع استعارة اسم الشراب لكل ما ينفذ في الشيء نفوذ المشروب في ابعاد الشارب واستعارة اسم الشرب لنفوذه فيه كقول من قال شربت الحب كاسا بعد كاس * وما نفد الشراب ولا رويت * ورسخ في قلوبهم صورته اشارة الى وجه العدول عما هو صريح في الدلالة على المعنى المذكور وهو ان يقال سقي قلوبهم حب العجل وعدل الى نفس العجل لانه رسخ في قلوب بني اسرائيل صورته لفرط شغفهم الشغف بفتحتين والعين المهملة بمعنى احراق الحب القلب واحراقه وبالمعجمة بمعنى وصول الحب شغاف قلبه اي جلده كما يتداخل الصبغ الثوب والشراب اعماق البدن وفي حذف المضاف واسناد اشربوا الى انفسهم ما لا يخفى من المبالغة كانهم اشربوا جملتهم العجل نفسه وفي قلوبهم بيان لمكان الاشراب جواب عما يقال يكفي ان يقال واشربوا العجل اي حبه فالحاجة الى قوله في قلوبهم وعلى تقدير ان يذكر قلوبهم فالحاجة الى كلمة في ونظيره في بعض الوجوه ما ذكره بقوله كقوله تع انما يأكلون في بطونهم نارا فانه لو قيل انما يأكلون نارا لكفى

الاانه

الا ان الاكل لما لم يكن في جميع الاجزاء ذكر قوله في بطونهم بيانا لمكان الاكل وايذانا بان المقام يقتضي مزيد التقرير وان لم يصح ان يقال يأكل بطونهم نارا بدون كلمة في كما يصح ان يقال اشرب قلوبهم العجل اي حبه بكفرهم بسبب كفرهم لما ورد ههنا شبهتان الاولى ان الكفر لو كان سببا لاشراب العجل لوجد في سائر الكفرة لوجود السبب والثانية ما ذكره الامام ان جمعا عظيما من العقلاء كيف اتفقوا على ما يعلم فساده ببداهة العقل من كون تمثال حيوان هو مثل في البلادة الها السموات والارضين وقد شاهدوا قبل ذلك ما يقرب من حد الالجاء في الدلالة على الصانع من المعجزات الظاهرة دفعهما بقوله وذلك لانهم كانوا مجسمة او حلولية ولم يروا جسما اعجب منه فانهم كانوا مجسمة او حلولية وراوه اعجب اجسام زعموا انه اليق بكونه الها او لحلول الاله فيه فتمكن في قلوبهم ما سول لهم السامري اذ التمكن مستفاد من الظرفية التي افادها لفظ في ذكر بعض المتأخرين كلمة الواو بدل او في قوله كانوا مجسمة وحلولية وكتب في الحاشية القول بالتجسم لا يكفي بدون القول بالحلول اذ لا شبهة في حدوث العجل اقول ما منع ان نرى ذلك من الخلق تحقق ممن جحدوه ثم اه بل قل بئسما يأمركم به ايمانكم اي بالتورية و المخصوص بالذم محذوف نحو هذا الامر عبارة عن حب العجل والعصيان المدلول عليه بقولهم وعصينا والمعنى بئس شيء يأمركم به ايمانكم بالتورية محبة العجل او العصيان والتورية لم تأمرهم بذلك وانما المراد تكذيبهم في قولهم نؤمن بما انزل علينا على وجه التهكم او ما يعم و غيره من قبائحهم المعدودة والمعنى بئس شيئا يأمركم ايمانكم ما فعلتموه في الآيات الثلث قيل المراد بالآيات الثلث الآيات المذكورة بعد قوله تع افتطمعون الآية الاولى قوله تع واذ اخذنا ميثاق بني اسرائيل لا تعبدون الا الله الآية وقيل افكلما جاءكم رسول بما لا تهوى انفسكم الآية والآية الثانية قوله تع واذ اخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم الآية وقيل ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم الآية والآية الثالثة قوله تع واذ اخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور وقيل قل فلم تقتلون انبياء الله من قبل ان كنتم مؤمنين الزاما عليهم عطف على قوله المعدودة ان كنتم مؤمنين تقرير للقدح فان اصل القدح قد حصل بقوله ثم اتخذتم العجل وبقوله قالوا سمعنا و عصينا وهذا تقرير للقدح في دعواهم الايمان بالتورية يعني انه ليس للشك من المتكلم لاستحالته منه تع ولا تشكيك السامعين كما ذهب اليه صاحب الكشف اذ لم يعهد استعماله فيه بل هي ما للغرض والتقدير كما في قوله تع ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدين وتقديره اي تقدير الكلام ح ان كنتم مؤمنين بها ما امركم بهذه القبايح فجواب الشرط ما امركم فالمعنى لو فرضنا وقدرنا انكم آمنتم بالتورية حقيقة فذلك الايمان لا يأمركم بمثل هذه القبائح فلما فعلتم هذه القبائح كالمأمور بها علم انكم لستم بمؤمنين بالتورية قوله ولا يرخص لكم فيها ايمانكم بها يدل على ان المراد بالامر ليس معناه الحقيقي بل ما قد يستعمل فيه مجازا وهو الاباحة والترخيص اذ ليس في التورية ما يدل على جواز قتل الانبياء وعبادة العجل ونقض الميثاق والكفر بما عرف انه حق فالايمان الذي تدعونه قد امركم بهذه القبايح فتبين انه ليس من الايمان بالتورية حقيقة فلا يليق ان يسمى ايمانا الا بالاضافة اليكم فلذلك قيل بئسما يأمركم به ايمانكم بدل ان يقال بئس ما يأمركم به الايمان بالتورية او ان كنتم مؤمنين بها فبئس ما امركم به ايمانكم بها لجواب الشرط فبئس ما امركم، هذا التقرير في صورة قياس استثنائي يستدل ببطلان اللازم على بطلان الملزوم فالمعنى لو فرضنا كونكم مؤمنين بها حقيقة لوجب ان لا يأمركم ايمانكم بالامر المذموم لان المؤمن ينبغي ان لا يتعاطى الا ما يقتضيه ايمانه وايمانكم امركم بما لا يقتضيه لكن الايمان بها لا يأمر به اي بالباطل فاذا لستم بمؤمنين اي لكن اللازم باطل والملزوم مثله فكيف تدعون الايمان بما انزل عليكم قل ان كانت لكم الدار الآخرة وهي الجنة عند الله متعلق بكان او بخبره وهو لكم وذكره للتشريف خالصة خاصة بكم كما قلتم لن يدخل الجنة الا من كان هودا يعني انه من جملة قبائحهم انهم كانوا يأمنون من سوء الخاتمة ولا يخافون منها بل يحكمون بان الدار الآخرة لهم خالصة ونصبها على الحال من الدار الآخرة فان الاصح جواز وقوع الحال من اسم كان لانه فاعل حقيقة ومن لم يجوزه قولا بانه ليس بفاعل جعلها حالا من الخبر المستكن في لكم ثم تقديم الخبر يجوز ان يكون لمجرد الاهتمام وان كان للاختصاص ففايدة الحال التأكيد والتبيين وانما لم يجعل خالصة خبر كان ولكم ظرفا لغوا متعلقا بكان او بخالصة قدم للاهتمام كما في قوله تع ولم يكن له كفوا احد لان الحمل على المستقر اولى وتخلل الظرف اعني عند الله بين الاسم والخبر لا يحسن وكذا تقديم لكم على خالصة من دون الناس متعلق بخالصة قال الراغب دون يقال في الاصل للقاصر عن الشيء اعتبر ذلك في المكان تارة وفي الشرف تارة وفي الاختصاص تارة فاذا قيل هذا لي دونك فهو مفيد للاختصاص ثم لما ورد ان المخاطبين من الناس فكيف قيل من دون الناس دفعه بوجهين الاول بقوله سائرهم فاللام للجنس والثاني بقوله او المسلمين واللام للعهد والمعهود المسلمون والظاهر ان ادعاءهم ذلك الاختصاص بعد حدوث اليهودية وبالنسبة الى الامم

فلا يلزم نفي الامم الذين هم سابقون على بني اسرائيل ولا نفي الانبياء عن الدخول وهذا لا ينافي ارادة الجنس فلا غبار في الكلام لظهور المرام
فتمنوا الموت كما تمناه المبشرون من الصحابة ان كنتم صادقين في دعواكم لان من ايقن انه من اهل الجنة اشتاقها واحب
التخلص اليها من الدار ذات الشوائب جمع شائبة اي الاقذار لا يقال الحق عدم تمكنهم بتمنيهم الموت لمرارته لانا نقول من عرف منفعة
المر يتحمله كشرب الدواء المر والم الحجامة والفصد ونعيم الاخرة مطلوبة ولا سبيل اليها الا بالموت والموت امر مقرر وما يتوقف عليه
المطلوب مطلوب كما قال علي رضه لا ابالي سقطت على الموت او سقط الموت علي نقل بالمعنى فان عبارته يا بني لا يبالي
ابوك على الموت سقط ام عليه سقط الموت قاله حين كان يطوف بين صفي المسلمين وعدوهم في قميص غير ملبس
فقال له ابنه الحسن رضه ما هذا بزي المحاربين ومعنى السقوط على الموت كونه عالما باسبابه وسقوط الموت عليه ان يفجأه وقال
عمار بصفين بكسر الصاد والفاء المشددة موضع في الجانب الغربي للفرات كان فيه حرب علي ومعاوية رضي الله عنهما وكان للحرب
فيها سنة سبع وثلثين في غرة صفر الآن الاقي محمدا وحزبه وقال حذيفة حين احتضر اي جاءه الموت او الملك الموت جاء حبيب
يعني الموت على فاقة حال من المفعول المقدر جاء يريد ان الموت حبيب جاءني حال كوني محتاجا اليه ومشتاقا او جاء على حين ذي فاقة
وحاجة اليه لا افلح من ندم دعا على نفسه بالحرمان ان ندم اي على التمني متعلق بقوله ندم فان حذيفة رضي الله عنه قد كان يتمنى الموت
يعني انه جاءني وقد كنت تمنيت مجيئه فلما جاءني ما ندمت على تمنيه سيما اذا علم متعلق بقوله اشتاقها انها سالمة لا يشاركه فيها غيره
وليس لهم المعارضة معنا بمثل ما قيل لهم لان المؤمنين لم يحلوا لانفسهم من الفضل والمنزلة عند الله كالموهوب بل يرغبون في امتداد
الحياة لزيادة الخيرات مع انه عليه السلام نهى عن تمني الموت فان قيل ان الله تعالى امرهم بتمني الموت ولو تمنوه فوقع متمناهم لزم انقضاء
عمرهم بدون الاجل الذي جعل لهم فيناقض قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون او يؤدي الى القول باجلين وهو
مذهب المعتزلة قلنا لا مناقضة ولا اجلين فان الله تعالى علم في سابق علمه انهم لا يتمنون الموت جعل اجلهم ذلك ولو علم منهم انهم يتمنون
الموت لكان يجعل اجلهم ذلك في الابتداء كما قيل في الحديث الماثور ان صلة الرحم تزيد في العمر المراد به انه يجعل عمره من الابتداء
كذا كذا اذا كان في سابق علمه انه كان يصل رحمه واذا كان علم انه لا يصل الرحم جعل عمره انقص لا انه يجعل عمره الى وقت ثم اذا تعلم وصل
رحمه يزيد على ذلك الاجل واذا لم يصل ينقص فتأمل ما نحن فيه ولن يتمنوه ابدا في الدنيا بما قدمت ايديهم بيان للعلة التي بسببها
لا يتمنون الموت فانهم عالمون بانهم كفرة لا نصيب لهم في الجنة من موجبات النار ما اذ الظاهر انه موصولة لا مصدرية كالكفر بمحمد والقرآن
وتحريف التورية وسائر معاصيهم ولما كانت اليد العاملة مختصة بالانسان آلة لقدرته بها اي باليد عامة صنايعه ومنها اكثر منافعه
ومضاره عبر بها اي باليد عن النفس تارة وعن الاخرى يريد ان اليد هنا مجاز مرسل عن نفسهم بطريق اطلاق اسم الجزء المختص
على الكل وتارة عن قدرتهم بطريق اطلاق اسم آلة الشيء على الشيء وهذه الجملة اي قوله تعالى ولن يتمنوه الى اخبار بالغيب وهو عدم تمنيهم
الموت في المستقبل وهو غيب فكانت الاية من المعجزات الدالة على حقية رسولنا عم في الرسالة فانه لما اخبر عن الله تعالى انهم
لا يتمنون الموت وكان الامر كما قال علم انه علم ذلك بالوحي واخبر عنه به وكذا لانه اخبر انه لم يتمن احد منهم لانهم لو تمنوا لنقل واشتهر لانه
مما يتوفر الدواعي على نقله والعادة تقتضي النقل في مثله بل بالتواتر فلم ينقل علم انه لم يقع وبهذا الطريق علم ان القرآن لم يعارض
فان التمني ليس من عمل القلب ليخفى بل هو ان يقول ليت كذا اي ما وان كان بالقلب لقالوا تمنينا جواب عما يقال ان قوله لو
تمنوا لنقل مبني على ان التمني من اعمال اللسان وهو ممنوع بل هو عمل القلب لا يطلع عليه احد فمن اين علم انهم لم يتمنوا وتقريره ان
التمني عبارة عن ان يقول ليت كذا وليت اداة للفعل الذي هو التمني وظاهر انها ليست اداة عمل القلب هو كما يقال الهمزة كلمة
الاستفهام ولعل كلمة الترجي ولو تنزلنا الى كونه عمل القلب قلنا لو تمنوا لقالوا تمنينا ولو قالوا لنقل والملازمتان ظاهرتان والحاصل
ان التمني اما فعل اللسان او فعل القلب ايا ما كان يثبت المدعي وهو عدم تمنيهم فان قيل لا وجه لاصل السؤال لانه تعالى اخبر
بانهم لن يتمنوه ابدا ولا شك في خبره قلنا القصد الى اثبات انه اخبار عن الغيب ليثبت كونه معجزا حتى يثبت
كونه كلامه تعالى فلو اثبت صدقه بكونه كلامه تعالى كان مصادرة على المطلوب فان قيل عدم نقل تمنيهم الموت الى الان
لا يدل على عدم تمنيهم ابدا قلنا الخطاب مع المعاصرين وقد انقرضوا ولم يتمنوا وستسمع ما يؤيده من قصة ابن عمر وعن
النبي صلى الله عليه وسلم لو تمنوا الموت لغص كل انسان بريقه فمات مكانه وما بقي على وجه الارض يهودي قال في التيسير

وعن

وعن نافع بعث جلس اليه يهودي يخاصمنا فقال ان في كتابكم فتمنوا الموت وانا اذا اتمنى الموت فمالي لا اموت فسمع ذلك ابن
عمر فدخل بيته واخذ السيف ثم خرج ففر اليهودي حين رآه فقال اما والله لو ادركته لضربت عنقه توهم الجاهل ان هذا
اليهود في كل وقت انما هو لاولئك الذين كانوا يعاندون ويجحدون نبوته بعد ان عرفوه والله عليم بالظالمين تخصيصهم
بالذكر مع انه عالم بهم وبغيرهم تهديد لهم لانه في معنى قوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون وبيان كونه محيطا بوجوه عصيانهم
عبارة عن مجازاتهم عليها وتنبيه على انهم ظالمون في دعوى ما ليس لهم ونفيه عمن هو لهم يعني ان الظاهر وضع موضع المضمر ولم يقل
والله عليم بهم للتنبيه على انهم ظالمون في دعواهم الحصر المستفاد من قولهم لن يدخل الجنة الا من كان هودا فهم ظالمون في هذا والنفي عن
المؤمنين ولتجدنهم احرص الناس على حيوة لما اخبر الله تعالى عنهم في الاية المتقدمة انهم لا يتمنون الموت اخبر في هذه الاية انهم غاية
الحرص على الحيوة نفيا لاحتمال انهم كما لا يتمنون الموت لا يرغبون في الحيوة ايضا فادخل لام توطئة القسم على تجد واكد بالنون لان
القسم مقدر تقديره والله لتجدنهم يعني علماء اليهود والذين كتموا امر محمد صلى الله عليه وسلم احرص الناس على حيوة فدل حرصهم
عليها انهم كذبة فيما يدعون من وجد بعقله اي تجدنه الجاري مجرى علم قال الراغب الوجود يقال باعتبار بالحاسة وباعتباره
بالتخيل وباعتباره بالفهم والعقل ومتى قيل باعتباره بالعقل فعلى ضربين متعد الى مفعول واحد فمعناه كمعنى عرفت ومتعد
الى مفعولين ومعناه قريب من معنى علمت وبهذا يظهر ان قوله الجاري مجرى علم صفة بقيد ومفعولاه هم واحرص بنصب
احرص لان لفظ هم حكاية للضمير المتصل المنصوب في لتجدنهم وتنكير حيوة لانه اريد فرد من افرادها اي فرد اعتباري او جزئي من
جزئياتها فلا ينافي التنوعية فالتنكير للافراد النوعي وهي الحيوة المتطاولة فانها فرد من افراد جنس الحيوة ويجوز ان يكون للتعظيم
فان العمر المديد مما يعد عظيما وقرئ باللام اي على الحيوة ومن الذين اشركوا محمول على المعنى فكأنه قال احرص من الناس ومن الذين
اشركوا يعني ان قوله تعالى ومن الذين اشركوا لو كان محمولا على اللفظ قيل والذين اشركوا عطفا على الناس ليكون التقدير واحرص
الذين اشركوا لكن عدل عنه الى قوله ومن الذين اشركوا بتصريح لفظ من لانه معطوف بحسب المعنى لان معنى احرص الناس احرص من الناس
فقوله ومن الذين اشركوا عطف على الجار والمجرور المدلول عليه بافعل فان افعل التفضيل يستعمل على احد ثلثة اوجه مضافا
او بمن او معرفا باللام فاذا اضيف كانت الاضافة معاقبة لكلمة من كما نقل عن صاحب الاقليد انه قال تقول زيد افضل من القوم
ثم تحذف من وتضيفه والمعنى على ثبات من فمعنى الاية على هذا احرص من الناس ومن الذين اشركوا فالجار والمجرور المذكور معطوف
على الملحوظ من حيث المعنى اورد التفتازاني في حاشية الكشاف ههنا بحثا تفصيله ان كون احرص الناس في معنى احرص من الناس غير صحيح لان
افعل اذا اضيف كان المقصود تفضيل الشيء على جنسه فلا يضاف الا الى ما يكون جنس المضاف ويكون المضاف بعضا منه فيقال الياقوت
افضل الجواهر ولا يقال افضل الزجاج بل افضل من الزجاج بخلاف ما اذا استعمل بمن فانه لا يشترط كون صاحب افعل بعضا من المجرور
فيجوز زيد افضل من الجن والياقوت افضل من الزجاج ولا يجوز افضل الجن وافضل الزجاج فيكون احرص الناس بمعنى احرص
من الناس ليس على ما ينبغي بل لكل واحد منهما معنى يخصه فلذلك اورد كل واحد منهما في موضع يليق به وحيث اريد تفضيل اليهود
على من هم بعض منه استعمل مضافا فقيل احرص الناس لان اليهود بعض من الناس وحيث اريد تفضيلهم على المشركين الذين ليست
اليهود بعضا منهم بل لكل واحدة منهما طائفة برأسها استعمل بمن فقيل ومن الذين اشركوا ولو قيل اليهود احرص المشركين لزم ان
يكون اليهود بعضا منهم وليس كذلك فالاولى ان يقال في بيان كون افعل المضاف متضمنا المعنى كلمة من ان احرص الناس بمعنى احرص من
باقي الناس فان هذه العبارة كما تفيد كونه متضمنا المعنى من تفيد ايضا كون المضاف بعضا من المضاف اليه واجيب عن البحث
المذكور بان افعل التفضيل اذا اضيف الى المعرفة واريد به التفضيل على المضاف اليه يجب كون المضاف بعضا من المضاف اليه
وليس ذلك شرطا في استعماله بمن وليس في كلامهم ما يدل على انه اذا استعمل بمن يشترط ان يكون صاحب افعل مخالفا للمجرور بحسب الجنس
فيجوز ان يكون مخالفا في الجنس كما في قولهم الياقوت افضل من الزجاج وان لا يكون مخالفا في الجنس كما في احرص من الناس فكون
احرص الناس بمعنى احرص من الناس لا يستلزم ان لا يكون اليهود بعضا من الناس وافرادهم بالذكر جواب عما يقال لم افرد المشركين بالذكر
مع انه قد علم كون اليهود احرص على الحيوة من المشركين ايضا لدخولهم في الناس للمبالغة اي افراد المشركين بالذكر للمبالغة في بيان
شدة حرصهم كانهم لتوغلهم في الحرص على الحيوة جنس خارج عن الناس فان حرصهم شديد اذ لم يعرفوا الا الحيوة العاجلة فهو من باب

ذكر الخاص بعد العام للتنبيه على خصوصية فيه يستحق بها الان يخرج من عداد العام والزيادة بالجر عطف على المبالغة في التوبيخ والتقريع
يعني افرادهم بالذكر فايدتان المبالغة وزيادة التوبيخ والتقريع الا ان الاولى فايدة راجعة الى الذين اشركوا والثانية فايدة راجعة
الى اليهود فانه لما زاد حرصهم اي اليهود وهم المقرون بالجزاء او يوم الجزاء على المنكرين بالجزاء وهم المشركون دل ذلك اي زيادة حرصهم على
علمهم بانهم صائرون اي راجعون الى النار يعني ان المشركين لا يقرون بالجزاء ولا يعرفون الا الحيوة الدنيا فحرصهم عليها لا يستبعد
لانها جنتهم فاذا زاد عليهم في الحرص من له كتاب وهو مقر بالجزاء دل ذلك على انهم عالمون بانهم راجعون الى النار ولذا زيد في التوبيخ والتقريع
ويجوز ان يراد واحرص من الذين اشركوا عطف على قوله محمول على المعنى بحذف احرص المعطوف لدلالة احرص الاول عليه والفرق
بين الوجهين ان المعطوف في الوجه الاول كان هو الجار والمجرور المذكور والمعطوف عليه هو الجار والمجرور المحذوف لدلالة الناس عليه
الثاني كان تحتمت عليه سابقا وفي هذا الوجه المعطوف هو احرص المحذوف والمعطوف عليه احرص المذكور والثاني ابلغ في بيان زيادة
الحرص لتكرير احرص وان يكون اي يجوز ان يكون ومن الذين اشركوا كلاما مبتدا يعني غير معطوف على ما قبله فالواو استينافية خبر مبتدا
محذوف وهو ناس مثلا صفته يود احدهم حذف الموصوف واقيم الصفة مقامه كما في قوله تع وما منا الا له مقام معلوم اي وما منا
احد على انه متعلق بيجوز في قوله ويجوز ان يراد وريد بالذين اشركوا اي بدلوله اليهود فيكون هذا الكلام مرتبطا بما قبله لانهم هيؤا دليل
شرك اليهود قالوا عزير ابن الله اي ومنهم اي اليهود ناس يود احدهم لان المراد بقوله من الذين على هذا الوجه اليهود فلكون الكلام مسوق
لوصفهم وبيان حالهم ولو كان المراد غيرهم لكان كلاما اجنبيا لا تعلق له بالمقصود ويكون قول الذين اشركوا من وضع الظاهر موضع المضمر
تعريضا لهم بشنعة الشرك ايضا ويكون هذا الكلام المبتدا مسوقا لبيان شدة حرصهم على الحيوة وضمنوا اي قوله يود احدهم على الاولين
اي على وجهي كونه من الذين اشركوا عطفا على ما قبله بيانا لزيادة حرصهم على الحيوة المتطاولة على طريقة الاستيناف اي جوابا لما عسى
يسال ويقال كيف زيادة حرصهم على حيوة فاجيب بانه يود احدهم لو يعمر اي يود احدهم ان يعمره الله تع ويبقيه في الدنيا الف سنة
لو يعمر الف سنة التعمير اعطاء العمر واطالته والعمر اسم لمدة عمارة البدن بالحيوة وليس المراد من ذكر الف سنة قول الاعاجم عند
تحية ملوكهم وعند العطاس وغيره هزار ساله بزى اي عش الف سنة بل المراد التكثير من قول الاعاجم ديربزي اي عش كثيرا او التحية بهذا القول
من عادة المجوس فانهم يقولون فيما بينهم عش الف سنة وعش الف نيروز ومهرجان حكاية لودادتهم اي لو ذهم يقال وددت الشيء اوده ودا
وودا وودادا او وداد اوودادة يريد ان الظاهر ان يقال يود احدهم ان يعمر حتى يكون مفعولا ليود فكيف قيل لو يعمر وما وجه اتصاله
بيود اجاب بانه متصل به الحكاية لتمنيهم وبيان كيفيته كانه قيل يود احدهم فقال ليته يعمر لان لو ههنا بمعنى التمني ولهذا قال ولو بمعنى ليت
ولهذا لم يذكر له جواب وان قدر فسد المعنى ثم ان هذه الحكاية وبيان كيفية الودادة لفظها بيان متعلق التمني سد مسد مفعول
ليود فاستغنى عنه وكان اصله لو اعمر بلفظ التكلم لان قوله يعمر لما ذكر بطريق الحكاية ما قال احدهم كان القياس ان يقال لو اعمر ليطابق
الحكاية المحكي لان احدهم انما يتمنى بان يقول ليتني اعمر الا انه نظر الى ان لفظ يود غايب فذكر المحكي بلفظ الغيبة فهذا معنى قوله فاجرى على الغيبة
لقوله يود من المشاكلة كقولك حلف زيد بالله ليفعلن اي نظيره في جواز الامرين وورود الكلام على حد الجائزين قولك حلف بالله لافعلن
مقام لافعلن واعلم ان الله تع اخبر ان طول العمر في الدنيا لا ينجيه من العذاب في الاخرة ولا يبعده عنه حيث قال وما هو بمزحزحه مبعده
ومنجيه خبر ما من العذاب ان يعمر بالعمر الطويل الضمير يعني هو وكذا الضمير في قوله بمزحزحه لاحدهم الذي سبق ذكره وان يعمر فاعل بمزحزحه
من النار بتعميره اي ليس احد منهم تخلصه من النار طول عمره بسبب اطالته او لما دل يعمر عطف على لاحدهم اي الضمير عايد الى مصدر
يعمر المذكور وهذا ضعيف لوجهين الاول الفصل بالخبر والثاني عدم الفايدة في البدل وان يعمر بدل منه كانه قيل وما التعمير بمزحزحه
من العذاب تعميره او مبهم اي او الضمير مبهم وان يعمر بعضه وفاعل بمزحزحه ضمير مقدر يرجع الى هو في الوجهين الاخيرين وهذا ضعيف
ايضا للوجه الاول كما لا يخفى واصل سنة سنوة اي واو لقولهم سنوات اسم لدورات الفلك وقيل سنهة كجبهة اي بهاء لقولهم سانهته فكانها
اسم لتغير الفصول الاربعة وتسنهت النخلة اذا اتت عليها السنون والزحزحة التبعيد والانجاء والله بصير بما يعملون قراءة العامة بياء
الغيبة ويعقوب بتاء الخطاب فيجازيهم بالاذلال في الدنيا والتعذيب في العقبى يعني ان قوله تع والله بصير بما يعملون وارد على وجه الوعيد قال
الامام واعلم ان البصر قد يراد به العلم يقال ان لفلان بصرا بهذا الامر اي معرفة وقد يراد به انه على صفة لو وجدت المبصرات لابصرها وكلا
الوصفين يصحان عليه تعا قل من كان عدوا لجبريل نزل في عبد الله بن صوريا وهو رجل من احبار فدك وفدك قرية بخيبر سال رسول الله

لما قدم

لما قدم المدينة فقال يا محمد كيف نومك فقد اخبرنا عن نوم النبي الذي يجيء في اخر الزمان فقال عليه الصلوة والسلام تنام عيناي ولا ينام
قلبي قال صدقت يا محمد فاخبرني عن الولد امن الرجل يكون ام من المراة فقال عم اما العظام والعصب والعروق فمن الرجل واما اللحم و
الدم والظفر والشعر فمن المراة قال صدقت يا محمد قال فما بال الولد يشبه اعمامه ليس فيه من شبه اخواله شيء او يشبه اخواله ليس فيه شيء
من شبه اعمامه فقال عليه الصلوة والسلام ايهما غلب ماؤه ماء صاحبه كان له الشبه قال صدقت يا محمد وساله عن الطعام الذي حرم اسرائيل على نفسه وقد ذكر
في التورية ان النبي الامي يخبر عنه فقال عم ان يعقوب مرض مرضا شديدا فطال سقمه فنذر لئن شفاه الله تع من سقمه ليحرمن على نفسه احب
الطعام والشراب اليه وكان احب الطعام اليه لحم الابل واحب الشراب اليه البانها فحرمهما على نفسه قال صدقت يا محمد ثم قال بقيت خصلة
ان قلتها امنت بك اي ملك ياتيك بما ينزل عن الله تعالى هذا معنى قول المص عمن ينزل عليه بالوحي فقال عم جبريل فقال ابن صوريا ذلك عدونا
عادانا مرارا اي مرات واشدها اي اشد تلك المرار انه انزل على نبينا موسى عم ان بيت المقدس سيخرب بخت نصر بضم الباء الموحدة وسكون
الخاء المعجمة وفتح التاء المثناة من فوق مع فتح النون والصاد المهملة المشددة ورفع الراء المهملة على الافصح رجل من ملوك بابل فبعثنا من
يقتله اي رجلا منا قويا من بني اسرائيل فرآه اي راى من بعثناه بخت نصر غلاما مسكينا ليست قوة ببابل فاخذه ليقتله فدفع عنه جبريل
وقال لصاحبنا ان كان ربكم امره بهلاككم فلا يسلطكم عليه والا اي وان لم يامر ربكم بهلاككم فبم تقتلونه اي فعلى اي حق تقتلونه فصدقه
صاحبنا فتركه ثم انه كبر وقوي وملك وغزانا وخرب بيت المقدس وقتلنا فلذلك نتخذه عدوا وقيل في سبب نزول الاية دخل
عمر مدارس اليهود موضع مدارسهم التورية يوما تفصيله انه كان لعمر رض ارض باعلى المدينة وممرها على مدارس اليهود وكان اذا اتى ارضه
ياتيهم ويسمع منهم فقالوا له ما في اصحاب محمد احب الينا منك انهم يمرون بنا فيؤذوننا وانت لا تؤذينا وانا لنطمع فيك فقال عمر رض
والله ما اتيكم لحبكم ولا اسالكم لاني شاك في ديني وانما ادخل عليكم لازداد بصيرة في امر محمد صلى الله عليه وسلم وارى اثاره في كتابكم فسالهم عن
جبريل فقالوا ذاك عدونا يطلع محمدا على اسرارنا وانه صاحب كل خسف وعذاب وميكائيل صاحب الخصب والسلام فقال وما منزلتهما من الله
قالوا جبريل عن يمينه وميكائيل عن يساره وبينهما عداوة وفي الكشاف وميكائيل عدو لجبريل فقال لئن كانا كما تقولون فليسا
بعدوين ولانتم اي ابلد واجهل من الحمير جمع حمار لان الكفر نتيجة البلادة والحمار مثل فيهما وقيل الحمار يعلفه صاحبه وهو يضربه برجله
وذلك كفران النعمة وقيل المراد بالحمار في قولهم من حمار رجل من عاد يقال له حمار بن مويلع كان له واد طوله مسيرة يوم في عرض اربعة
فراسخ وكان على الاسلام وكان له عشرة بنين وكان يراعي الناس ويقري الضيف فخرج بنوه يوما للصيد فاصابتهم صاعقة
فهلكوا فكفر وقال لا اعبد من فعل هذا ودعا قومه الى الكفر فمن عصاه قتله فاهلكه الله تع واخرب واديه فضرب به المثل ويجوز
ان يكون الحمير عبارة عنه وعن قومه الذين كفروا ومن كان عدوا لاحدهما فهو عدو الله ثم رجع عمر فوجد جبريل قد سبقه بالوحي لقد وافقك
ربك يا عمر وقيل في سبب نزول الاية ان اليهود قالوا ان جبريل قد امر بان يجعل النبوة في اولاد اسرائيل وغير الوحي والرسالة و
جعلها عنهم الى اولاد اسمعيل فاكذبهم الله في زعمهم وفي جبريل ثماني لغات قرئ منها اربع في المشهور اللغة الاولى جبريل كسلسبيل قراه
حمزة والكسائي من القراء اي جبرئيل بكسر الراء وحذف الهمزة اللغة الثانية هذه القراءة قراءة ابن كثير منهم وجبرئل بلا مد الهمزة اللغة
الثالثة هذه القراءة بجحمرش وهي العجوز الكبيرة قراءة عاصم برواية ابي بكر وجبريل كقنديل اللغة الرابعة هذه القراءة قراءة الباقين
من القراء وعاصم برواية حفص واربع عطف على اربع في المشهور في الشواذ اللغة الاولى من الشاذة جبرئل بفتح الجيم والراء وكسر الهمزة
وتشديد اللام وجبرائيل بفتح الجيم والراء والف بعدهما وبعدها همزة مكسورة ممدودة هذه اللغة هي القراءة الثانية وجبرائل بفتح الجيم
والراء والف بعدهما الف بعدها همزة مكسورة بدون الياء هذا اللغة هي القراءة الثالثة وجبرين بفتح الجيم وكسر الراء الممدودة مع النون
كسكين هذه اللغة هي القراءة الرابعة ومنع صرفه للعجمة والتعريف ان هذا اللفظ على اللغات الثمان غير منصرف لوجود العلتين ومعناه
عبد الله قال البعض من تصدى لتحشية الكتاب فان جبر هو العبد وايل هو الله اقول هذا التعليل انما يجري في وجه واحد من اللغات
المذكورة فانه نزله البارز الاول اي الضمير الاول لجبريل والثاني للقران ولما كان القرآن غير مذكور احتاج الى توجيهه ولهذا قال وانما
اي ارجاع الضمير الى القرآن غير مذكور حال عدم ذكره يدل على فخامة شانه كانه لتعينه وفرط شهرته لم يحتج الى سبق ذكره بل في حكم المذكور
على قلبك ولما كان مقتضى الظاهر ان يقال عليك بلا توسط ذكر القلب احتاج الى بيان نكتة ذكر القلب ولهذا قال فانه القابل الاول
للوحي ومحل الفهم والحفظ وبهذه النكتة يندفع ما قاله الباطنية الزاعمون ان القران هو المعاني الملهمة في القلب دون ظواهر الالفاظ

ولما كان بعد ذكر القلب حق العبارة ان يقال على قلبي ذكر وجهه بقوله وكان حقه على قلبي لان المامور بهذا القول هو رسول الله عم
لكنه جاء على حكاية كلام الله تعالى كانه قال تع قل ما تكلمت به **باذن الله** بامره ان اريد بالتنزيل معناه الظاهر او بتيسيره ان اريد به التحفظ
والفهم حال من فاعل نزل فهذا التنزيل لا ينبغي ان يكون سببا للعداوة ولا مبنيا عليها من انه كان باذن الله تع لا من تلقاء نفس جبرئيل
مصدقا لما بين يديه من الكتاب **وهدى** اي ذا هدى من الضلال **وبشرى** بالفوز **للمؤمنين** بما حوال من مفعول اي مفعول نزل وهو
القرآن والظاهر ان جواب الشرط فانه نزله ولما ورد ان من شان الجزاء ان يكون سببا عن الشرط وههنا ليس كذلك اجاب عنه بثلثة اوجه
حاصل الاولين ان الجزاء محذوف والمذكور علة اقيمت مقامه وذكرهما بقوله والمعنى من عادى منهم جبرئيل فقد خلع ربقة
الانصاف الربقة بكسر الراء والباء الموحدة حبل القلادة فالجزاء فقد خلع وهو جواب او هو محذوف وقوله او كفر بما معه من الكتاب اي
التورية بمعاداته اياه اي جبرئيل لنزوله متعلق بقوله بمعاداته عليك بالوحي متعلق بقوله لنزوله لانه نزل عليه لكل واحد من قوله فقد خلع
او كفر على البدل كتابا مصدقا للكتب المتقدمة من الكتب السماوية فحذف الجواب وهو قوله فقد خلع او قوله كفر واقيم علته اي قوله فانه نزله
مقامه اي مقام الجواب المحذوف وحاصل الوجه الثالث ان صدر الجزاء المحذوف وذكره بقوله او من عاداه فالسبب في عداوته انه
نزل عليك فالجزاء هذا المجموع وصدره فالسبب في عداوته مقدر وحاصل المعنى فليعاديه لكنه تحذوه عدوا وحاصل الاخيرين ان الجزاء
محذوف لدلالة القرينة عليه ولم يقم مقامه شئ ذكرهما بقوله وقيل محذوف مثل فليمت غيظا او فهو عدو لي وانا عدوه ولم يرض به
لانه ارتكاب بما هو خلاف الاصل بلا ضرورة تدعو اليه ولانه على تقدير ان يكون الجواب فليمت غيظا يحتاج في ربط قوله فانه نزله
بما قبله الى تكلف وعلى تقدير ان يكون الجواب فهو عدو لي وانا عدوه يكون تكرارا مع قوله فان الله عدو للكافرين قال المحشي لا يخفى
ما في هذه الاية الاوجه الخمسة ومن حمل على الحكاية سابعا من التكلفات ولعل الاحسن ان يقال والله اعلم ان قوله تع من كان عدوا
لجبريل بمعنى الاستفهام الانكاري وقوله فانه نزله على قلبك تعليل للانكار والمعنى من الذي يتصدى لمعاداته ولا يليق لاحد ذلك لانه توسط
بين رب العالمين وبين افضل رسله بتنزيل اشرف الكتب السماوية على اكمل اعضائه فمن كان هذا شانه كيف يتصدى احد لمعاداته
فليتامل فانه دقيق وبالقبول حقيق **تم** ما ذكره المحشي مع كونه مخالفا لما ذكره المفسرون غير مناسب لما ذكر من سبب النزول كما لا يخفى
على النحارير ذوي العقول **اقول** المحشي قيل يدل على ان لا يكون ما نقله من الوجهين مرضيا عنده وقوله كما قال يدل على خلافه ولما بين الله تعالى
ان حكم معاداة جبرئيل عليه السلام بخصوصه ما هو بين حكم معاداة الله تعالى وعباده المقربين فقال **من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل**
وميكائيل فان الله عدو للكافرين ولما ورد ان يقال العداوة للشئ طلب الاضرار به بغضا له وطلب انزال المضار به تع ممتنع فما معنى قوله تع
من كان عدوا لله واما عداوتهم للملائكة والرسل فصحيحة لان الاضرار جائز عليهم لكن عداوتهم لا تؤثر فيهم اجاب عنه بوجهين الاول قوله
اراد بعداوته تعالى مخالفته عنادا فعداوة الله تع مجاز عن مخالفته عنادا او كراهة القيام بطاعته وعبادته والثاني قوله او معاداة المقربين
من عباده اي المراد بيان حكم معادات المقربين ولما ورد على الثاني ان المراد اذا كان معاداة المقربين فما وجه تصدير الكلام بذكر الله تع
اجاب عنه بقوله وصدر الكلام بذكره تع تفخيما لشانهم وبيانا لفضل منزلتهم عند الله تع بايهام ان عداوتهم عداوة الله تع كقوله تع والله ورسوله
احق ان يرضوه ولما ورد ان يقال لما ذكر الملائكة اولا اندرج الملكان تحتهم فما فايدة افرادهما بالذكر اجاب عنه بان في افرادهما بالذكر فوايد
ذكر الاولى بقوله وافرد الملكان بالذكر لفضلهما كانهما من جنس آخر غير جنس الملائكة فان التغاير في الوصف قد ينزل منزلة التغاير في
الذات وذكر الثانية بقوله والتنبيه على ان معادات الواحد والكل سواء في الكفر واستجلاب العداوة من الله تع بمعنى التسوية في الكفر مستفاد
من وضع المظهر وهو لفظ الكافرين موضع المضمر الواقع في حيز الجزاء المرتب على معاداتهم الكل او البعض ومعنى استجلاب العداوة من
الله تع مستفاد من ترتب الجزاء على الشرط بالفاء المتسببة الدالة على استتباع الشرط الجزاء ولزوم الجزاء عليه ولو اكتفى بذكر الملائكة
لربما يتوهم ان عداوة جميع الملائكة سبب الكفر لا عداوة الواحد منهم فلما افرد بالذكر اندفع الوهم كما قال وان من عادى احدهم عطف
على قوله معاداة الواحد فكانه عادى الجميع الموجب لمحبتهم وعداوتهم على الحقيقة واحد والفرق بين التنبيهين ان المراد بالاول بيان تسوية
معاداة البعض والكل في الكفر وفي الثاني بيان ان معاداة احدهم في الغلط والشناعة كمعادات الجميع وذكر الثالثة بقوله ولان المحاجة
عطف على قوله لفضلهما او على قوله التنبيه كانت فيهما اي انما المحاجة التي وقعت بين اليهود ورسول الله عليه الصلوة والسلام او بين
اليهود وعمر رض كانت فيهما والآية انما نزلت بسببهما فلا جرم نص على اسميهما ووضع الظاهر موضع المضمر يعني ان مقتضى الظاهر ان يقال

ان يقال فانه الله عدو لهم الا انه عدل الى قوله للكافرين للدلالة على انه تع عاداهم لكفرهم فان بناء الحكم على المشتق يشعر بعلية المأخذ
وان عداوة الملائكة والرسل كفر وجه دلالة وضع المظهر موضع المضمر على ذلك المعنى ان اللام في قوله تع للكافرين للعهد والمعهودون
هؤلاء المعاندون والمعنى ان من عادى ملائكة الله تع ورسله فان الله عدو لهؤلاء الكافرين وهذا تسجيل على من عاداهم بالكفر وفي ضمنه
ان معاداتهم كفر وانما قال وان عداوة الملائكة والرسل كفر ولم يقل ان عداوة الله وملائكته ورسله كفر بناء على ما ذكر آنفا من ان ذكر
الله تع في صدر الكلام لتفخيم شان المقربين من عباده وان كون عداوة الله تع كفرا مستغن عن الذكر وقرا نافع ميكائل بهمزة مكسورة
من غير ياء كميكاعل على وزن ميكاعل وابو عمرو ويعقوب وعاصم في رواية حفص ميكال بغير همزة وياء كميعاد وباقي القراء
ميكائيل بياء بعد الهمزة كميكاعيل ومنها اختاره المصنف في كتب النظم وقرئ ميكئل كميكعل وميكئيل كميكعيل وميكييل
كميكعل فهذه ست قراآت ومن قال خمس فقد اخطا وقيل معنى ميكائل عبد الله كجبرائيل **ولقد انزلنا اليك آيات بينات** قال الامام
المراد من الآيات البينات القرآن الذي لا ياتي بمثله الجن والانس ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وقال بعضهم لا يمتنع ان يكون المراد
من الآيات البينات القرآن مع سائر الدلائل والمعجزات التي اوضح الله عز وجل بها امر النبي صلى الله عليه وسلم كاقتناعهم من المباهلة
ومن تمني الموت واشباع الخلق الكثير من الطعام ونبوع الماء من بين اصابعه وانشقاق القمر وخص القاضي بالقرآن لان
الآيات اذا قرنت الى التنزيل كانت اخص بالقرآن والوجه في تسمية القرآن بالآيات ان الآية هي العلامة الدالة وابعاض
القرآن لما كانت معجزة دالة بكمال فصاحتها وبلاغتها على كونها من عند الله تع وحقية امر النبي صلعم وصدقه ووجوب تصديقه
كانت آيات واضحة الدلالة على ذلك والانزال بواسطة الملك الحامل له كما مر في الديباجة **وما يكفر بها** عطف على مقدر اي فلا يشتبه
على احد **الا الفاسقون** لما كان المتبادر من لفظ الفسق معنى اعم من الكفر لانه الخروج عن طاعة الله تعالى ولم يناسب المقام فسر الفاسقين
بقوله اي المتمردون من الكفرة يعني ان اللام في قوله تع الفاسقون للجنس ولما ورد عليه ان لا دلالة للمطلق على المقيد دفعه بما روي
عن الحسن البصري وهو قوله والفسق اذا استعمل في نوع من المعاصي دل على عظمه اي اعظم ذلك النوع كالكفر كانه متجاوز عن حده فاذا قيل
هو فاسق في الشرب او في الزنا دل على انه متجاوز في ذلك واكثر ارتكابا له فالمعنى ان هذه الآيات لما كانت بينة ظاهرة لا يكفر بها
الا الكافر الذي بلغ في الكفر الى الغاية القصوى وتجاوز عن الحد الذي عرف بالعقل والشرع وفي الكشاف والاحسن ان يكون اشارة
الى اهل الكتاب يريد ان الاحسن ان يحمل اللام على العهد فيكون المراد بهم اليهود لانهم المتجاوزون عن الحد في الكفر بدليل انه نزل
في ابن صوريا اليهودي حين قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم ما جئتنا بشئ نعرفه وما انزل عليك من آية فنتبعك والمصنف يريد بهذا
سبب النزول تاييد ما ذكره صاحب الكشاف بقوله والاحسن ان يكون الخ بل ذكر سبب النزول كما هو عادته في سائر الآيات لكن يصلح
ان يكون تاييدا له وصاحب الكشاف قد يذكر الكتاب ويريد اهل التورية فتامل **اوكلما عاهدوا عهدا** هذه الآية والآيات السابقة تصلح ان تنزل
على حقيقة ما ذكره صاحب الكشاف الهمزة للانكار اي لانكار جميع الكفر ونقض العهد والواو للعطف على محذوف اذ لا مجال للعطف
على الكلام السابق تقديره اكفروا بالآيات البينات وكلما عاهدوا فان كلما نصب على الظرفية والعامل فيه فعل دل عليه نبذه ولما وصفهم
الله تع بانهم فاسقون في الكفر متمردون فيه انكر عليهم في هذا التوغل وفي نقضهم عهد الله مرارا كثيرة عهدا بعد عهد فانه تع اخذ منهم
ومن آبائهم ميثاقا فنقضوا كما بينه في الآيات المتقدمة من نقضهم العهود حالا بعد حال وكذا كم عاهدهم رسول الله صلى الله عليه وسلم
فلم يفوا به منها انهم عاهدوه عليه السلام على انهم لو اجابهم عما سألوه آمنوا به فاجابهم عنه ولم يؤمنوا به ومنها انهم قد عاهدوه عليه السلام
على ان لا يعينوا عليه احدا من الكافرين فنقضوا ذلك واعانوا عليه عليه السلام قريشا يوم الخندق حتى جرى على بني قريظة ما جرى وكذا
على بني النضير ففيه تسلية له عليه السلام بان كفرهم ليس ببدع منهم بل اتيان القبايح وارتكاب الرذائل سجية وعادة لهم ولاسلافهم
وقرئ بسكون الواو على انه او حرف عطف يعطف الجملة الشرطية على ما قبلها ولما لم يكن فيما سبق ما يصلح لعطفها عليه ظاهرا امال الى المعنى
وجعل الفاسقون بمعنى الذين فسقوا حيث قال على ان التقدير الا الذين فسقوا او كلما عاهدوا ولتكون هذه الجملة معطوفة على
جملة صلة الموصول الذي هو اللام في الفاسقون بطريق الميل الى جانب المعنى فان النظر الى جانب اللفظ يمنع العطف المذكور لاستلزامه
وقوع صريح الفعل بعد اللام ولام الموصول انما تدخل على فعل في صورة الاسم ولا تدخل على صريح الفعل ولاستلزامه تقدم ما في حيز
الصلة على الموصول فان الظرف من حيث كونه معمول الفعل الذي هو صلة اللام في حيز الصلة وقد تقدم على عامله والمحذور الثاني

وان كان لازما على تقدير النظر الى جانب المعنى ايضا الا انه اغتفر بناء على ان الموصول عبر عنه بصورة حرف التعريف لان لا يمنع التقديم
لانه لما كان في صورة الحرف المنزل منزلة جزء من الكلمة صار كباقي الاجزاء التي لا تمنع التقديم ولا يرد ان يقال ان كلما او للشك كيف يصح
وقوعها في كلام من يستحيل عليه الشك لما قيل انها او في مثل هذه المواضع يفيد تساوي الامرين في الوقوع ممن اسند اليه مع ان الثاني ابعد
والبق بان لا يتبع فيحمل على انها بمعنى بل وقد قامت القرينة ههنا على كونها بمعنى بل وهي قوله تع بل اكثرهم لا يؤمنون ترقيا الى الاغلظ
فالاغلظ وانما جعل او عاطفة ولم يجعل الهمزة للاستفهام والواو عاطفة اسكنت كما يسكن الهاء في وهو لعدم وروده ذكر في الواو فيما
عند الاشتباه با والعاطفة وقرئ عوهدوا وعهدوا وقراءة شاذة نبذه فريق منهم نقضه واصل النبذ الطرح لكنه يغلب فيما ينسى
والطرح اكثر ما يقال في المبسوط وما يجري مجراه قال بعض المتأخرين ولم يغلب فيما ينسى فلذلك احتيج الى زيادة قوله وراء ظهورهم عند
ارادة معنى النسيان اقول غلب فيما ينسى فلذلك احتيج الى زيادة قوله وراء ظهورهم عند ارادة عدم النسيان و قصد عدم الالتفات
راسا وانما قال فريق لان بعضهم لم ينقض ودل بكلمة على وقوعه منهم كثيرا بل اكثرهم لا يؤمنون رد لما يتوهم من تنكير فريق ان الفريق
النابذين للعهود هم الاقلون او ان من لم ينبذ جهارا فهم يؤمنون به خفاء اي او رد لتوهم من يتوهم ان من لم يجهر بالنبذ فهم يؤمنون بالتورية
بقلوبهم خفوا ايمانهم خوفا من ان يظهروه قال بعض المتأخرين رد لما يتوهم ان الفريق هم الاقلون وهذا على تقدير ان يكون من لم ينبذ جهارا مؤمنا
خفاء وكتب الحاشية رد لكلا في قوله او انه من لم ينبذ الخ لما عرفت وقوع التوهمين بما ذكرناه من البيان ظهر ان الرد مردود بلا اشتباه
وبقي ههنا اعتبار لطيف وهو ان قوله بل اكثرهم لا يؤمنون كما يرد التوهمين المذكورين يدل على ان الذين يوفون العهد هم الاقلون ولما جاءهم
رسول من عند الله مصدق لما معهم اي من الاعتقاد بنبوة عيسى عم موسى عم وبصحة التورية كعيسى ومحمد عليهما السلام فان كل واحد منهما
كان معترفا بذلك مصدقا له او ان كل واحد منهما كان مصدقا لما معهم من الكتاب في وجوب التوحيد والايمان بالرسل واصول الشرائع وعم
الرسول اعتبارا لعموم اللفظ وان كان المناسب للآيات السابقة ان يكون المراد بالرسول محمدا صلى الله عليه وسلم فذلك محتمل وان تصديق
لما معهم من التورية بمجرد مجيئه ايضا من حيث ان التورية بشرت بقدومه عليه السلام وبينت نعوته واوصافه نبذ فريق من الذين اوتوا
الكتاب المراد بهم من اوتي علم الكتاب ممن يدرسه ويحفظه بدليل انه تع وصفهم بعلم الكتاب حيث قال كانهم لا يعلمون فدلت على انهم نبذوه
عن علم ومعرفة وقيل المراد به من يدعي التمسك بالكتاب ويؤمن به سواء علمه او لم يعلمه كتاب الله يعني التورية ولما ورد ان يقال كيف يصح
ان يكون المراد بكتاب الله الذي نبذوه التورية وهم ما نبذوه بل كانوا متمسكين بها اجاب بقوله لان كفرهم بالرسول المصدق لها
كفر بها فيما يصدقه لا مطلقا ونبذ لما فيها بينه بقوله من وجوب الايمان بالرسل المؤيدين بالآيات والمعجزات وقيل كتاب الرسول يعني كتاب
الله المنبوذ مع الرسول المصدق وهو القرآن والمناسب لقوله سابقا كعيسى ومحمد عليهما السلام ان يقول وهو القرآن والانجيل وانما
قال قيل لان الاظهر ان يكون المراد بكتاب الله هو التورية لا القرآن لوجهين الاول ان النبذ لا يعقل الا فيما كان ماخوذا متمسكا به سابقا
وانهم ما اخذوا القرآن اصلا فكيف يصح ان يقال انهم نبذوه والثاني انه تع قال نبذ فريق من اهل الكتاب ولو كان المراد به القرآن
لم يصح التخصيص بالفريق لان جميعهم لا يعتقدون القرآن وان حمل على القرآن يحتاج في اعتبار كونه ماخوذا لهم الى توجيه والوجه فيه انه جعل
التمكن بالقبول بمنزلة الاخذ او باعتبار النبذ وراء ظهورهم بمعنى الاعراض كما سيذكره وراء ظهورهم مثل لاعراضهم عنه راسا وقطعا
بالاعراض عما يرمي به وراء الظهر يعني ان قوله نبذ كتاب الله وراء ظهورهم من قبيل الاستعارة التمثيلية حيث شبه تركهم كتاب الله واعراضهم
عنه بحال شيء يرمي به وراء الظهر لعدم الالتفات اليه بجامع عدم الالتفات اليه وقلة المبالاة به كانهم لا يعلمون انه كتاب الله يعني
ان علمهم به رصين نفس علمهم بكونه كتاب الله تع يستفاد من قوله تع كانهم لا يعلمون فان ذلك انما يقال في حق من يعلم واما كون ذلك العلم
رصينا محكما على وجه الاتقان فانه يستفاد من وضع الظاهر موضع المضمر حيث قال من الذين اوتوا الكتاب موضع منهم فانه يدل على
انهم يتدارسونه فيما بينهم فيستحكم بذلك علمهم ودلالته على رصانة علمهم بكون التورية كتاب الله ظاهرة واما دلالته على رصانة علمهم بكون
القرآن كلام الله تع وكتابه فلانهم لما تدارسوا التورية ووجدوا فيها نعوت محمد صلى الله عليه وسلم ثم انهم لما بعث وجدوا ما فيه من
النعوت موافقا لما ذكر في التورية استحكم به علمهم بانه هو النبي المبشر به في التورية وكذلك استحكم ايضا علمهم بان القرآن كتاب الله ولكن تجاهلوا
عنادا كما هو دابهم واعلم انه تعالى دل بالآيتين الاولى قوله تع ولقد انزلنا اليك آيات بينات الى قوله بل اكثرهم لا يؤمنون والثانية قوله تع
والثانية قوله تع ولما جاءهم رسول من عند الله الى ههنا على ان جل اليهود اي معظمهم اربع فرق فيه رد على الراغب حيث اعتبر الفرق ثلثة و

ويستمع تفصيل قوله في هذا المبحث ونظر المص ادق فانه اعتبر الفرق اربعا والواقع كذلك حيث قال فرقة آمنوا بالتورية وقاموا
بحقوقها كالمؤمنين من اهل الكتاب وهم الاقلون المدلول عليهم بقوله بل اكثرهم لا يؤمنون كما ذكرناه بعبارة اعتبار لطيف وفرقة جاهروا بنبذ
عهودها واعلم ان عهود التورية ما فيها من الدلائل الدالة على حقيقة ما فيها من الاحكام التي من جملتها بعثة محمد صلى الله عليه وسلم وصحة
شرعه وما انزل عليه من القرآن العظيم فان اشتمالها الظاهر فيها تلك الدلائل كان ذلك العهد منه تع ثم من التورية بسبب اشتمالها عليها فصح
اضافة العهود بهذا المجاز اليه تع والى التورية ايضا وتلك الدلائل لما كانت بحيث توجب لكل من ينظر فيها ان يقبل مدلولاتها
جعلوا كانهم قد قبلوها وعاهدوا عليها فصار ذلك كالمعاهدة منهم مع الله تع ومع التورية فلذلك اسندت اليهم المعاهدة حيث
قيل وكلما عاهدوا عهدا وايضا اسند اليهم النبذ المقتضي سابقة الاخذ بالعهد في قوله وتخطي حدودها عطف على قوله نبذ عهودها اي
جاهروا بنبذ عهودها وتخطي حدود التورية تمردا وفسوقا وهم المعنيون اي المرادون بقوله تع نبذه فريق منهم في عبارته نقصان لكن النسخ متفقة
عليها وفرقة لم يجاهروا بنبذها ولكن نبذوا لجهلهم بها وهم الاكثرون وهذا مصرح به وفرقة تمسكوا بها ظاهرا ونبذوها حقيقة عالمين بالحال
بغيا وعنادا وهم المتجاهلون كانهم لا يعلمون قال الراغب قد دل تعالى بالآيتين على ان جل اليهود ثلث فرق فريق جاهروا بنبذ
العهد وفريق لم يجاهروا بذلك بل لم يؤمنوا به وهم الاكثرون وفريق آخر طرحوا احكام الكتاب عنادا فصاروا في حكم الجهلة وهذه القسمة
عجيبة الشان فان دافع الحق ثلثة اقسام جاهل غير عالم بجهله وهو الشرير الذي لا مداواة له واياه عنى بقوله اوكلما عاهدوا عهدا
نبذه فريق منهم وجاهل عالم بجهله وهو الشاك واياه عنى بقوله بل اكثرهم لا يؤمنون ومعاند غير جاهل واياه عنى بقوله نبذ فريق من الذين
اوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كانهم لا يعلمون ووصف هذا الفريق بان حكمهم حكم الجاهلين الذين هم فوق الموصوفين بانهم لا يؤمنون
وكل من دافع الحق لا ينفك من الاقسام الثلثة التي ذكرناها هذا تحقيق الراغب والتحقيق تدقيق المص شكر الله تع مساعيه واعلم
ان الحكم على كل فرقة بما يخصهم مع ان الضماير كلها راجعة الى جنس اليهود مطلقا انما هو على التقسيم او من باب اسناد فعل البعض الى
الى الكل واتبعوا ما تتلوا الشياطين عطف على نبذ اي نبذوا كتاب الله واتبعوا كتب السحر التي تقرؤها او تتبعها الشياطين يعني
ان تتلوا اما من التلاوة بمعنى القراءة كما في قوله تع يتلونه حق تلاوته واما من التلو بمعنى الاتباع كما في قوله تع والقمر اذا تلاها من الجن
بيان الشياطين وهو قول الاكثرين والانس وهو قول المعتزلة او منهما واما الذين حملوا الشياطين على شياطين الجن فقالوا كان الشياطين
يصعدون الى السماء ويسترقون ثم يهبطون ويضمون الى ما سمعوا الاكاذيب كما سيذكره المص ولما توفي سليمان عليه السلام زعموا ووضعوا
وادعوا انه علم سليمان فانكره عليهم علماء بني اسرائيل واما السفلة فقالوا انه علم سليمان وانه كان ساحرا وتوجهوا على تعلمه وعمله فانزل
الله تع هذه الآية ذما لهم ورادا عليهم وتبرئة لسليمان عليه السلام قيل ان الشياطين ابتدعت كتابا من السحر ثم افشته في الناس وعلمته
اياهم وكان سمع سليمان فاذ ذلك جمع الكتب وجعلها في صندوق ودفنها تحت كرسيه فلما مات سليمان وانقرض العلماء استخرج
الشياطين تلك الكتب وعلموها الناس وقالوا انه علم سليمان كان يكتمه ويستاثره واما الذين حملوا الشياطين على شياطين الانس
فقالوا روي في الخبر ان سليمان قد دفن كثيرا من العلوم التي خصه الله تعالى بها تحت سريره خوفا على انه اذا هلك الظاهر منها يبقى
ذلك المدفون فلما مضت مدة كثيرة كنت قوم من المنافقين في خلال ذلك الاشياء من السحر تناسب تلك الاشياء من بعض الوجوه ثم بعد
موته اوهموا الناس انه من علم على ملك سليمان اي عهده اي عهد ملكه على حذف المضاف وكون العهد بمعنى الوقت والزمان وليست كلمة
على صلة التلاوة بل بمعنى في فيكون المعنى واتبعوا ما تتلوا الشياطين على الناس في عهد ملك سليمان اي زمانه واعلم انه اذا قيل تلا عنه يراد
الصدق واذا قيل تلا عليه يراد الكذب وتتلوا حكاية حال ماضية بان يقدر الفعل الماضي المستغرب واقعا في الحال ليتعجب المخاطب منه والا
فمقتضى الظاهر ان يقال ما تلت الشياطين قيل كانوا اي الشياطين يسترقون السمع في السماء ثم يهبطون ويضمون الى ما سمعوا من الملا
في السماء الاكاذيب ويلقونها ويلقفونها الى الكهنة وهم اي الكهنة يدونونها في الكتب ويعلمون الناس وفشا ذلك في عهد سليمان
حتى قيل وظن ان الجن يعلم الغيب وان ملك سليمان تم بهذا العلم وانه اي الشان تسخر على صيغة المجهول به اي بذلك العلم وهو السحر الانس والجن
والريح له لسليمان عم وصحح المحشي ان ضمير انه راجع الى سليمان وتسخر فعلا ماضيا من التسخير اقول فيكون قوله حشوا وما كفر سليمان تكذيب
لمن زعم ذلك لمن زعم ان سليمان كان يعلم السحر ويعمل به وان ملكه تم به وبه يسخر الجن والانس والريح له وعبر عن السحر بالكفر اذ المعنى
وما سحر سليمان ليدل على انه اي السحر كفر لا خلاف في كون الاعتقاد بتاثيره كفرا وقال النحرير لم يرد خلاف في كون العمل به كفرا وعده نوعا

من الكبائر مغائر للاشراك لا ينافى ذلك لان الكفر اعم والاشراك نوع منه ولذا قال المص كفر وأما تعليم فكذلك الا اذا دعت اليه حاجة
بان يخشى ناحية فاريد تبيين فساده ورد الخلق الى الحق كتعلم الفلسفة للذب عن الدين ودفع الشبهة وان من عطف على ادم كان
نبيا كان معصوما عنه كانه قال وما سحر سليمان لان السحر كفر والنبى معصوم عن الكفر ولكن الشياطين كفروا باستعماله ان كان المراد من الشياطين
اتباعهم من الانس فكفرهم بمباشرة السحر واستعماله ظاهر لان اعتقاد السحر دينا ونسبته الى نبى من الانبياء عليهم السلام كفر مع ان مباشرة
بعض انواع السحر كفر ايضا وان كان المراد منهم الشياطين حقيقة فهم وان كانوا كفارا قبل مباشرة السحر وتعليمه ونسبته الى سليمان فقد احدثوا
بذلك كفرا مع كفرهم اى ازداد فى حقهم بسبب الكفر وهذا كفر زائد على كفرهم يعلمون الناس السحر لما لم يكن بمجرد تعليم السحر كفرا قيده بقوله اغواء
واضلالا فان تعليمه بقصد الاغواء والاضلال كفر والجملة حال عن الضمير فى كفروا وفيه رد على من جعلها استينافية ولا فرق بينهما فى مجرد الاحتياج
الى القيد المذكور ليصح التعليل بطريق الاستيناف والمراد بالسحر ما يستعان فى تحصيله بالتقرب الى الشيطان بان يتلفظ بكلمات يرتضى
الشيطان بها مما لا يستقل به الانسان هذا تعريف للسحر على اختيار المص وذلك اى السحر على التعريف المذكور لا يستتب اى لا يتهيأ ولا
يستقيم الا لمن يناسبه اى الشيطان فى الشرارة وخبث النفس فان الشياطين لا تواصل ولا تعاون الا الاشرار الناس كما ان الملائكة لا تواصل
ولا تعاون الا الاخيار الناس فان التناسب شرط فى التضام والتعاون ولذلك يكون اكثر ما يقع من الكفرة والنساء الحيض فى الاماكن
المستقذرة وبهذا اى بما ذكر من ان السحر لا يستتب الا لمن يناسب الشيطان الخ تميز الساحر عن النبى والولى هذا جواب الجمهور
عن انكار المعتزلة فانهم قالوا لو امكن للانسان بطريق السحر الامور الخارقة لاشتبه طريق معرفة النبوة والولاية واما ما يتعجب
منه كما يفعله اصحاب الحيل بمعونة الآلات اى المركبة على النسب الهندسية او نحو ما مثل فارسين يقتتلان فيقتل احدهما الآخر
وكفارس على فرس فى يده بوق كلما مضت ساعة من النهار ضرب البوق من غير ان يمسه احد ومن هذا الباب تركيب صندوق
الساعات وعلم جر الاثقال وهو ان يجر ثقيلا عظيما بآلة خفيفة والادوية عطف على الآلات مثل ان يجعل فى طعامه بعض الادوية المبلدة
المزيلة للعقل او الدماغ الحار فان الانسان اذا تناوله يبلد عقله ويقل فطنته والمعتزلة قالوا ليس له حقيقة وانكروا انواعه الا النوع
المنسوب الى التخييل والمنسوب الى الطعام بعض الادوية المبلدة وقال صاحب الكشاف فى تفسير قوله تع ما يفرقون به بين المرء وزوجه
ان علم السحر الذى يكون سببا فى التفريق بين الزوجين من حيلة وتمويه كالنفث فى العقد ونحو ذلك مما يحدث الله عنده البغض والنشوز
والخلاف ابتلاء منه لا ان السحر له اثر فى نفسه لقوله وما هم بضارين به من احد الا باذن الله لانه ربما احدث الله فعلا من افعاله وربما لم يحدث
الى هنا كلامه والمعتزلة نقضوا اصلهم فى نسبة القبيح الى الله تعالى فانهم لما رأوا ترتب الافعال على ذلك الفعل وقد ذهبوا الى نفى حقيقته
اضطروا ان ينسبوها الى خلق الله تعالى واما اهل السنة فلما جوزوا اسناد خلق القبيح اليه لم يرد عليهم فى ذلك شئ كما فى ساير افعال العباد
او يريه عطف على قوله يفعله صاحب خفة كان المشعبذ الحاذق يظهر عمل شئ يشغل اذهان الناظرين ويأخذ عيونهم حتى اذا استغرقهم
الشغل بذلك الشئ عمل شيئا آخر بسرعة شديدة فيبقى ذلك العمل خفيفا بتعاون الشيئين احدهما الاشتغال بالاول والثانى سرعة الاتيان
بالعمل الثانى وحينئذ يظهر لهم شئ آخر غير ما انتظروه فيتعجبون منه جدا فغير مذموم اقول عمل المشعبذ لعب ولهو فكيف لا يكون مذموما
وتسميته سحرا على التجوز اى بناء على انه لا يعلم سببه او لما فيه من الدقة اى دقة الصنعة لانه اى السحر فى الاصل عند اهل اللغة لما خفى سببه
قال صاحب الكشف السحر فى اصل اللغة الصرف حكاه الازهرى عن الفراء ويونس قال وسمى السحر سحرا لانه صرف الشئ عن جهته فكان
الساحر لما ارى الباطل فى صورة الحق وخيل الشئ على غير حقيقته فقد سحر الشئ عن وجهه اى صرفه اقول ما قاله صاحب الكشف ينافى ما قاله
المص ظاهرا الكلام يجوز ان يكون لفظ السحر مشتركا بين المعنيين حقيقة لغوية والآخر حقيقة عرفية وما انزل على الملكين عطف على
السحر وكلمة ما موصولة منصوبة المحل بالعطف على مفعول يعلمون والكلام فى وصف الشياطين والمراد بهما اى السحر وما انزل على الملكين
واحد ولما ورد ان يقال يلزم عطف الشئ على نفسه دفعه بقوله والعطف لتغاير الاعتبار فان تغاير الاعتبار ينزل منزلة تغاير الذات
او به عطف على قوله بهما اى او المراد بما انزل على الملكين نوع من السحر اقوى منه اى نوع منه اقوى من ساير الانواع وليس من متعلقا
باقوى لفساد المعنى لاستلزامه ان يكون ما انزل نوعا مغايرا للسحر اقوى منه وليس بمقصود والمقصود انهما متحدان فعلى هذا يكون ما
انزل من عطف الخاص على العام او على ما تتلو عطف على قوله السحر فى قوله عطف على السحر وكلمة ما موصولة ايضا منصوبة المحل بالعطف
على مفعول اتبعوا والكلام فى وصف اليهود فعلى هذا يكون ما انزل من عطف احد نوعى السحر على الآخر والانزال هنا بمعنى الالهام وهما ملكان

انزلا لتعليم السحر لغاية يتبين ذكر الاولى بقوله ابتلاء اى امتحانا من الله كانه يختبر الناس فى الكفر والايمان فان المكلف اذا علم كيفية
السحر وانه يمكن له ان يتوصل بذلك الى اللذات العاجلة فلا يخلو اما ان يمنع نفسه عن العمل به ابتغاء لمرضات الله تع وهربا من عذابه او اتبع نفسه
هواها وباع نفسه بالعرض اليسير العاجل فعلى الاول يستقر على الايمان ويستوجب الثواب المؤبد وعلى الثانى يتجرد عنه ويبقى فى العذاب
المؤبد فيخرج ما فى علم الله تعالى الى العيان كما فى ساير صور الامتحان ولله ان يمتحن بما شاء كما امتحن قوم لوط بالنهر فى الطاعة فى الجملة
والعصيان وذكر الثانية بقوله وتمييزا بينه وبين المعجزة فان السحرة لما كثرت فى ازمنة بعثة الانبياء واستنبطوا ابوابا غريبة
فى السحر وكانوا يدعون النبوة ويتحدون الناس بها بعث الله تع هذين الملكين ليعلما السحر ليميزوا بين مدعى النبوة صادقا وبين
مدعيها كاذبا وظاهر ان هذا من احسن المقاصد اقول لا حاجة فى التمييز بين السحر وبين المعجزة الى تعلم السحر وتعلمه فان الخارق للعادة
ان صدر من نفس زكية بالتقرب الى الله تعالى مقرونا بدعوى النبوة فهو معجزة وان صدر من نفس خبيثة بالتقرب الى الشيطان فهو سحر وما
روى انهما مثلا بشرين يريد ما روى ان الملائكة لما رأوا فى زمن ادريس عم ما يصعد الى السماء من الاعمال الخبيثة لبنى آدم وذنوبهم
الكثيرة قالوا يا ربنا هؤلاء الذين خلقتهم وجعلتهم خليفة فى الارض يأكلون رزقك ويعصونك فقال الله تع لو انزلتكم الى الارض و
ركبت فيكم ما ركبت فيهم لركبتم ما ركبوا فقالوا سبحانك ما ينبغى لنا ان نعصيك فقال الله تعالى اختاروا من خياركم اثنين الى الارض
فاختاروا هاروت وماروت لكونهم من اعبدهم واصلحهم فمثلا بشرين وركب فيهما الشهوة كبنى آدم واهبطهما الله الى الارض وامرهما
ان يحكما بين الناس بالحق ونهاهما عن الشرك والقتل بغير حق والزنا وشرب الخمر والتزما ذلك وكانا يقضيان بين الناس يومهما فاذا
ذكرا اسم الله تع الاعظم فصعدا الى السماء فتعرضت لهما امرأة يقال لها زهرة وكانت من اجمل النساء وكانت من اهل فارس ملكة فى بلدها فلما رآها
اخذت بقلوبهما فراوداها عن نفسها فابت وانصرفت ثم عادت فى اليوم الثانى ففعلا مثل ذلك فابت وقالت لا الا ان تعبدا ما اعبد
تعنى الصنم وتقتلا النفس وتشربا الخمر فقالا لا الى هذه الاشياء فان الله تع قد نهانا عنها فانصرفت وعادت فى اليوم الثالث ومعها
قدح من خمر فعرضت عليهما ما قالت الامس وهذا معنى قول المص فحملتهما على المعاصى والشرك فقالا الصلوة لغير الله عظيمة وقتل
النفس عظيم واهون الثلثة شرب الخمر فشربا فسكرا وزنيا فلما فرغا رآهما انسان فقتلاه وسجدا للصنم فقالت لهما لن تدركانى
حتى تخبرانى بالذى تصعدان به الى السماء فقالا باسم الله الاعظم قالت فما انتما تدركانى حتى تعلمانيه فقال احدهما لصاحبه علمها فقال انى اخاف
الله تعالى فقال الآخر فاين رحمة الله تع فعلماها فدعت به ثم صعدت الى السماء بما تعلمت منهما فمسخها الله تعالى كوكبا وهما قصدا بالصعود
الى السماء فلم يطعهما اجنحتهما فعلما ما حل بهما فقصدا ادريس عم واخبراه بامرهما وسألاه ان يشفع لهما الى الله تعالى ففعل ادريس
ذلك فخيرهما الله تع بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة فاختارا الاول لانه منقطع عن قريب فهما يعذبان ببابل فمحكى عن اليهود فلا وثوق
به ولو صح فليس على حقيقته اذ الزهرة فى السماء منذ خلقها الله تع وبناها والزهرة من الكواكب السبعة السيارة والتى فتنت هاروت وماروت
امرأة كانت تسمى زهرة تشبيها لها فى الحسن والجمال ولعله من رموز الاوائل وحله لا يخفى على ذوى البصائر لعل الحل انهم شبهوا العقل
والروح بالملكين والنفس بالزهرة وخروج العقل والروح عن مقتضى ذاتهما بكونهما مغلوبين للنفس الامارة وميلهما الى ما تدعوا اليه
النفس بتعشق الرجال للنساء وشبها انحطاطهما بذلك عن درجتها الاصلية وعدم بلوغهما الى كمالهما المترقب ولذاتهما المتوقع بحبس
الجرم فى مجلس النصب والتعب ورمز وابذلك الى ان الرجل وان كثر خيره وطاعته واتصف بالاخلاق الملكية اذا انقادت نفسه واطاعها فيما تدعوا اليه
تنزل عن سماء السعادة الى حضيض البهيمية وحال بينه وبين محبوبه ذى الجلال والجمال حجب ظلمات الاحوال وان المرأة البغية
الغريقة فى بحر الشهوات اذا اشرق عليها نور توفيق الله تع وتمسكت بحبل عنايته واعتصمت باسم الاعظم ارتفعت من حضيض
الطبيعة البشرية الى اوج الروحانية وقيل رجلان عطف على قوله ملكان اى قيل هما رجلان صالحان من الملوك فيكون لفظ الملكين
استعارة سميا ملكين باعتبار صلاحهما وعلى هذين القولين يكون هاروت وماروت عطف بيان لهما ويؤيده قراءة الملكين
بالكسر وقيل ما انزل نفى معطوف على ما كفر كانه قيل لم يكفر سليمان ولم ينزل الله تع السحر على الملكين تكذيب لليهود فى هذه القصة اى
فى قولهم ان سليمان كان ساحرا وانه تع انزل السحر على الملكين قال بعض الفضلاء فيه ويكذبه قوله تع وما يعلمان من احد فانه اذا لم يكن هناك
شئ منزل فالتعليم والتعلم فى اى شئ يكون اقول ما زعمه القائل انما نشأ من قصور التأمل فى معنى الآية ونحن نذكر معناه فيظهر الصدق
فى قول المص تكذيب فان قوله تع وما يعلمان من احد نفى بمعنى لا يعلمان احدا السحر بل ينهيان عنه ويقولا لا تكفر اى لا تسحر فانه كفر حتى يقولا
اليهود

انما نحن فتنة اى حتى يبلغ نهيهما عن ذلك الى ان يقولا انما نحن فتنة اى ابتلاء وامتحان نهاك عن السحر فان اطعتنا فى ترك العمل به نجوت
وان عصيتنا فى ذلك هلكت وتحذ فتنة وهما اثنان لان الفتنة مصدر وسيجى بعض التحقيق فى اثناء تقرير التفسير وشرح كلام المص
ويظهر صدق ما ذكرناه ظهورا تاما ببابل ظرف اى ظرف لغو متعلق بانزل او حال اى ظرف مستقر حال من الملكين كاينين فى بابل او
الضمير فى انزل اى او حال من الضمير فى انزل والمعنى وما انزل حال كونه فى بابل والمشهور انه بلد من سواد الكوفة هاروت وماروت عطف
بيان للملكين وفتحهما لكون جرهما بالفتح لكونهما غير منصرفين ومنع صرفهما للعجمة والعلمية وهذا ظاهر ولو كانا من الهرت والمرت
بمعنى الكسر لانصرفا لانتفاء العجمة لكونهما عربيين ومن جعل ما فى قوله تع وما انزل نافية ابدلهما من الشياطين فى قوله تع ولكن الشياطين
فيكونان داخلين فى جملة الشياطين الذين كفروا قال بعض المتاخرين وابدالهما من الشياطين بدل البعض عن الكل تصحيحا لما قبل
ان ما انزل نفى يرده تعلق قوله وما كفر سليمان الآية لما قبله تعلقا خاصا بحيث لا ينتظم بدونه فان المبدل منه فى حكم الساقط بحيث
لو اقيم البدل لا انتظم الكلام معه اقول كون قوله تع وما كفر سليمان الآية متعلقا لما قبله تعلقا خاصا لا يرد ابدال هاروت وماروت
من الشياطين اذ تعلق قوله تع وما كفر سليمان لما قبله يتم بدون ذكر قوله ولكن الشياطين كفروا لان الاستدراك كلام آخر وكون
المبدل منه فى حكم الساقط انما يقتضى ان يطرح لفظ الشياطين ويقام مقامه لفظ هاروت وماروت لكنه يغير الفعل كما فى قولك
القوم قالوا كذا زيد وعمرو اذ التقدير زيد وعمرو قالا والعدد هنا لكن هاروت وماروت كفرا وتغير الفعل يقتضى كون البدل
بدل البعض قال المحشى فيه بحث لان من جعل ما نافية فرقتان احديهما تجعل هاروت وماروت عطف بيان للملكين كالجمهور وتجعل واو
وما انزل للعطف والاخرى تجعلهما بدلين من الشياطين اقول ما ذكره المحشى نشا من الغفلة عن قول المص وما بينهما اى وما انزل
على الملكين اعتراض فان الواو فى وما انزل اعتراضية لا للعطف فيتحصر كون هاروت وماروت بدلين فافهم وقرئ بالرفع
عليهما هاروت وماروت اى على انهما خبر مبتدا محذوف وهو هما لا انه بدل من الشياطين فى قوله تع وما تتلوا الشياطين وما يعلمان
من احد كلمة من زايدة للتاكيد حتى يقولا اى الملكان انما نحن فتنة الفتنة اختبار بتعذيب ولما انطوى معناها على
الامرين استعملت فى كل واحد منهما منفردة فلا تكفر قيل هذا الكلام يرد كون هاروت وماروت بدلين من الشياطين اذ مثل
هذا الكلام لا يصدر عن الشيطان المغوى اقول من جعلها نافية وابدل هاروت وماروت من الشياطين يجعل قوله انما نحن فتنة
كقول الخليع لغيره لا تعترى فانى فاسق خليع ويريد بقوله فلا تكفر استهزاء فمعناه على الاول اى على تقدير كون ما موصولة سواء كان
المراد بالملكين الملكين حقيقة او رجلين ما يعلمان احدا حتى ينصحاه ويقولا له انما نحن ابتلاء من الله فمن تعلم منا وعمل به كفر ومن
تعلم وتوقى عمله ثبت على الايمان فلا تكفر باعتقاد جوازه والعمل به فان الاعتقاد بجواز ما لا يجوزه الشرع كفر وكذا العمل بالسحر اذا
يروى خلاف فى كون العمل كفرا كما نبه التفتازانى سابقا ان المعتزلة لما انكروا تحقق السحر ووجوده وكفروا من اعتقد جوازه فسر صاحب
الكشاف قوله تع فلا تكفر بقوله فلا تتعلم معتقدا انه حق فتكفر وعدل عنه المص الى ما ذكره بناء على ان اهل السنة قالوا انه امر ممكن تحقيق
حتى جوزوا ان يقدر الساحر على ان يطير فى الهواء ويقلب الانسان حمارا والحمار انسانا بان يخلق الله هذه الاشياء عند ما يقرا الساحر رقى
مخصوصة وكلمات معينة وفيه دليل على ان تعلم السحر وما لا يجوز اتباعه غير محظور وجه الدلالة ظاهر وهو ان الملكين مع كونهما فى مقام
النصيحة والارشاد لم ينهيا عن نفس تعلم السحر وانما نهيا عن اتباعه والعمل به قال الامام اتفق المحققون على ان العلم بالسحر ليس
بقبيح ولا محظور لان العلم لذاته شريف وايضا لعموم قوله تع قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ولان السحر لو لم يعلم لما امكن
الفرق بينه وبين المعجز والعلم بكون المعجز معجزا واجب وما يتوقف عليه الواجب فهو واجب فهذا يقتضى ان يكون تحصيل العلم بالسحر
واجبا وما يكون واجبا كيف يكون حراما وقبيحا هذا كلامه وقيل فى وجه الدلالة ان قوله فلا تكفر لما افاد كون السحر كفرا وجب التحرز
عنه اى عن عمله ولا يتم التحرز عنه قبل العلم به ولذا بين الفقهاء الفاظ الكفر وشرب الخمر والزنا فى كتبهم واما المنع من اتباعه والعمل به قال
بعض المتاخرين والصحيح من مذهب اصحابنا ان تعلمه حرام مطلقا لانه توسل الى المحظور عنه وتوقيه بالتجنب اصلح واحوط اقول والصحيح
ان قول من ذهب اصحابنا الخ لا يسمع بدون تصحيح النقل وقد مر الكلام سابقا ولا حاجة على جوازه بالادلة والتعلم للاجتناب عنه كيف
يكون حراما فقوله مطلقا غير صحيح مطلقا وقد سمعت آنفا وجوب تعلمه وما يكون واجبا كيف يكون حراما وعلى الثانى اى كون ما نافية
وهاروت وماروت بدلين من الشياطين ما يعلمانه حتى يقولا انا مفتونان فلا تكفر مثلنا والظاهر ان هذا المعنى كقول الخليع

كما

كما

عرفت آنفا وشرح المحشى قول المص على الثانى بقوله وهو عطف قوله وما انزل على الملكين على كفروا وفسر قوله حتى يقولا اى لا يقولا على وجه
النصيحة اقول يرد على قوله الاول ما سبق من انه اذا نفى انزال السحر ولم يقع فالتعليم والتعلم فى اى شئ يكون ويرد على قوله الثانى
ما مر من ان النصيحة لا يصدر من الشيطان المغوى وقال المحشى وانما قال فى الاول وما يعلمان احدا حتى ينصحاه الخ ولم يقل هنا كذلك بل قال
ما يعلمانه حتى يقولا الخ لان الظاهر من قولهما انما نحن فتنة فلا تكفر هو المعنى المذكور ثانيا لعدم احتياج ترتب فلا تكفر على ما قبله ح
الى تكلف بخلاف المذكور اولا اذ يحتاج ح الى تكلف ذكره المص فى صورة الاثبات لما صدر هذا الكلام عن الملكين لم يصح ابقاء فلا تكفر
على ظاهره وفى صورة النفى لما لم يصدر عنهما صح ابقاؤه عليه هكذا يجب ان يفهم هذا الكلام اقول يرد على ما ذكره ما ذكر من الوجهين
فالوجه ان يقال ان الاول على تقدير كون ما موصولة والملكين ملكين حقيقة او رجلين صالحين وما يصدر عن الملك والصالح نصح
والثانى على تقدير كون ما نافية وهاروت ماروت بدلين من الشياطين ولا يصدر النصح من الشيطان بل الصادر منه طنز واغواء
هكذا يجب ان يفهم هذا الكلام فيتعلمون منهما عطف على مقدر وهو اما فيأبون عن قول الملكين او يعلمان والضمير فى منهما للملكين الخ
اى فيتعلمون لما دل عليه من احد وهو الناس لان النكرة الواقعة فى سياق النفى تفيد العموم فالمعنى فيتعلم الناس من الملكين
ولا احد هنا بمعنى الجماعة ليصح عود ضمير الجمع اليه على ما يجى فى مواضع لقوله فلا تكفر بالافراد قال المحشى وقد يتوهم صحة عود ضمير الجمع
الى المفرد الواقع فى سياق النفى نكرة وليس بقوى اقول قوله ليس بقوى يعنى فى دفع الجواز بل القوى افراد فلا تكفر هذا المعنى اى فيتعلم
الناس من الملكين على تقدير ان يكون هاروت وماروت عطف بيان للملكين واما على تقدير كونهما بدلين من الشياطين فيتعلمون
عطفا على قوله يعلمون الناس السحر ويكون ضمير منهما راجعا الى الكفر والسحر قد جرى ذكر السحر صريحا وذكر الكفر فى ضمن قوله كفروا اى
فيتعلم الناس اى اليهود من الكفر والسحر من الشياطين ما يفرقون به بين المرء وزوجه ما يقع به البغض بين الزوجين اى من السحر
ما يكون سبب تفريقهما يعنى ان كلمة ما عبارة عن السحر واذا كان التفريق مسببا عن بعض وجوهه وجزئياته صح جعله سببا عنه
وخص التفريق بين الزوجين بالذكر لانه اعجب من آثار السحر فتخصيصه بالذكر يفيد ان السحر يحصل به سائر الصور ايضا
فان ميل المرء الى زوجه وعكسه امر مقرر فاذا امكن بالسحر ازالته فغيره به اولى وما هم بضارين به اى بالسحر مطلقا المدلول عليه
بكلمة ما ويدل على ان المراد بها مطلق السحر اطلاق الضر من تقييده بين الزوجين من احد الا باذن الله لانه اى السحر
وغيره عطف على الضمير من الاسباب بيان لانها غير مؤثرة بالذات بل بامره تع وجعل فسر اذن الله بامره على الاصل فان الاذن
فى الشئ هو الامر به بمعنى اعلام الطلب ولما ورد عليه ان يقال لا يصح ان يفسر الاذن ههنا بالامر والا لانه تع لا يامر بالفحشاء والمنكر
عطف على قوله وجعل على قوله بامره على وجه التفسير ليعلم ان المراد بالامر امر التكوين والتخليق فالمراد بخلقه وايجاده وقرئ
بضارى على الاضافة الى احد يعنى قرا الاعمش وما هم بضارى به من احد على اضافة ضارى الى من احد ولما ورد عليه ان يقال جعل
مضافا الى ما ذكر يستلزم توارد عاملين على معمول واحد اذ يكون لفظ احد مجرورا بالمضاف وبكلمة من ولما ورد ان يقال لا يجوز
الفصل بين المضاف والمضاف اليه اشار الى دفع الاول بقوله وجعل الجار اى كلمة من جزءا منه اى من احد وليس الجار والمجرور
كلمتين مستقلتين احدهما عاملة فى الاخرى ليلزم توارد عاملين فيه هو المضاف واشار الى دفع الثانى بقوله والفصل بالظرف اى
جعل الفصل بالظرف وهو جائز بناء على الاتساع فى الظرف نقل عن ابن جنى ان هذه الاضافة من ابعد الشواذ للفصل بين المضاف والمضاف اليه
بالظرف وهو لفظ به ثم جعل المضاف اليه الجار والمجرور جميعا وقيل كلمة من زايدة لتاكيد الاضافة كما زيدت اللام بين المضاف والمضاف اليه
فى لا اباك لذلك على قول سيبويه وفيه نظر لانه انما يصح اذا كانت الاضافة هنا بمعنى من كما كانت الاضافة فى لا اباك بمعنى اللام وليست
كذلك بل اضافة لفظية لانها اضافة الفاعل الى مفعوله ويتعلمون ما يضرهم قال بعض المتاخرين لما عرفت انه افعال واقوال يؤثر بها
النفوس الخبيثة فحصولها لا يخلو عن نوع تاثير فى نفس المتعلم واما ما قيل لانهم يقصدون به العمل ولان العلم يجر الى العمل غالبا فانما يصلح
وجها لضرر العلم الضرر المعلوم اقول اذا تعلموا السحر يكون معلوما فالمعنى يتعلمون السحر لنفعهم فبعد ما كان معلوما لهم يضرهم لانهم
يعملون به او يجر الى العمل والعمل به كفر واقول الوجه الثانى من التعليل يقتضى ان يكون تعلم السحر محظورا فينافى قوله وفيه دليل على ان
تعلم السحر وما لا يجوز اتباعه غير محظور ولا ينفعهم اذ مجرد العلم به غير مقصود ولا نافع فى الدارين فيه دفع ما يتوهم من انه كيف يصح ان
ينفى عنه النفع بالكلية مع انه يتوصل بمعرفته الى الاستكشاف والانتهاء عنه والى التميز بين المعجزة والسحر وفائدة التحرز عنه اولى الاحتمالات الناديه

الى سوء الاعتقاد والعمل به وهذا المعنى اى اولوية التحرز عنه لا يستفاد من الآية بطريق المنطوق بل بطريق المفهوم لان ظاهر معنى الآية الا
بان علم السحر ضار غير نافع لهم في دينهم فهذا الامر الضار يستحب التوقى عنه اعلم انه تع لما بين ان السحر يضرهم ولا ينفعهم اكد عدم نفعه بادخال اللام
فى جواب القسم حيث قال ولقد علموا اى اليهود والناس الذين يتعلمون السحر فان الكلام من قوله ولما جاءهم رسول الله الى قوله واتبعوا ما تتلوا الشياطين
مسوق لذم اليهود بالجهل والعناد فصاروا كانهم اشتروا ما تتلوا الشياطين بكتاب الله وتعلم السحر فعلى هذا الكلام استطرادا بيانا لقبح السحر
لمن اشتراه اى استبدل ما تتلوا الشياطين اى الغير راجع الى ما تتلوا وهو السحر بكتاب الله اى التورية والاظهر وجه كونه اظهر ان المقام مقام
التاكيد فاذا اكد عليهم بذلك بلام الابتداء بعد توكيده بالقسم حصل التاكيد المكرر ان اللام فى لمن لام الابتداء الموطئة للقسم بناء على ان الجملة التى
تسد مسد مفعولى باب علمت لا يجوز ان تكون جملة قسمية ولا انشائية من الجملة الانشائية الا بتاويل بقوله والاظهر لوجوه هذا الاحتمال كانه يريد الرد
على ابى البقاء حيث قال قوله لمن اشتراه اللام ههنا هى التى يوطأ بها القسم مثل التى فى قوله لئن لم تنته المنافقون فانه يخالف الكلام للجمهور واعلم
ان لام الابتداء لما كانت مقتضية لصدر الكلام وضعا منعت افعال القلوب عن العمل لفظا ولهذا قال علقت اى اللام منعت علموا عن العمل
لفظا اذ مضمون الجملة الواقعة بعد فعل القلب متعلق له فى المعنى ما له فى الآخرة من خلاق نصيب وهو اى النصيب ما خلق للانسان اى قدر له
من خير ولبئس ما شروا به انفسهم عطف على مجموع القسم والجواب فيكون من عطف الجملة الانشائية على الجملة الانشائية او عطف على مجرد الجواب فيكون
من عطف الجملة الانشائية على الاخبارية وهو كثير الوقوع ويجوز ان يعطف على المعلوم وهو مضمون قوله لمن اشتراه الى آخره ويحتمل ان يكون استينافا
لبيان حالهم فى الفعل يحتمل المعنيين الاحتمال الاول ان يكون شروا بمعنى باعوا والثانى ان يكون بمعنى اشتروا بحسب ظنهم على ما مر فى تفسير قوله تع
بئسما اشتروا به انفسهم اما معنى البيع فمن حيث انهم بذلوا حظوظا انفسهم الحاصلة باختيار كتاب الله والعمل بما فيه واختاروا ما تتلوه
الشياطين وعملوا به فاستحقوا بذلك الخلود فى جهنم واما معنى الشراء فمن حيث انهم ظنوا انهم خلصوا انفسهم من التعب بما فعلوه من
استبدال ما تتلوه الشياطين بكتاب الله تع وبما اختاروا الا العذاب المؤبد لو كانوا يعلمون لما ورد ان يقال انه تع اثبت لهم العلم
اولا ثم نفاه عنهم وانه تناقض اشار الى الجواب بتغيير قال يتفكرون فيه اى فيما شروا به انفسهم او يعلمون قبحه على التعيين والتفصيل او حقيقة
ما يتبعه من العذاب يعنى ان المنفى من الكتاب عن اليهود بلو ههنا احد هذه الامور الثلثة والمثبت لهم اولا على التوكيد القسمى بقوله تع
ولقد علموا العقل الغريزى وهو القدرة على التحصيل والتمكن من الاستدلال هذا مقابل لقوله يتفكرون فيه والمعنى لقد تمكنوا من العلم
بان من آثر كتب السحر على كتاب الله تع لا خلاق له فى الآخرة الا انه عبر عن التمكن بتحصيل الشئ بما يدل على تحققه تنبيها على قوة ذلك التمكن وكماله
والمنفى عنهم هو التفكر واستعمال عقلهم ليعلموا بالفعل او العلم الاجمالى بقبح الفعل هذا مقابل لقوله او يعلمون قبحه على التعيين فالمثبت لهم
هو العلم الاجمالى بقبح الفعل وعدم تعلق نفع به فى الآخرة اى بقبح شرى النفس بكتب السحر وبالاخلاق لها عليها فى الآخرة والمنفى عنهم هو العلم
بالتفصيل وهو العلم بان ما فعلوه بخصوصه من جملة ذلك القبيح الذى هو شرى النفس بالسحر او ترتب العقاب هذا مقابل لقوله او حقيقة
ما يتبعه من العذاب فالمثبت لهم هو العلم بترتب العقاب على فعلهم من غير ان يعلموا حقيقة ذلك العذاب اى قوته وشدته والمنفى عنهم هو
العلم بحقيقة العذاب اى شدته وقوته من غير تحقيق متعلق بالعلم الاجمالى حاصل الجواب ان متعلق العلمين مختلف فلا تناقض فان
قيل لا حاجة فى اثبات الاختلاف الى ما ذكر بل المثبت هو العلم بان من استبدل كتب السحر واثرها على كتاب الله تع فانه لا نصيب له فى الآخرة
والمنفى هو العلم بسوء ما فعلوا من استبدال كتب السحر وايثارها على انفسهم قلنا مآل الامرين واحد وقيل قائله صاحب الكشاف وهو
انه تع اثبت عليه معنا دلو كانوا يعلمون بعلمهم فان من لم يعمل بما علم فكانه لا يعلم يعنى ان المنفى بلو هو العمل بموجب العلم لا العلم نفسه والثانى بتا قولا
هو العلم نفسه فلا تناقض وعلى القولين جواب الشرط محذوف اما على الاول فالتقدير لو كانوا يعلمون لعملوا بمضمونه وجروا على مقتضاه
او لم يباشروه ولم يحوموا حوله ونحو ذلك واما على الثانى فالتقدير لو كانوا يعلمون بمقتضى علمهم لكان خيرا لهم فان قيل الشرط فى مثل هذه المواقع
يكون قيدا لما تقدمه ولا يقدر له جواب سوى مضمون الكلام السابق قلنا هذا اذا لم يكن مضمون الكلام السابق متحققا مطلقا بلا تقييد
كما فى قوله تع ولقد همت به وهم بها لولا ان رأى برهان ربه اما اذا كان كذلك كما ان ما شروا به انفسهم وجب المصير الى التقدير ولهذا قال المص
فى تفسير قوله تع ولعذاب الآخرة اكبر لو كانوا يعلمون لاحترزوا عما يؤديهم الى العذاب قال المحشى اعلم ان ما اختاره من الوجوه كلام الراغب
ولا يخفى انه مختار صاحب الكشاف اوفق لمقام الذم مما لا اقول تأملنا وقد وجدنا ان ما اختاره المص من الوجوه بيان لقبح شانهم
ومذمته لهم بالجهل المحقق بوجوه ثلثة ولا شك انه اشد واكثر ذما وما اختاره صاحب الكشاف ليس توصيفا لهم بالجهل الثابت بل هو من قبيل تنزيل العالم

منزلة الجاهل لعدم جريه بموجب علمه وانه وان كان من باب البلاغة لكنه ليس بتوصيف بالجهل حقيقة وبه يوصف لكثرة اهل العلم فلم يفد شدة
وجوه الذم وكثرتها فكيف يكون اوفق لمقام الذم فلساطع لما بين الله تع وعيد من كفر وعصى ببيان انه لا خلاق لهم فى الآخرة وسوء
ما شروا به انفسهم اتبعه بالوعد فى حق من آمن واتقى جمعا بين الترهيب والترغيب لان الجمع بينهما ادعى الى الطاعة والاعراض عن المعصية حيث
قال ولو انهم آمنوا كلمة ان مع مدخولها فى تأويل المصدر وفى محل الرفع بفعل مضمر اى لو وقع منهم انهم آمنوا اى ايمانهم لان لو لا يليها
الا الفعل ظاهرا او مضمرا بالرسول والكتاب انما خص الرسول والكتاب بما يؤمن به اشارة الى ان هذه الآية متصلة بالآية الاولى اعنى قوله تعالى
ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب كتاب الله والا لكان ينبغى ان يقول ولو انهم آمنوا بجميع
ما جاء من عند الله على ان كل واحد من الرسول والكتاب يغنى عن الافراد الايمان باحدهما يستلزم الايمان بالآخر واتقوا بترك المعاصى كنبذ
كتاب الله واتباع السحر لولا اتصال هذه الآية بالآية الاولى لحمل واتقوا بامتثال الامر وترك المعاصى اذ ذكر الايمان مقارنا بالعمل الصالح
فى مواضع كثيرة من القرآن فكان ينبغى التعميم لمثوبة اصله بضم الواو نحو مكرمة نقلت ضمة الواو الى الثاء وهو مبتدأ تخصص بالصفة
وهى قوله من عند الله نحو رجل فى الدار قائم خير خبره والجملة جواب لو وللزم لكن صدرت باللام فان كلمة لو لما كانت داخلة على جملتين
متعلقة احديهما بالاولى تعلق الجزاء بالشرط بالشرط ادخلت اللام على الجملة الثانية لتاكيد ارتباطها بالاولى ولما ورد ان يقال كيف
يصح ان يجعل الجملة الاسمية جواب والحال ان النحاة قد اتفقوا على ان جوابها لا يكون الا فعلية ماضوية وايضا جعلها جوابا لها يوهم ان يكون
المثوبة مشروطة مقيدة بايمانهم واتقائهم منتفية بانتفائهما وليس كذلك بل هى خير مطلقا اشار الى دفعهما بقوله واصله لاثيبوا مثوبة
من الله خيرا مما شروا به انفسهم يعنى ان الجواب جملة فعلية ومضمون هذه الجملة الفعلية مشروط مقيد بهما ومنتف بانتفائهما فاندفع
الاشكالان فحذف الفعل وهو اثيبوا وركب الباقى فى جملة اسمية مبتدأ المثوبة وخبرها خير كما عرفت ليدل على ثبات المثوبة فان قيل الجملة الاسمية
انما تدل على ثبات مدلولها وهو كون المثوبة خيرا لا ثبات المثوبة وما ذكره انما يتم لو قيل المثوبة لهم قلنا ثبات كون المثوبة خيرا يستلزم ثبات
المثوبة لان دوام الصفة يقتضى دوام الموصوف ويلزم خيريتها فانه لما عدل عن الفعلية المعلقة بما قبلها من الشرط تعليقا ينافى اللزوم
الى الاسمية الخالية عن علامة التعليق حصل الجزم وقد تقرر انهم اذا ارادوا هذا المعنى فى الفعلية الواقعة جزاء ادخلوا فيها السين او سوف
لتجردها عن الجزم فتفيد الجزم كما فى قول المص فى ديباجة الكتاب وانا برفع اليه زانه ولتحاز به اسعد يقتضى دينا ويصلى سعيرا وحذف المفضل
عليه هو ما شروا به انفسهم اجلالا للمفضل بمعنى انه بنسبة كما فى قولنا الله اكبر وتنكير المثوبة للتقليل لان المعنى لشئ اى قليل من الثواب الحاصل
من عند الله خير ولا شك فيه وقيل لو للتمنى وليست الشرط حتى يرد ان الجملة الاسمية لا تصلح ان تكون جواب لو وان خيرية المثوبة
غير مقيدة بايمانهم واتقائهم بل هى للتمنى كانه قيل وليتهم آمنوا ولما امتنع التمنى على الله تعالى حمله المعتزلة مجازا عن ارادة ما لا يقع بطريق
لفظ المتمنى والارادة لازمه لان تمنى الشئ ملزوم لارادته وتخلف مراد الله جائز عند المعتزلة واما عندنا اهل السنة فلا يجوز ذلك فلا يجوز
حملها على التمنى عندهم الا الحكاية على معنى انهم بحال يتمنى العارف ايمانهم واتقاءهم تلهفا عليهم والمثوبة كلام مبتدأ اى استئناف من
قبل من يتمنى ايمانهم كان قائلا قال ما هذا التحسر والتمنى وقرئ لمثوبة بسكون الثاء وضم الواو وفتح الباء على الاصل كمشورة بضم الواو
وانما سمى الجزاء اى جزاء العمل الصالح ثوابا ومثوبة قال فى مختار الصحاح والثواب والمثوبة جزاء الطاعة قلت هما مطلق الجزاء كما نقله
الجوهرى والازهرى وغيره ويعضده قوله تع هل ثوب الكفار اى جوزوا الان ثوب بمعنى اثابه وقوله بشر من ذلك مثوبة لان المحسن فى عمل يثوب
اليه اى يرجع الى الجزاء فان تحصيل خلف العمل واجره يجرى مجرى الرجوع اليه وقيل الثواب صورة العمل الصالح فكانه لانه والعمل يذهب
بعد الفراغ عنه ثم اذا جوزى به فى الآخرة صار كانه رجع اليه بعد ذهابه لو كانوا يعلمون جوابه محذوف لان مضمون ما قبله متحقق مطلقا
غير متقيد بعلمهم كما سبق ان ثواب الله خير اشارة الى ان يعلمون غير منزل منزلة اللازم بل مفعوله محذوف جهلهم لترك التدبر اشارة الى
اول التاويلات التى اختارها فيما سبق او العمل بالعلم اشارة الى الثانى الذى نقله بقيل لما شرح الله تع قبائح افعال اليهود قبل مبعث
محمد م بتا بمناجاتهم واجتهادهم فى القدح فيه والطعن فى دينه وبين النوع الاول من هذا الباب بقوله يا ايها الذين آمنوا انه تع خاطب المؤمنين
بهذا النداء والوصف فى ثمانية وثمانين موضعا من القرآن لا تقولوا نهى راعنا اى هذا اللفظ وقولوا امر انظرنا الى هذا اللفظ فى
خطاب نبيكم عليه الصلوة والسلام الرعى حفظ الغير لمصلحة ومنفعة ذلك الغير ومنه رعى الغنم ورعى الوالى رعيته وكان المسلمون يقولون لرسول
الله صلعم اذا القى عليهم شئ من العلم راعنا فعل امر من المراعاة على وزن فاعلنا فحذف الياء لان حرف العلة تسقط فى امر الناقص كالحركة فى امر الصحيح

اى راقبنا يطلبون منه عليه السلام ان يلتفت اليهم وتأنّ بنا يطلبون منه الترفق والانتظار فيما تلقنا من العلم حتى نفهمه ولا يفوت شئ ولا اشكل ان
العناية بهم بانتظاره كيلا يفوتهم شئ من فوايده وسمع اليهود هذا اللفظ فافترصوه اى اخذ اليهود قول المسلمين له عليه الصلوة والسلام
راعنا فرصة وتوسلوا بذلك الى سبّه وهجائه وخاطبوا به اى خاطب اليهود رسول الله صلعم بهذا اللفظ مريدين نسبته الى الرعن بفتحتين
اى الحمق والاكثر خايعال رجل راعن وامرأة رعناء وكذا الرعونة او سبّه بكلمة العبرانية التى كانوا يتسابون بها اى قبل كلمة راعنا كانت بلسان
اليهود سبّا وكان معناه عندهم اسمع لا سمعت وهى اى تلك الكلمة راعنا وهى كلمة ذات وجهين يحتمل المدح باعتبار كونها عربية والذم
باعتبار كونها عبرانية فنهى المومنون اى عن تلك الكلمة وامروا بما يفيد تلك الفايدة كانسمع ولا يقبل التلبيس وهو انظرنا وهو
ان كان من النظر يكون من باب الحذف والايصال بمعنى انظر الينا اى بعين العناية وان كان من النظر بمعنى الانتظار لا يكون من ذلك الباب كما قال
او انتظرنا من نظره اذا انتظره اذ هو متعد بنفسه وقرئ انظرنا من الانظار من باب الافعال اى امهلنا لنحفظ على صيغة المتكلم مع الغير وقرئ
راعونا على لفظ الجمع للتوقير اى لتعظيم الرسول واختصاص التعظيم بصيغة المتكلم ممنوع وراعنا بالتنوين اى وقرئ راعنا على الا تقولوا
اى لا تقولوا قولا ذا رعن والنسبة كما يكون بالياء يكون بالصيغة مثل لابن وتامر بمعنى ذو لبن وذو تمر نسبه ينصب على انه مفعول له لقرئ
اى قرئ راعنا نسبة لهذه الكلمة التى هى راعنا بغير التنوين الى الرعن وهو الهوج اى الحماقة لما تعليل للقول نسبة بما شابه قولهم راعنا وتسبب للسب
اى صار سببا لسب النبى صلى الله عليه وسلم يعنى ان من قرأ راعنا بالتنوين نسب قول المومنين لرسول الله عم راعنا بغير تنوين الى الرعن دون
بالرعونة مع انهم لم يقصدوا بذلك معنى منكرا مبنيا على الحماقة بناء على كون ذكر القول منهم سببا لصدور قول الراعن من اليهود من حيث كونه شبيها
لذلك القول فى الصورة سببا للسب الذى هو غاية الحماقة ونهاية الجهل فسمى قول المومنين بالقول الراعن ونسب الى الرعن
اطلاق الاسم المسبب على السبب واسمعوا لما لم يكن فايدة فى الامر بنفس السماع للحاصل عند سلامة الحاسة المنتفى عند اختلالها وجب
لحمل على ما يفيد وبينه بثلثة اوجه حيث قال واحسنوا الاستماع حتى لا تفتقروا الى طلب المراعاة يعنى انكم انما احتجتم الى قولكم راعنا لانكم لم تكونوا تحسنون
السماع وكان ذلك يلتزم للجد وان احسنوا السماع كيلا يلزم طلب المراعات او واسمعوا سماع القبول لا كسماع اليهود حيث قالوا سمعنا وعصينا
او واسمعوا ما امرتم به من قوله وقولوا انظرنا بجد ويكون واسمعوا كالتكرير للتأكيد حتى لا تعودوا الى ما نهيتم عنه بقوله ولا تقولوا راعنا فقوله تع
واسمعوا من قبيل الترقى فى تاديب المومنين ولما نهى الله تع المومنين وامرهم وحضهم على السمع المنبئ عن الطاعة والقبول بين
عاقبة اضدادهم المتمنعين عن الجرى على مقتضى هذه التكاليف تنشيطا لهم فى الجرى على مقتضاها وتحذيرا لهم عن اضدادهم فى مخالفة ما كلفوا به حيث قال
وللكافرين عذاب اليم يعنى الذين تهاونوا بالرسول وسبّوه اشارة الى ان الالف واللام فى قوله للكافرين للعهد والمعهود هو الكفرة الذين سبّوا
الرسول عليه الصلوة والسلام فلفظ الكافرين مظهر وضع موضع المضمر اى الضمير الراجع الى اليهود للاشعار بان قولهم ذلك كان تهاونا بالرسول عم
ومن اهانه كان غالبا فى الكفر مستحقا لان يعذب بعذاب بالغ فى الايلام حتى يرى ايلامه من المعذب الى نفسه فصار نفسه اليما كالمعذب
ولما بين الله تع استهانة اليهود بالنبى صلعم وغاية معاندتهم له بيّن سبب ذلك وهو تخصيصه تع اياه بنزول الوحى عليه دونهم وبالعلم
والنصرة وهم يظنون انهم احق بجميع ذلك منه عليه السلام فقال ما يود الذين كفروا من اهل الكتاب ولا المشركين عطف على اهل الكتاب
ولا مزيدة للتاكيد نزلت تكذيبا لجمع من اليهود يظهرون مودة المومنين ويزعمون انهم يودّون لهم الخير ظاهره نفى والمراد به نهى للمسلمين
عن موادتهم تعريضا كانها هم صريحا فى آية اخرى والود بفتح الواو وضمها محبة الشئ مع تمنيه وكذلك لكون كل واحد من المحبة والتمنى معتبرا
فى مفهوم الود يستعمل لفظ الود فى كل منهما اى المحبة والتمنى حيث يقال وددت فلانا اذا احببته ووددت الشئ اذا تمنيته ومن
للتبيين لا للتبعيض لان الذين كفروا جنس تحته نوعان اهل الكتاب والمشركون فبين ان الذين كفروا باق على عمومه وان المراد كل نوعيه
جميعا والمعنى ان الكفار اجمع لم يحبوا ذلك ولو كان من للتبعيض يستلزم ان يكون المشركون قسمين كافر وغير كافر كاهل الكتاب
ضربان وليس كذلك كما فى قوله تع لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين ان ينزل عليكم من خير من ربكم مفعول يود ومن الاولى مزيدة
للاستغراق لان خير نكرة فى سياق النفى بالواسطة حيث وقع فاعل ان ينزل وهو مفعول يود الداخل عليه النفى فيه فيفيد من الاستغراق
زيادة فى العموم والثانية للابتداء مرادة كانه من الواقعة فى جملة تقع مفعول يود ثنتان الاولى زايدة بالنسبة الى اصل المعنى ومفيدة للاستغراق
والثانية للابتداء الغاية وفسر الخير بالوحى والمعنى انهم يحسدونكم به وما يحبون ان ينزل عليكم شئ منه وان حمل الود على المعنى الحقيقى فالمعنى
ما يحبون ان ينزل عليكم شئ منه وان حمل على المعنى المجازى فالمعنى انهم يحسدونكم به فلا وجه للجمع بينهما وبالعلم عطف على قوله بالوحى وبالنصرة

عطف عليه ولعل المراد به ما يعم ذلك والله يختص برحمته من يشاء يستنبئه اى يجعله نبيا ناظرا الى قوله فسر الخير بالوحى ويعلمه
الحكمة ناظرا الى قوله وبالعلم وينصره ناظرا الى قوله وبالنصرة ففيه اشارة الى ان المراد بالرحمة هو المراد بالخير فيكون من وضع المظهر موضع
المضمر من غير لفظه السابق للايذان بان الخير عين الرحمة وكذا لفظ الله فى والله يختص اقيم مقام ضمير ربكم للايذان بان تخصيص البعض بالخير دون
بعض يناسب الالوهية كما ان انزال الخير على العموم يناسب الربوبية لا يجب عليه شئ وليس لاحد عليه حق مستفاد من قوله من يشاء ففيه
رد لما ذهب اليه المعتزلة فانهم اوجبوا عليه تع اشياء منها اللطف وفسروه بان الفعل الذى يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية من غير
ان يبلغ حد الالجاء كبعثة الانبياء ومنها ما هو الاصلح للعبد فى الدنيا ومنها الثواب على الطاعة فانهم يقولون ان العبد مستحق على الله بالطاعة
وحجتنا عليهم هذه الآية فانه تع علق رحمته بمشيئته وقوله تع والله ذو الفضل العظيم حجة لنا عليهم ايضا لان المفضل هو الذى يعطى ما ليس عليه
لان الذى يعطى ما عليه قاض لا مفضل اشعار بان النبوة اى الاجتباء من الفضل كما يدل عليه قوله تع ان فضله كان عليك كبيرا ووجه الاشعار انه
جعل هذه الآية تذييلا كالمطبق عليها وتاكيدا له وقد علم ان الخير والرحمة المذكورة فيه متناول للنبوة فلما كان جميع ما نزل عليهم من الخير والرحمة
فضلا الهيا لزم ان يكون النبوة بعضا من الفضل اقول اذا فسر الخير بالوحى فالاشعار ظاهر واذا فسر بالعلم والنصرة فلا وان حرمان بعض
عباده لضيق فضله بل لمشيته وما عرف فيه من حكمته كما قال الله تع الله اعلم حيث يجعل رسالته ما ننسخ من آية او ننسها انتظام هذه الآية
بما قبلها انه تعالى قال اولا والله ذو الفضل العظيم ثم بين بهذه الآية ان من جملة فضله نسخ الآية بخير منها او مثلها رحمة على هذه الامة و
يمكن ان يقال انه تعالى لما اخبر المسلمين ان اضدادهم لا يحبون ان ينزل عليهم من خير من ربهم بين ان من جملة الخير المنزل الحكم الذى نزل بعد النسخ
والآية تدل على ان الناسخ هو الله تع ويسمى الخطاب الشرعى ناسخا تجوزا فى اللفظ ان النسخ يقع به نزلت لما قال المشركون او اليهود
الا ترون الى محمد يامر اصحابه بامر ثم ينهاهم عنه ويامر بخلافه يريدون به الطعن فى الاسلام وتوهين عزيمة من اراد الدخول فيه والكفرة لا يعرفون
تبدل المصالح ان الطبيب المباشر لاصلاح البدن يغير الاغذية والادوية بحسب اختلاف الامزجة والازمنة فالرب العليم الحكيم والانبياء المباشرون
لاصلاح النفوس يغيرون الاعمال الشرعية والاحكام الخلقية التى هى للنفوس بمنزلة العقاقير والاغذية للابدان فكما ان الشئ يكون دواء
للبدن فى وقت ثم يكون داء فى وقت آخر كذا الاعمال والاخلاق قد تكون مصلحة فى وقت ومفسدة فى وقت آخر والنسخ فى اللغة لمعنيين
احدهما ازالة الصورة عن الشئ واثباتها فى غيره سواء كانت الصورة المثبتة صورة المثبت او صورة غيره الثانى ظاهر والاول كنسخ
الظل من اضافة المصدر الى المفعول للشمس فانها تزيل الظل وتكون بدلا عنه وقايمة مقامه فان قلت المتبادر من العبارة ان يكون
اللفظ حقيقة فى نسخ الظل وقد قال فى الاساس ومن المجاز نسخت الشمس الظل والشيب الشباب قلت مدلول العبارة كون اللفظ
حقيقة فى الازالة المطلقة فيكون مجازا اذا اريد به الازالة الخاصة بخصوصها وثانيهما النقل من محل الى آخر ومنه التناسخ وهو القول بان النفوس
تنتقل من هيكل الى هيكل فان كانت محسنة انتقلت الى هيكل تتنعم فيه وان كانت مسيئة فالى هيكل تعذب فيه ثم استعمل النسخ
لكل واحد منهما قال المحشى الظاهر المتبادر ان يكون ضمير منهما للمعنيين اعنى الازالة المذكورة والنقل وليس كذلك بل للازالة الصورة واثباتها
لان قوله كقولك نسخت الريح الاثر مثال لمجرد ازالة الصورة عن الشئ من غير اثباتها فى غيره وقوله ونسخت الكتاب مثال لمجرد اثبات
صورة الشئ فى غيره من غير ازالتها عنه فعلى هذا يكون المناسب تقديم قوله والنقل على ازالة الصورة او تاخيره عن بيان الاستعمال
ونسخ الآية لما كان النسخ بالنظر الى الله تع بيان مدة الحكم وان كان بالنظر الى العبد تبديلا وكان المقصود ههنا بيان معناه بالنظر اليه تع
قال بيان انتهاء التعبد اى التكليف بقراءتها ثم لما لم يكن المبين انتهاء نفس الحكم الذى هو الخطاب الازلى بل اثره المتعلق بالمكلفين عرفه
بما ذكر ولم يقل انتهاء الحكم او الحكم المستفاد منها عند نسخها او بهما جميعا فيه اشارة الى الاقسام الثلثة للنسخ وانساؤها اذهابها عن القلوب روى الامام
الواحدى باسناده ان رجلا من الانصار قام فى جوف الليل يريد ان يفتتح سورة قد كان وعاها ولم يقدر منها على شئ الا على بسم الله الرحمن الرحيم
فاتى باب النبى عم حين اصبح ليسال النبى عم عن ذلك ثم جاء آخر وآخر حتى اجتمعوا فسال بعضهم بعضا ما جمعهم فاخبر بعضهم بعضا بشان
تلك السورة ثم اذن لهم النبى عم فدخلوا فاخبروه وسالوه عن السورة فسكت ساعة لا يرجع اليهم شيئا ثم قال نسخت البارحة
من صدوركم ومن كل شئ كانت فيه وما شرطية جازمة لننسخ منتصبة به اى بننسخ على المفعولية كقوله وايا ما تدعوا والامتناع فى كونها
منها ما ملاقى الآخر لاختلاف المجتبى وجواب الشرط نأت بخير منها ومن آية فى موضع النصب على التمييز والمميز ما والتقدير اى شئ ننسخ
من آية وقرأ ابن عامر ننسخ من انسخ الشئ يعنى من باب الافعال وحذف المفعول فاما للتعدية اى نأمرك بالجزم لانه تفسير المجزوم او جبريل

بنسخها محمول على حذف المضاف اى باعلام نسخها اذ ليس فى وسعها نسخها حقيقة او كوجدانه على صفة نحو احدته اى وجدته محمودا و
ابخلته اى وجدته بخيلا كما قال او نجدها بالجزم ايضا منسوخة وانما نجده كذلك لنسخنا اياه فكان معنى قراة ابن عامر كمعنى قراة من قرا ننسخ
بفتح النون تتفقان فى المعنى وان اختلفا فى اللفظ كذا فى الوسيط وابن كثير وابو عمرو وننساها بفتح النون والسين وبالهمزة المجزومة اى
نؤخرها من النسا بمعنى التاخير اى نؤخرها ونتركها كما فى اللوح فلا ننزل وقيل نؤخرها عن النسخ الى وقت معلوم وقد تقرر فى الاصول ان المجمل وان
لم يجز ان يؤخر بيانه عن وقت الحاجة الى الفعل الا انه يجوز ان يؤخر عن وقت الخطاب بدليل قوله تعالى ثم ان علينا بيانه امره اولا بان يتبع قراة
ما قرا عليه جبريل عليه السلام ويكررها الى وقت ترسخ فى ذهنه ثم ذكر بيان ما اشكل عليه من معانيه بكلمة ثم فعلم ان البيان يجوز ان يكون
متراخيا عن وقت الخطاب الى وقت المقدر له وقرى ننسها بنقل نسى الى باب التفعيل فيتعدى الفعل به الى مفعولين والتقدير اى ننس احدا
اياها وتنسها على بناء الفاعل وخطاب الرسول صلعم اى وتنسها على البناء للمفعول والخطاب له عليه السلام ايضا وننسكها على بناء المتكلم مع الغير من الانساء
باظهار المفعولين نات بخير منها او مثلها قال الامام فيه قولان احدهما انه اخف والثانى انه الاصلح لمن كلف والثانى اولى لانه تعالى
يصرف المكلف على مصالحه لا على ما هو اخف على طباعه فان قيل لو كان الثانى اصلح من الاول لكان الاول ناقص الصلاح فكيف يكون امر
الله تعالى به قلنا الاول كان اصلح من الثانى بالنسبة الى الوقت الاول والثانى على عكس الاول اى بما هو خير للعباد ويعنى ان تفاضل الايات
بعضها على بعض ليست بحسب انفسها لان الايات كلها كلام الله فلا يتفاضل بعضها على بعض فى انفسها من حيث انه كلام الله بل التفاضل
فى الايات انما هو بحسب ما يحصل منها للعباد فى النفع اى فى الدنيا ان كان البدل اخف ويدخل فيه النسخ لا الى بدل وسياتى التفصيل فيه والثواب
اى فى الاخرة ان كان اثقل فقول المص فى النفع والثواب ليشتمل ما هو الاخف والاثقل ففى الاول الخيرية فى النفع وفى الثانى فى الثواب اذ افضل
الاعمال احمزها او مثلها فى الثواب ان كان البدل مساويا ولم يذكر المص النفع ايضا لعدم الفايدة فى النسخ والاتيان بالمثل فى النفع والثواب
ولم يعكس لان المقصود من النسخ هو النفع فيلزم ان يكون البدل انفع من المنسوخ وان تساويا فى الثواب كالقبلة التى كانت الى بيت
المقدس ثم حولت الى الكعبة فان السجود اليها والى ساير النواحى ساو فى صحة العمل والثواب وقرا ابو عمرو بقلب الهمزة الفا اى بهمزة نات
اذ كل همزة ساكنة تقلب الى حرف يجانس حركة ما قبلها الا ان يكون سكونها للجزم فح لا يجوز القلب الم تعلم الهمزة فيه للتقرير معناه قد علمت
ان الله على كل شى قدير لا يعجزه شى فيقدر على النسخ والاتيان بمثل المنسوخ وبما هو خير قيل الخطاب لمحمد عليه الصلوة وقيل لليهود بدليل
قوله تعالى بعده وما لكم من دون الله من ولى ولا نصير والصحيح انه خطاب للمومنين على انه يتضمن الوعد لهم بالولاية والنصرة كذا فى التيسير وقول بعض
المتاخرين الخطاب لكل احد ركيك فى الاية دلت على جواز النسخ رد على من قال ان هذه الاية لا تدل على جواز النسخ لانها شرطية وصدقها لا يتوقف
على صدق الطرفين كقوله تعالى قل ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدين اذ الاصل اختصاص ان بالشرطية وما يتضمنها نحو ما الشرطية المستعملة ههنا
ومن الشرطية بالامور المحتملة فيجب الابقاء على الاصل ما لم يصرف عنه صارف فظهر الجواب عن التمثيل بالاية المذكورة لوجود صارف فلم يمكن القطع
هناك وتاخير الانزال عطف على قوله جواز اى الاية دلت ايضا على تاخير الانزال بالمعنى المذكور على ما دلت عليه قراة ننساها وانما لم يذكر الانساء
لانه فى معنى النسخ باعتبار ان الاية فيهما كانت نازلة معمولة فارتفعت فى الاول ببيان انتهاء التعبد وفى الثانى بالانساء بخلاف التاخير
وذلك اى انما دلت الاية على الامرين اى جواز النسخ وتاخير الانزال لان الاحكام شرعت والايات نزلت لمصالح العباد وتكميل نفوسهم فضلا
من الله ورحمة لا وجوبا عليه وذلك اى شرع الاحكام ونزول الايات يختلف باختلاف الاعصار والاشخاص كاسباب المعاش من الغذاء
والدواء واللباس وغيرها فان النافع فى عصر قد يضر فى غيره اما فى صورة النسخ فان النافع فى الزمان الاول كان الحكم المنسوخ وهو بعده مضر
والنافع بعده هو الماتى به والحكم الاول مضر واما فى صورة التاخير فان النافع فى الزمان الاول التاخير وعدم الانزال على القولين وفى الثانى
انزال البدل قال بعض المتاخرين معترضا على المص كان هذا القايل غافل عن قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم
او عن دلالته على ان النسخ قد يكون غضبا على قوم ثم ان قوله وذلك يختلف الخ مبناه الغفول عن ان النسخ قد يكون قبل العمل اقول الكلام
ههنا فى النسخ الذى يكون بالاتيان بالخير او المثل كما هو المدلول من الاية وما ذكره القايل من الاية ليس مما نحن فيه كما قال الله تعالى ذلك جزيناهم ببغيهم فالمص
ليس بغافل عن الاية التى اوردها القايل وعن دلالتها على ان النسخ قد يكون غضبا على قوم ثم ان قوله مبناه غفول عن ان النسخ قد يكون قبل العمل
بالمنسوخ غفول عما ذكره المص فى سورة الصافات واحتج به من جوز النسخ قبل وقوعه فانه عليه السلام كان مامورا بالذبح لقوله افعل ما تؤمر
ولم يحصل وفيما ذكره المص هناك اشارة الى ان كون النسخ قبل العمل اختلافى على ان ما ذكره المص ههنا بناء على الغالب وعلى تقدير العمل واحتج

بها من منع النسخ بلا بدل فانه قوله تعالى نات بخير منها او مثلها يقتضى البدل او بدل اثقل من الاول فان كلا من الخيرية والمثلية ينافى الاثقلية
ونسخ الكتاب عطف على قوله النسخ اى واحتج بها ايضا من منع نسخ الكتاب بالسنة كالشافعى فان الناسخ هو الماتى به بدلا استغناء من
الاسنادات والسنة ليست كذلك اى بدلا اما اولا فلانها ليست مما اتى به الله تعالى واما ثانيا فلانها ليست بخير من الاية وهو ظاهر ولا مثلا
لها لانه معجز دونها والكل ضعيف اما الاول فلان قوله تعالى نات بخير منها او مثلها لا يقتضى البدل لانه عبارة عن حكم مستلزم لتبديل الحكم
الاول ومبين لانتهائه وكون الماتى به خيرا او مثلا لا يقتضى ذلك بل كونه اصلح من الاول وكذا الخيرية والمثلية لا ينافى الاثقلية ولا يقتضى الخفة
بل الاصلحية وفى الصورة انتفاء البدل وثبوت الاثقلية يثبت الاصلحية اذ قد يكون تجرد عدم الحكم فى الصورة الاولى او الحكم الاثقل فى الثانية
اصلح للعباد من وجود الحكم الاول والحكم الاخف اما الاول فظ واما الثانى فلان الاثقل اكثر ثوابا والنسخ قد يعرف بغيره جواب عن سند الامام
الثالث وهو قوله فان الناسخ هو الماتى به الخ ولما لم يكن الجواب عن سند المنع جوابا عن المنع رجع الى جواب اصل المنع حيث قال والسنة مما
اتى به الله تعالى لانه صلى الله عليه وسلم ما ينطق عن الهوى ففيه وجه ضعف الوجه الثالث ببيان بطلان دليله الاول ثم شرع فى بيان بطلان دليله
الثانى حيث قال وليس المراد بالخير والمثل ما يكون كذلك فى اللفظ بل فى الحكم فيجوز ان يكون الحكم المستفاد من السنة خيرا من حكم الاية المنسوخة
او مثلها وان لم يكن كذلك فى اللفظ والبلاغة والمعتزلة عطف على قوله من منع اى واحتج المعتزلة بهذه الاية على حدوث القران وكونه مخلوقا
فان التغير بان يكون بعضه ناسخا وبعضه منسوخا والتفاوت بان يكون بعضه خيرا من بعض من لوازمه والمراد باللوازم هى التوابع الحاصلة
للقران والقايمة به فيكون محلا للحوادث فيكون حادثا واجيب بانهما اى التغير والتفاوت من عوارض الامور اى الالفاظ المتعلقة
بالمعنى اى الكلام النفسى القايم بالذات القديم تعالى وحدوث الالفاظ لا ينافى قدمه والالفاظ حادثة عندنا ايضا دون الكلام النفسى
وهو الذى نقول بقدمه قال المحشى لا حاجة لنا الى هذا الجواب عن استدلالهم عما ذكر لانهم انما يدعون حدوث الالفاظ ولا نخالفهم فيه ولا
يتعرضون لحدوث الكلام النفسى ليحتاج الى دفعه وانما المحتاج الى الجواب عما ذكر الحنابلة لكن بغير هذا الطريق اقول جوابنا بهذا الوجه
توضيح للمقام تحقيق للمرام اذ حاصله انا نقول لهم ان اردتم ان الاية تدل على حدوث الكلام النفسى فلا نم دلالتها عليه وان اردتم انها تدل
على حدوث الكلام اللفظى فلا يضرنا لانا نقول بحدوثه ولما اجملوا فى استدلالهم احتيج الى الجواب الم تعلم ان الخطاب للكل فهو يملك اموركم ويدبرها
ويجريها على حسب ما يصلحكم وهو اعلم بما يتعبدكم من ناسخ ومنسوخ والمص لما لاح له ان كلامه لا يتضح حق الاتضاح الا اذا كان الخطاب للنبى ظاهرا
وللكل حقيقة قال الخطاب للنبى صلى الله عليه وسلم والمراد هو وامته لقوله وما لكم ويجى بعد فانه يعم الكل والاستفهام للتقرير اولا بين
هذا الكلام وبين ما نقلناه من التيسير نوع مخالفة على ان موضع البيان حاصر وانما افرده لانه اعلمهم ومبدا علمهم اى لا احد من الامة اعلم منه
وانما علم غيره منه فكون علمه اشمل واقدم افرده بالذكر وخصه بالخطاب ان الله كلمة ان مع اسمها وخبرها منصوبة المحل على المفعولية
بالم تعلم فان تعلم نائب مفعولها له الجار مع المجرور خبر مقدم لمبتدا مؤخر وهو ملك وهو مضاف الى السموات جمع لاختلاف طبايعهن والارض
عطف على السموات والمبتدا مع خبره خبر ان وتخصيص السموات والارض بالذكر لكونهما اعظم المصنوعات وابدعها شانا ولكونهما تعلم الخلق
من جملة المصنوعات من حيث الظاهر والا فله ملك الدنيا والاخرة والملك اما بمعنى المملوك كما يقال هذا ملك فلان اى مملوكه وقيل الملك
تمام القدرة وقيل معنى قوله ملك السموات والارض انهما له تعالى بالايجاد وقيل الملك السلطان ونفوذ الامر والارادة والمص مال اليه حيث
قال يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد من النسخ وغيره وهو اى الم تعلم الثانى كالدليل على قوله ان الله على كل شى قدير كانه قيل هو على كل شى قدير اذ له
ملك السموات والارض او على جواز النسخ كانه قيل اذا علمت ان ملك السموات والارض له لا لغيره فكيف يستبعد منه ان يحكم بما يشاء ويتعبدكم
بما يريد ولذلك اى لكونه كالدليل ترك العاطف لكمال الاتصال وتلخيص معنى الاية انهم لما انكروا النسخ فعرفهم انه ينقل عباده من حكم الى حكم
على ما يرى من مصالحهم ايد ذلك بانه لا يعجزه شى اذ هو قادر على كل شى ومالك له وما لكم عطف على موضع ان الله له ملك السموات والارض من
دون الله فى موضع النصب على الحال لتقدمه على الموصوف وهو ولى او نصير كموحشا فى قوله لعزة موحشا طلل قديم من ولى فى موضع
رفع بالابتداء ولكم خبره او مرفوع بلكم على راى الاخفش فانه لم يشترط الاعتماد وعلى القولين من زايدة لتاكيد النفى والولى فعيل من ولى
اذا جاور ولصق ولا نصير فعيل من النصر وهو ابلغ من ناصر وقيل الولى القريب الصديق وقيل بمعنى الوالى اى قيم الامور قال الراغب
قوله تعالى وما لكم من دون الله من ولى ولا نصير اذا تصور خطابا للكفار كان وعيدا لهم واذا تصور خطابا للمومنين اقتضى تسكينا لهم فاذا اعتبرتهما
فالمعنيان فيهما موجودان قال بعض من تصدى لتحشية الكتاب والمص مال الى الاخير وحمل الامة اى قوله والمراد هو وامته على امة الدعوة

اقول قد تقرر عند العلماء ان خطاب الكفار انما يكون لطريق الغضب وسوق الكلام يشعر باللطف فكيف يكون خطابا للكفار فالمراد بالامة امة الاجابة دائما هو اي ان الذي يملك اموركم فيما اشارة الى وجه ارتباط هذه الآية بما قبلها ورد القول من قال ان قوله وما لكم من دون الله نازل على اثر نوازل لم تذكر هنا لانه لا يليق بما اقترن هو به من آية النسخ ويجريها على ما يصلحكم اقول هذا التفسير يوافق اصول المعتزلة فالاولى ان يقول على مقتضى حكمته والفرق بين الولي النصير اشارة الى فايدة الجمع بين الولي والنصير مع كونهما متقاربين في المعنى ان الولي قد يضعف عن النصرة يعني انه بالنظر الى معنى اللفظ كذلك ولا يلزم منه ان يكون بالنظر اليه تعالى كذلك والنصير قد يكون اجنبيا عن المنصور فبينهما عموم من وجه فانهما يجتمعان في القريب الناصر ويوجد الولي دون النصير في القريب العاجز عن النصر ويوجد النصير دون الولي في الاجنبي الناصر فاذا عرفت المغايرة فلا تكرار في الجمع بينهما ام تريدون ان تسالوا رسولكم كما سئل موسى من قبل ام معادلة للهمزة في الم تعلم اي متصلة وهي ما تجي بعد الهمزة والمجموع بمعنى اي لطلب التعيين كما مر في قوله تع قل اتخذتم عند الله عهدا ام تقولون على الله ما لا تعلمون فتذكر وعلى تقدير كونها متصلة تكون الآية مرتبطة باية ما ننسخ ووجه الارتباط انه تع لما رد على اليهود طعنهم في النسخ ببيان انه حكيم يراعي مصالح العباد فيما شرعه من الاحكام ونسخه اشار الى تقبيح فعل آخر منهم ومن اهل ذلك العصر كائنا من كان اي الم تعلموا انه مالك الامور قادر على الاشياء كلها يامر وينهى كما اراد ام تعلمون وتقترحون بالسوال كما اقترحت اليهود على موسى الاقتراح هو السوال من غير روية روي ان المسلمين كانوا يسالون النبي عم عن امور لا خير لهم في البحث عنها كما سال اليهود موسى عم عن امور لا خير لهم في البحث عنها وستسمع بعض التفصيل وفي العبارة اشارة الى ان ما مصدرية في موقع المفعول المطلق كما في تفسير الكواشي وقال التفتازاني الانسب ان ما موصولة وكما في موضع النصب اي يسالون كالاشياء التي سئلها موسى وذلك لان الانكار عليهم انما هو لتعنتهم في المقترحات وكونها في العاقبة وبالا عليهم او منقطعة فيكون بمعنى بل والهمزة والمراد ان يوصيهم بالثقة به وترك الاقتراح عليه وانما سمي التوصية بلفظ ام المنقطعة بمعنى بل والهمزة الانكارية للمبالغة في النهي حتى كانهم كانوا بصدد الارادة فنهوا عن الارادة فضلا عن السوال يعني انه من شان العاقل ان لا يتصدى لارادة ذلك وقوله تع كما سئل بلفظ المبني للمفعول ترشيح لهذا المعنى يعني ان من يسال مثل هذا السوال حقيق بان يصان عن ذكره المقال والا فالمناسب اذ شبه سوالهم بسوال قومه او سوال نبينا بسوال موسى على مصدر المبني للمفعول والآية ح مرتبطة باية ما ننسخ ايضا الا ان الكلام الذي يقع الاضراب عنه ينتهي عند قوله ولا نصير رد على اليهود طعنهم في النسخ وحملهم على الاقتراح قرار بقوله تع الم تعلم ثم انكر عليهم فيما اقترحوا به من السوال بابلغ طريق حيث نزلهم منزلة من اراد الاقتراح فانكر عن ارادته فضلا عن مباشرة نفسه وعلى التقديرين يردهم على الثقة بالله وبما ينزل عليهم من القرآن وساير المعجزات قيل نزلت في اهل الكتاب حين سالوا ان ينزل الله عليهم كتابا من السماء اعلم ان العلماء اختلفوا في المخاطبين بقوله تع الم تعلم وما لكم وام تريدون منهم فقال قوم هم المؤمنون واستدلوا عليه من وجوه الاول انه قال في آخر الآية ومن يتبدل الكفر بالايمان وهذا الكلام لا يصح الا في حق المؤمنين الثاني ان قوله ام تريدون تعجب معطوفا عليه هو قوله لا تقولوا راعنا فكانه قال وقولوا انظرنا واسمعوا فهل تفعلون كما امرتم ام تريدون ان تسالوا رسولكم الثالث ان المسلمين كانوا يسالون محمدا صلعم عن امور لا خير لهم في البحث عنها ليعلموها كما سال اليهود موسى عم ما لم يكن لهم خير عن البحث عنه الرابع انه سال قوم من المسلمين ان يجعل لهم ذات انواط كما كان للمشركين وهي شجرة كانوا يعبدونها ويعلقون عليها المأكول والمشروب كما سئل موسى ان يجعل لهم الها كما لهم الهة وقيل في المشركين لما قالوا لن نؤمن لرقيك اي لن نصدقك لارتقائك في السماء حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه وان عبد الله بن امية المخزومي اتى الى رسول الله صلعم في رهط من قريش فقال يا محمد ما اومن بك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا او تكون لك جنة من نخيل وعنب او تكون لك بيت من زخرف وترقى في السماء بان تصعد فيها ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا من الله الى عبد الله بن امية ان محمدا رسول الله فاتبعوه وقال له بقية الرهط فان لم تستطع فاتنا بكتاب جملة واحدة فيه الحلال والحرام والحدود والفرايض كما جاء موسى الى قومه بالالواح من عند الله فيها كل ذلك فنؤمن بك عند ذلك فانزل الله تع ام تريدون ان تسالوا محمدا ان ياتيكم بالايات من عند الله كما سال السبعون فقالوا ارنا الله جهرة و قال قوم آخرون المخاطبون هم اليهود قال الامام هذا القول اصح لان هذه السورة من اول قوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي حكاية عنهم ومحاجة معهم ولانه جرى ذكر اليهود وما جرى من ذكر غيرهم ولان المؤمن بالرسول لا يكاد يساله ما اذا سال كان متبدلا الكفر بالايمان ورد على قوله وما جرى من ذكر غيرهم بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقولوا راعنا والمص اختار كون المخاطبين المؤمنين حيث قال قيل في الموضعين ومن يتبدل الكفر بالايمان فقد ضل سواء السبيل ومن ترك الثقة بالآيات البينات وشك فيها عطف تفسيري لان ترك الثقة بالآيات شك فيها واقترح غيرها فقد ضل سواء الطريق المستقيم والظاهر ان المص اختار كون المخاطبين المؤمنين اذ فسره بما ذكره فانه توصية لهم بالثقة وترك الاقتراح

فانما عبر

فانما عبر عن ترك الثقة بتبديل الكفر بالايمان تجوزا وتعبيرا من الشيء بما يؤول اليه ولهذا قال متى وقع في الكفر بعد الايمان فان الوقوع في الكفر بعد الايمان انما يتصور في المؤمنين ومعنى الآية من قوله ام تريدون الى قوله سواء السبيل لا تقترحوا فتضلوا وسط السبيل فان النهي عن الاقتراح هو معنى قوله تع ام تريدون وما بعده هو معنى التذييل اي ويؤدي بكم الضلال الى البعد عن المقصد وتبديل الكفر بالايمان ولما كان التذييل المذكور في الآية شرطية حاكمة بان اقتراح المؤمن كفر مستلزم للضلال وهو ليس بكفر في نفسه وليس الكفر مستلزما للضلال بل هو نتيجة الضلال ومؤداه غالبا احتاج الى بيان معنى الآية وقرئ يبدل من ابدل واذا عرفت معنى الكلام بما ذكرناه من المرام ظهر ان المخاطبين هم المؤمنون ود كثير من اهل الكتاب نوع ثالث من قبايح اليهود يعني احبارهم روي ان فنحاص بن عازورا وزيد بن قيس ونفرا من اليهود قالوا لحذيفة بن اليمان وعمار بن ياسر بعد وقعة احد الم تروا ما اصابكم ولو كنتم على الحق ما هزمتم فارجعوا الى ديننا فهو خير لكم وافضل ونحن اهدى منكم سبيلا فقال كيف نقض العهد فيكم قالوا اشد قال اني قد عاهدت ان لا اكفر بمحمد ما عشت فقالت اليهود اما هذا فقد صبا اي خرج عن ديننا بحيث لا يرجى منه الرجوع اليه وقال حذيفة رض واما انا فقد رضيت بالله ربا وبمحمد نبيا وبالاسلام دينا وبالقرآن اماما وبالكعبة قبلة وبالمؤمنين اخوانا ثم اتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم واخبراه فقال اصبتما خيرا وافلحتما فنزلت وقوله عم اصبتما خيرا يجوز ان يكون خبرا وان يكون دعاء لو يردونكم ان يردوكم فسر لو بان وظاهر بقوله لانه لو ينوب عن ان في المعنى اي في افادة ما تفيد كلمة ان من المعنى وجعل الفعل بمعنى المصدر دون اللفظ اي لا في اثرها اللفظي وهو نصب الفعل قال المحشي ولهذا لم يجزم اقول اخطأ في الجزم بالجزم لانه مراد المص عدم عمل لو عمل ان لا عمل نفسه من بعد ايمانكم من بعد كونكم مؤمنين كفارا مرتدين وهو حال من ضمير المخاطبين قال البعض المخاطبين المنافقين او مفعول ثان على ان يضمن يرد معنى يجعل اقول جواز التضمين في كل موضع محل بحث حسدا علة ود اي ود كثير منهم ذلك من اجل الحسد اذ الرسل كانوا من بني اسرائيل وكانوا بذلك متفاضلين على ساير الناس فلما جاء رسول الله عليه الصلوة والسلام من نسل اسمعيل عرفوه وكفروا به بعد معرفتهم اياه حسدا وحذرا من زوال رياستهم وما يعود اليهم من اتباعهم السفلة من عند انفسهم ولما كان الظاهر تعلق من عند انفسهم بحسدا وهو يظن الاستدراك اذ الحسد لا يكون الا من عند الانفس دفعه بوجهين الاول منع التعلق به والثاني في تكلفه وتاويله حيث قال يجوز ان يتعلق بود قال المحشي فان الظرف لغو ومن للابتداء اي الود مبتدأ من عند انفسهم والمعنى ما قالوه بقوله اي تمنوا ذلك من عند انفسهم وتشهيهم فيه اشارة الى ان فيه تعبيرا عن الشهوة والهوى بالنفس لكونها امارة بالسوء الا من قبل التدين والميل مع الحق اذ ودهم ذلك بعد ما تبين الحق او بحسدا اي حسدا منبعثا من اصل نفوسهم اوله به ليكون مفيدا اذ حسدهم لا يكون الا من عند انفسهم اقول الظرف المستقر ما يكون متعلقه مقدرا فكيف يكون هذا ظرفا مستقرا مع ان متعلقه وهو حسدا مذكور واعترض عليه على الوجهين بان قول النحويين هذا الجار متعلق بهذا الفعل يريدون به ان الوصف وصلته به واستمروا سماع ذلك منهم فعلى هذا لا يصح ان يقال قوله من عند انفسهم متعلق بود او بحسدا لان كل واحد منهما لا يوصل بكلمة من فلا يقال وددت من فلان ولا حسدت من فلان بل يقال حسدته على كذا ووددته فتعين ان يكون متعلقا بمحذوف يكون وصفا للمصدر ودا او وصفا لحسدا اي ودا كاينا من عند انفسهم او حسدا كاينا من عند انفسهم واجيب بان قوله يتعلق بودا وحسدا معناه انه معمول لمعمول احد العاملين فكان معمولا له بطريق الافضا فان القول بافضاء عمل الفعل الى معمول معموله شايع اقول ما ذكر من الجواب وان كان يدفع الاعتراض المذكور على الوجهين ويدفع ايضا ما ذكرناه آنفا لكن يرد ان الظرف ح يكون مستقرا البتة فما وجه جعله باعتبار تعلقه بود لغوا وباعتبار تعلقه بحسدا مستقرا او ان القول بافضاء عمل الفعل الى معمول معموله شايع لكن اعتبار تعلق الجار بعامل العامل غير شايع بل غير واقع بل غير معقول فالاحسن حمل قول المص يجوز ان يتعلق بود او بحسدا على التعلق بحسب المعنى لا على التعلق بحسب الاعراب اذ تعلقه بحسب الاعراب بكان كما قرره المعترض واستعمال التعلق بالمعنى شايع وكلام المص من تفسير المعنى ظاهر فيه فالظرف مستقر البتة فلا ورود للاعتراض اصلا ولا حاجة الى جواب البعيد عن الاستعمال والاصطلاح بعد ما تبين لهم الحق بالمعجزات والنعوت المذكورة في التورية قال الله تع يعرفونه كما يعرفون ابناءهم ولما كان جحود اليهود حسدا لم يمكن ازالته فرع الله تع بالفاء فاعفوا واصفحوا العفو ترك عقوبة المذنب والصفح ترك تثريبه وهو التعيير والاستقصاء وليس المراد بهما الرضا بفعلهم لانه كفر والله تع لا يامر به بل المراد بهما ترك المعاقبة بذكر مساويهم او حسن الاستدعاء من النصح والاشفاق حتى ياتي الله بامره الذي هو الاذن في قتالهم وضرب الجزية عليهم روي ان الصحابة رضي الله عنهم استاذنوا رسول الله صلى الله عليه وسلم في ان يقتلوا هؤلاء اليهود الذين كفروا بغيهم ودعوا المسلمين الى الكفر فنزلت او قتل قريظة واجلاء بني النضير فلما نزل الاذن امر بالقتال ووضع الجزية وحكم في بني قريظة بالقتل والسبي وفي بني النضير بالاجلاء والنفي

التذييل هو تعقيب الكلام بما يشتمل على معناه تأكيدا له

وانما قال كثير لان بعضهم آمن كعبد الله بن سلام واضرابه

وعن ابن عباس منسوخ باية السيف اى بقوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله الى قوله حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون وفيه
نظر لنظر الامام اذ الامر اى الامر بالعفو والصفح غير مطلق بل هو معلق بغاية حيث قيد بقوله حتى ياتى الله بامره اى ياتى امره والحكم
المقيد بتابيد او توقيت لا يصح نسخه والنسخ لا يكون الا فى الحكم المطلق واجاب الامام الا عن نظره بان الغاية التى يتعلق بها الامر اذا كانت
لا تعلم الا بالشرع لم يخرج ذلك الوارد منه ان يكون ناسخا ويجرى مجرى ان يقال فاعفوا واصفحوا الى ان انسخه عنكم كما ان الكتب السالفة كان معنا
بارسال نبيها عم وكان ظهوره ناسخا والحاصل ان هذا القدر من التقييد لا ينافى النسخ وانما ينافيه التقييد بمعنى تعيين وقت الحكم الاول
وقوله تعالى حتى ياتى الله بامره لا يعين وقت العفو فيكون الامر بالعفو والصفح فى حكم المطلق فيجوز نسخه قال المحشى كان المجيب نظر فى الكتب
الاصول فان المسطور فيها ان الاطلاق يجب ان يكون بحيث يفهم منه التابيد حتى ان من انكر النسخ حيث قال ان الشريعة المتقدمة موقتة الى وقت
ورود الشريعة المتاخرة اذ ثبت فى القران ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا بشرع محمد صلى الله عليه وسلم واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره
واذا كان الاول موقتا لا يسمى الثانى ناسخا اجيب عنه بانا لا نسلم ان بشارة موسى وعيسى عم بشرع النبى عم وايجابهما الرجوع اليه تقتضيان
توقيت احكام التورية والانجيل لاحتمال ان يكون الرجوع اليه باعتبار كونه مفسرا او مقررا فمن اين يلزم التوقيت بل هى مطلقة يفهم منها
التابيد فتبديلها يكون نسخا ولم يجب بان هذا القدر من التقييد لا ينافى النسخ فقد تدبرنا اقول تدبرنا ووجدنا ان عدم الجواب بذلك لا يدفع
صحة كونه جوابا فى نفس الامر وكلام الراغب يدل على صحة القول بالنسخ وعدمه حيث قال وهذا الخلاف يرجع الى اختلاف نظرين وذلك
ان كل امر ورد مقيدا بانه اما معين او غير معين ثم ورد الامر بخلافه يصح ان يقال هو نسخ له من حيث انه يرفع الاول ويصح ان يقال انه ليس نسخ ..... ان نسخ
يكون فى الامر المطلق واعلم ان الطيبى اختار كونه نسخا وقال ويؤيده حكم التورية والانجيل لانه ذكر فيهما ان انتهاء مدة الحكم بهما ارسال النبى
الامى نحو قوله تعالى يتبعون الرسول الامى الذى يجدونه مكتوبا عندهم فى التورية والانجيل فكان ظهوره صلعم نسخا واخذ بعض المتاخرين الزمن و
كلامه هذا وعلل بقوله فضلا وللمص ان تقول انه قيل هذه السورة مدنية والامر بالقتال كان سابقا فما معنى الامر بترك القتال قلنا ان هذا الامر بترك
قتال هؤلاء على المخصوص لانهم كانوا معاهدين ويعنى قوله حتى ياتى الله بامره هو ما ذكرناه من الحكم بقتل هؤلاء واجلاء هؤلاء كذا فى التيسير اقول
هذا يخالف ما ذكره المص من انه منسوخ باية السيف ان الله على كل شىء قدير فيقدر على الانتقام منهم بيان لوجه ارتباط هذه الاية بما قبلها الى و
ودفع لما يتوهم ان ذلك التوقف لعدم القدرة على الانتقام واقيموا الصلوة واتوا الزكوة عطف على فاعفوا كانه امرهم بالصبر
على اذى الكفار والمخالفة ثم قال المحشى المستفاد من قوله تعالى فاعفوا واصفحوا اقول ما ذكره من قوله والالتجاء اى الالتجاء الى الله بالعبادة
لله بالصلوة والبر بالفقراء بالزكوة فى كلامه نشر فى التفسير على ترتيب المفسر وما تقدموا لانفسكم من خير كصلوة او صدقة انما اورد ان و
كاف التشبيه اشارة الى ان المراد ملازمة طاعة تعالى من الفرائض والنوافل فان الخير يتناول اعمال البر كلها الا انه خص من بينها اقام الصلوة وايتاء
الزكوة بالذكر تنبيها على عظم شانهما وعلو قدرهما عند الله تعالى قد مر فى اول اوائل السورة وفى لفظ التقدم اشارة الى ان المقصود الاصلى
فى جميع ما انعم الله تعالى به على المكلفين فى الدنيا ان يقدموه الى معادهم كما جاء فى الحديث ان العبد اذا مات قال الناس ما خلف وقالت الملائكة تقدموا و
ما قدم وقرئ تقدموا من اقدم تجدوه عند الله ما كلمة شرط ولذلك جزم تقدموا وحذف النون منه ولذلك وتجدوه جزاؤه وهو مجزوم به وحذف
نونه لذلك اى ثوابه جعل ثواب الفعل نفس الفعل لكونه اياه فى التقدير ولان الفعل عرض لا يبقى قال بعض المتاخرين جاء فى الاحاديث الصحاح ان الاعمال
نفسها تتجسد يوم الجزاء ويوجد نفسها اقول سوق الاية لترغيب العباد على الطاعات ووجدان عين تلك الاعمال لا يوجب الرغبة اذ
لا نفع من وجدان نفس الاعمال فى الاخرة وانما الحاجة فيها الى ثوابها وما وقع فى الاحاديث لضرورة الوزن اذ الاعمال انفسها لا يمكن وزنها
ان الله بما تعملون بصير لا يضيع عنده عمل اقول انما حمل الاية على الوعد بقرينة السياق والا فقوله تعالى ان الله بما تعملون بصير وعد بالنسبة
الى الحسنات والعبرة بعموم اللفظ فقوله فيكون وعيدا ينبغى ان يحمل على انه يحتمل ان يتمحض للوعيد وقرئ بالياء فيكون وعيدا او الوعيد
مستفاد من الالتفات الواقع من صرف الكلام من الخطاب الى الغيبة ومن كون الضمير فى يعملون راجعا الى الكفرة الواقعين وقالوا عطف على ود
عطف الجملة الفعلية على الفعلية والضمير اى ضمير الفاعل فى قالوا وهو الواو لاهل الكتاب من اليهود والنصارى جميعا لكن المعنى على التفريع
لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى لف بين قولى الفريقين اذ المعنى قال اليهود لن يدخل الجنة الا من كان هودا وقال النصارى
لن يدخل الجنة الا من كان نصارى اعترض بان اللف انما يكون بطريق الجمع كان المناسب ان يكون النشر كذلك لا ترى ان مع قول كل فريق المصاحبة
فيما اذا كان الام متعددا لترجح وكلمة او لا تفيد الا متعدد احد الامرين واجيب بان مقول المجموع لم يكن دخول الفريقين بل دخول احدهما لكن بعضهم

هذا

هذا بالتعيين وبعضهم ذاك بالتعيين ورد بان مقول المجموع دخول الفريقين لا دخول احدهما غايته ان مقول كل واحد من الفريقين دخول
ذلك الفريق لا غير بل الجواب ان وجه ايثار او على الواو دفع توهم ان الشرط الدخول كونه متحققا جامعا لوصفى اليهودية والنصرانية كما فى قوله وقالوا كونوا
هودا او نصارى فان فيه لفا بين قول الفريقين ثقة بفهم السامع اذ لا يذهب الوهم الى ان يصدر هذا من الفريقين معا لما بينهما من التعادى القول لعن
ويدل عليه قوله تعالى من بعد وقالت اليهود ليست النصارى على شىء الخ وهود جمع هائد اى تائب ومنه انا هدنا اليك وكانه كان فى الاصل اسم مدح لمن تاب
منهم ثم صار بعد نسخ شريعتهم لازما لجماعتهم كالعلم لهم كذا قال الراغب كعائذ وعوذ بالذال المعجمة والعائذ الحديث النتاج من الظباء والابل والخيل
وتوحيد الاسم المفرد اى كلمة كان فى قوله من كان العايد الى من وجمع الخبر وهو هودا او نصارى باعتبار اللفظ والمعنى ومقتضى الظاهر ان يقال الا من كان
يهوديا او نصرانيا او يقال الا من كانوا هودا او نصارى فما ذكره المص جواب سؤال مقدر تقدير السؤال انه كيف جمع خبر كان واسمه مفرد وتقرير
الجواب ان الاسم حمل على لفظ من والخبر على معناه فان من مفرد اللفظ مجموع المعنى كما مر مرارا تلك امانيهم لما ورد ان يقال لم قيل تلك امانيهم وقولهم لن يدخل
الجنة امنية واحدة اشار الى الجواب المختار اولا بقوله اشارة الى الامانى المذكورة وهى ان لا ينزل على المؤمنين خير من ربهم وان يردوهم كفارا وان لا
يدخل الجنة غيرهم يريد ان المشار اليها هو الامور المذكورة وهى امانى من جهة المعنى فيصح الجمع واشار الى الجواب التسليمى ثانيا بقوله او الى ما فى الاية اى
اشارة الى ما ذكرته على حذف المضاف وهو جمع اى امثال تلك الامنية امانيهم قيل هذا الوجه ابلغ فى باب الاعتراض لافادته ان هذه الامنية ليست
ببدع بل جميع امانيهم فى البطلان كهذه الامنية والجملة اى تلك امانيهم اعتراض يعنى قوله تعالى قل هاتوا برهانكم متصل بقوله لن يدخل الجنة وتلك منهم و
امانيهم اعتراض فى البين اى على كلا التفسيرين بين الكلامين المتناسبين معنى لان طلب الدليل مناسب للدعوى وانما توسط ولم يؤخر عن
قوله تعالى قل هاتوا برهانكم لان الانسب ذكر استغراب الشىء واستنكاره بعقب ذكر ذلك الشىء من غير فصل بكلام اخر والامنية افعولة من التمنى
كالاضحوكة بمعنى ما يضحك به والاعجوبة بمعنى ما يتعجب منه قل هاتوا برهانكم هات اسم فعل بمعناه احضر اى قل يا محمد اقيموا حجتكم ولم يقل برهانيكم
والخطاب للجمع ولم يقل برهانيكم على التثنية وهم فريقان لان الدعوى كانت واحدة وهى نفى دخول غيرهم الجنة على اختصاصكم بدخول الجنة والا و
الاختصاص مستفاد من طريق الحصر الذى اورده كلامهم على ذلك السنن اعنى من طريق النفى والاثبات المدلول عليهما بلى ان كنتم صادقين
فى دعواكم فان كل قول لا دليل عليه غير ثابت اقول الكلام فى الصدق لا فى الثبوت اللهم الا ان يكون يراد بثبوت الصدق فان قيل يجوز ان
يكون الشخص صادقا وعاجزا عن اثباته قلنا الكلام هنا فى العقايد الاسلامية ودليلها هو السمعيات ولا عجز عنها فى الواقع بلى قد مر
مرة فى قوله تعالى بلى من كسب سيئة اثبات لما نفوه من دخول الجنة غيرهم فيه رد لما عسى يقال ان بلى ايجاب لما بعد النفى وههنا ما سبق الا قولهم لن غيرهم و
يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وهو جملة ايجابية لان الاستثناء بعد النفى ايجاب فالوجه فى ايراد بلى ههنا فاجاب عنه بان
قولهم مشتمل على ايجاب ونفى اما الايجاب فهو ان يدخل الجنة اليهود والنصارى واما النفى فهو ان لا يدخل الجنة غيرهم فبلى اثبات لما
نفوه فى كلامهم فكانهم قالوا لا يدخل الجنة غيرنا فاجيبوا بانه يدخل غيركم فهو اثبات لما نفوه من اسلم وجهه لله اخلص له نفسه الاخلاص مستفاد
من قوله لله ومن قوله اسلم لان المعنى جعل نفسه سالما من الشرك والرياء خالصا لوجه الله تعالى ومن قوله محسن لان معنى الاحسان فى العمل
ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك او قصده فان اسلام الشىء للشىء جعله سالما له بان لا يكون لاحد حق فيه والوجه
لكونه اشرف الاعضاء من حيث انه معدن الحواس قد يذكر ويراد به الذات كما فى قوله تعالى كل شىء هالك الا وجهه ويحتمل ان يكون اخلاص
الوجه كناية عن اخلاص الذات لان من جاد بوجهه لا يبخل بشىء من جوارحه فعلى هذا يكون الوجه بمعنى العضو وعلى الاول
يكون مجازا من باب ذكر الجزء وارادة الكل قال الراغب اصل الوجه العضو المقابل من الانسان فاستعير للمقابل من كل شىء وقيل بقوله و
للقصد وجه وللمقصد وجهة وكلام المص على وفقه كما اشار اليه واصل العضو وهو محسن جملة حالية اى وهو مع اخلاصه تسليم النفس
الى الله تعالى بالكلية بالخضوع والانقياد محسن فى عمله بان يعمل على وجه يستحسنه الشرع او المراد به ما ذكر انفا من ان تعبد الله كانك
تراه فله خبر مقدم اجره مبتدا مؤخر والذى وعده على عمله قيد احترازا عن قول صاحب الكشاف الذى يستوجبه فانه على
مذهبه فان قيل ان الله لا يخلف الميعاد فالاجر الموعود واجب قلنا عدم الخلف لاجل حكمة لا لوجوب الانجاز عليه عند ربه
ثابتا عنده اشارة الى ان قوله تعالى عند ربه فى محل النصب على انه حال من الضمير فى الظرف عند سيبويه ومن الاجر عند الاخفش
فانه لا يشترط ان يكون ذو الحال فاعلا او مفعولا به لا يضيع ولا ينقص توضيح لمعنى كونه ثابتا عنده تعالى والجملة يعنى قوله فله اجره جواب
من ان كانت شرطية والفاء سببية وخبرها ان كانت موصولة والفاء فيها اى فى الجملة على تقدير كونها موصولة لتضمنها اى الموصولة

معنى الشرط فيكون الرد على النافين بقوله بلى وحده من غير انضمام من اسلم الى آخره اليه اى الرد على النافين لدخول غيرهم الجنة على التقديرين يكون بقوله بلى وجملة من اسلم الى آخرها كلام مستانف لا دخل له فى الرد فكانه قيل بلى الامر كما تزعمون بل يدخل غيركم ثم استانف بشرطية عامة توضيحا بانهم لا يدخلونها لانتفاء الاوصاف الموجبة للاجر عنهم ويحسن الوقف عليه لانه ينقطع عما بعده ويجوز ان يكون من اسلم فاعل فعل مقدر مثل بلى يدخلها من اسلم بقرينة ما قبله وهو قوله لن يدخل الجنة ويكون قوله فله اجره معطوفا على ذلك الفعل المحذوف او جوابا لشرط محذوف فيكون الرد عليهم بالمجموع ولا يحسن الوقف على بلى ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون خصصه المص بقوله فى الآخرة لان المؤمنين فى الدنيا يخافون من ان يصيبهم الشدايد والاهوال العظام قدامهم ويحزنون على ما فات عنهم من الاعمال الصالحة فان المؤمن كما لا يقنط من رحمة الله تعالى لا يامن من غضبه وكذا لا ينتفى عنهم الخوف والحزن فى الآخرة فى جميع الاوقات بل فى الموضع والاوقات اذ فى بعض المواضع يخاف الرسل فكيف لا يخاف المؤمنون واعلم انه تعالى لما ذكر قدح اليهود فى الاسلام شرع فى القدح الواقع بينهم وبين النصارى فقال تع وقالت اليهود ليست النصارى على شىء وقالت النصارى ليست اليهود على شىء وقيل انتظام هذه الآية بما قبلها ان الآية الاولى حكاية عن كل فريق فى حق غيرهم فالمحكى اولا مقالة كل فريق فى حق من سواه مطلقا والمحكى ثانيا مقالة كل فريق فى حق صاحبه خصوصا اى امر يصح ويعتد به قال بعض المتاخرين هذا الاطلاق فى غاية المبالغة لان الشىء يتناول المعدوم الممكن والمحال فاذا سلب الشيئية لم يبق حدوراءه ومن قيده بقوله يعتد به فقد اخل بها اقول قال التفتازانى اطلاق لفظ الشىء على المحال مبنى على تفسيره بما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهو المنقول عن سيبويه وقد سبق واما قولهم ان المعدوم الممكن شىء بخلاف المستحيل فذلك بحث آخر هذا كلامه فيعلم منه ان اطلاق الشىء على المحال ليس باتفاق العلماء ولعل المص لم يرض به ولذا لم يتعرض له مع ان صاحب الكشاف تعرض له وشان المص اتباعه فيختار تخفيف المبالغة فى عدم التقييد فى النظم والمص فسره بالقيد بناء على انه ليس لسلب الشىء مطلقا وجه ولذا قيل فسره به ضرورة ان كل احد لا يخلو عن ملابسة شىء فتامل فان قيل لا يصح المعنى على التقييد ايضا لان كل فريق يثبت الصانع ويصفه بصفات الكمال وينزهه عن سمات النقص ويؤمن بحقيقة كتابه ورسوله وغير ذلك والكل امر صحيح يعتد به اجيب عنه بوجهين الاول انهم لما ضموا الى ذلك الامر القبيح قولا باطلا كانهم ما اتوا بذلك الامر الصحيح والثانى ان تخص الامر الصحيح بما اختلفوا فيه مما يتعلق بامر النبوة فكان كل فريق يقول لصاحبه لستم على امر يعتد به فى الاعتقاد كحقيقة امر من يزعم رسالته وكحقيقة ما فى يده من الكتاب نزلت لما قدم وفد جمع وافد وهو الرسول نجران قرية من قرى نصارى على رسول الله صلى الله عليه وسلم ليستخبروا علمائهم من الامور واتاهم احبار اليهود فتناظروا وتقاولوا بذلك وهم يتلون الكتاب لواو للحال والكتاب للجنس ليتناول التورية والانجيل او اريد الجنس مطلقا فانه اشد فى التوبيخ بتسويتهم بالجهال اى قالوا ذلك وهم من اهل العلم والكتاب تفسيره الى اختيار الوجه الثانى كذلك مثل ذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم فى تفسير المص اشارة الى ان الكاف فى كذلك فى موضع النصب على انه مفعول قال حكى الله تعالى اولا كلام كل واحد من الفريقين فى حق الآخر ثم قال مثل هذا الكلام الذى سمعته قال الجهلة الذين لا علم عندهم فهو تشبيه المقول بالمقول فى المؤدى والمحصول وقوله مثل قولهم صفة مصدر محذوف اى قولا مثل قول هذين الفريقين فهو تشبيه القول بالقول فى الصدور عن مجرد التشهى والهوى والخلو عما يؤيده من البرهان وبهذا البيان يندفع ما ربما يسبق الى الوهم من ان قوله كذلك تشبيه وقوله مثل قولهم تكرار لذلك التشبيه ولا فايدة فيه ووجه الاندفاع ان تشبيه الكلام بالكلام فى المؤدى والمحصول يجوز ان يقصد به مدح من تكلم به وذمه فلا يدل على ما هو المقصود ههنا الآن بنظر اليه التشبيه الثانى وتوبيخهم على المكابرة يستفاد من التقييد المحكى عنهم بالجملة الحالية وعلى التشبه بالجهال يستفاد من قوله كذلك قال الذين الآية كعبدة الاصنام والمعطلة هم الذين ينفون الصانع ولا يعتقدون به مثال الذين لا يعلمون فان كفار العرب قالوا ان المسلمين ليسوا على شىء من الدين فبين الله تعالى انه اذا كان اليهود والنصارى هم اهل الكتاب لا يقبل قولهم فكيف يقبل قول كفار العرب وقيل المراد بهم ائمة قبل اليهود والنصارى وبخهم على المكابرة والتشبه بالجهال فانهم مع كونهم من اهل العلم عاندوا اللجج وشاركوا الجهلة فى مقالتهم وهو مذمة للمشركين ايضا فان قيل لم وبخهم وقد صدقوا حيث قال كل فريق لصاحبه ما امر الله تعالى بنبيه عم فى آية اخرى ان يقول لهم ذلك وهو قوله يا اهل الكتاب لستم على شىء حتى تقيموا التورية فانهم متى اقاموا التورية وفيها الامر بالاسلام والاتباع لمحمد صلى الله عليه وسلم كانوا على شىء وما لم يقيموها فليسوا على شىء فكل فريق صادق فيما قال لصاحبه فان كلا الدينين بعد النسخ ليس بشىء قلت لم يقصدوا ذلك اى لا نم اولا ان يكون مراد كل فريق ان يقول لصاحبه ما انت عليه من الدين قد نسخ فصار ليس بشىء فلست على شىء من الدين حتى يكون صادقا فى قوله وانما قصد كل فريق ابطال دين الآخر من اصله والكفر

بنبيه وكتابه ثم ذكر الجواب التسليمى بقوله مع ان ما لم ينسخ منهما حق واجب القبول والعمل به اى ولئن سلمنا ان مرادهم ذلك لكن لا نم انهم صادقون فى قولهم لستم على شىء من الدين فان النسخ انما يرد على الفروع والاحكام العملية لا على الاصول والاحكام الاعتقادية فمن تدين بها لا يصح بها ان يقال له لست على شىء من الدين فلما قال كل فريق لصاحبه ذلك نعلم استحق التوبيخ اقول فح يلزم ان يكون اهل الكتاب على امر يصح ويعتد به بالنظر الى ما لم ينسخ فلا يصح قول المص تعالى اى امر يصح ويعتد به لا يقال انهم لما ضموا الى ذلك الامر الصحيح لانا نقول اصل السؤال يرد بان يقال لم وبخهم وقد صدقوا فان كلا الدينين ح ليسا بشىء لا يقال ان قوله اى امر يصح ويعتد به مخصوص بما اختلفوا فيه مما يتعلق بامر النبوة لانا نقول لولا ضعف المص لم يورد السؤال اذ لا ورود له على انه لا قرينة بهذا اى التخصيص المذكور فالله يحكم بينهم بين الفريقين فالجعل للمتافرين اى بين اهل الكتاب لا بين الفريقين والا لقيل بينهما او بينهم وبين الجهلة ايضا اقول ارجاع ضمير الجمع الى الاثنين المتحزبين بتاويل الفوج والجمع الكثير شايع ولا يستنكر مثل هذا على مثل المص يوم القيمة فيما كانوا فيه يختلفون بما يقسم لكل فريق ما يليق به من العقاب بيان للمحكوم به فان فعل الحكم يتعدى بجار ين الباء وفى كما يقال حكم الحاكم فى هذه القضية بكذا وفى هذه الآية قد ذكر المحكوم فيه بقوله فيما كانوا فيه يختلفون ولم يذكر المحكوم به فقدره المص بقوله بما يقسم الخ وقيل فى بيان المقسم به حكمه بينهم ان يكذبهم ويدخلهم النار كما قال ان جهنم لمحيطة بالكافرين والحكم بين الخصمين لا يقتضى ان يكون احدهما محقا ومن اظلم ممن منع مساجد الله كلمة من مرفوع المحل على انه مبتدا اظلم اسم تفضيل مرفوع لفظا على انه خبر المبتدا ومعنى الاستفهام ههنا النفى اى لا احد اظلم منه فان قيل قد تكرر هذا النظم فى القرآن فى مواضع كقوله تع ومن اظلم ممن افترى على الله ومن اظلم ممن ذكر بآيات ربه ثم اعرض عنها فمن اظلم ممن كذب على الله الكذب فلو كان الاستفهام فى كل واحد من هذه المواضع بمعنى النفى لكان المعنى فى كل منها لا احد اظلم ممن اتصف بهذا الوصف قلنا اللازم من تكرر هذا النظم فيه ان تتساوى الاشخاص الموصوفة بما ذكر من الاوصاف فى انه لا يتحقق احد اظلم من كل واحد منهم ولا محذور فيه لجواز ان يبلغ كل واحد منهم الى اقصى مراتب الظلمية بحيث لا يكون احد اظلم منه عام لكل من خرب مسجدا او سعى فى تعطيل مكان مرشح متهيا للصلوة يعنى ان الآية وان نزلت فى قوم معين منعوا مسجدا معينا من مساجد الله من ان يصلى ويذكر اسمه لكن الحكم عام لما تقرر ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فان اللفظ وهو من عام والمساجد عام لان الجمع المضاف من جملة الفاظ العموم فان قيل ليس المشرك اظلم ممن منع مساجد الله فما معنى قوله ومن اظلم الآية اجيب بان المانع من ذكر الله تعالى فى خراب المساجد لا يكون الا كافرا متبالغا فى الكفر لا اظلم منه فى الكفر والمراد من المانعين الكفرة لان الكلام فيهم لكن يحمل على عموم الكافر المانع ولا يختص بالمانعين الذين فيهم نزلت الآية كما عم المساجد مع نزول الآية فى مسجد خاص وقد اجاب بعض المتاخرين بوجه آخر حيث قال وهذا لا ينافى لكون المشرك اظلم لان فضله فى الظلم للغير لا قرينة تدل عليه وانه يوهم ان لا يكون فاعل الفعل المذكور كافرا مع ان الكلام فى الكفرة كما عرفت آنفا وعلى تقدير ان لا يكون فاعل الفعل المذكور كافرا يكون مسلما واظلم من قاتل النفس بغير حق ولا شك ان فضله ظاهر فى الظلم للغير منه وان كان فاعل الفعل المذكور كافرا يكون ظالما لنفسه ولغيره فكيف يكون صحة الجواب وصحة كلام الله تعالى فى هذه الآية والآيات الاخرى لما تر ذكرها بوقوع لفظ اظلم فيها فالصواب فى الجواب ما ذكرنا آنفا وانه نزل فى الروم اى النصارى لما غزوا بيت المقدس وخربوه وقتلوا اهله ولم يزل خرابا حتى بناه اهل الاسلام فى زمن عمر رضه فعلى هذا يكون المسجد الذى نزلت الآية فيه هو بيت المقدس ووجه انتظامها بما قبلها ح ان ما قبلها فى ذكر قبح مقالتهم وهذه الآية فى ذكر قبح فعالهم فكانه قيل كيف تدعون ايها النصارى انكم من اهل الجنة وخربتم بيت المقدس ومنعتم المصلين من الصلوة فيه مع انكم تعتقدون فى تعظيم بيت المقدس مثل اعتقاد اليهود او اكثر وحملكم على ذلك معاداتكم اليهود وبعضهم او المشركين عطف على الروم لما منعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يدخل المسجد الحرام عام الحديبية وهى موضع على طريق مكة وصل اليه رسول الله عليه الصلوة والسلام قاصدا يطوف البيت معتمرا فمنعوا رسول الله عم واصحابه رض قال الله تع فى حقهم هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام فعلى هذا وجه اتصال هذه الآية بما قبلها انه تع وصف المشركين من العرب بالجهل وسوء القول حيث قال كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم كما عرفت قريبا ثم شرع فى ذمهم وتوبيخهم بقبيح ما فعلوا فى حق المسجد الحرام والعابدين فيه فقال ومن اظلم ممن منع مساجد الله الخ فالمسجد الذى نزلت الآية فيه هو المسجد الحرام وذكر المساجد تعظيما للحرام ان يذكر فيها اسمه ثانى مفعولى منع اوله مساجد فانه يقتضى ممنوعا وممنوعا عنه فتارة يتعدى اليهما بنفسه كما فى قولك منعته الامر وعليه قوله تعا

وما منعنا ان نرسل وما منع الناس ان يؤمنوا وتارة يتعدى الى الاول بنفسه الى الثاني بحرف الجر وهو كلمة عن ومن وفي الاساس منعه الشيء ومنعه عنه ومنه قال المحشي قال صاحب الكشاف ويجوز ان يحذف حرف الجر مع ان ويمكن ان تنتصب مفعولا له بمعنى منعها كراهة ان يذكر وتركها المص لان في الاول حذف حرف الجر بلا ضرورة تدعوا اليه وفي الثاني حذف المفعول الثاني كذلك اي العمارة لها او العبادة فيها او نحو ذلك بل الاول ايضا اي منع الناس مساجد الله وفيه ايضا احتياج الى اعتبار معنى الكراهة لا من جهة ان يكون فعلا لفاعل الفعل المعلل مقارنا له فيصح حذف اللام لانه جائز مع ان وان بدون ذلك بل من جهة ان المفعول له اما غاية تقصد بالفعل حصولها او باعث يكون علة للاقدام على الفعل والذكر في المستقبل ليس واحدا منهما وانما الباعث كراهة الذكر فان قيل ذكر الكراهة والارادة في امثال هذه المواضع بيان للمعنى لا تحقيق انها على حذف المضاف قلنا لو سلم فهذا القدر يكفي سببا للترك بهذا كلامه وقوله لان في الاول حذف حرف الجر بلا ضرورة تدعوا اليه بان حذف حرف الجر مع ان قياس مطرد **وسعى في خرابها** بمعنى تخريبها كالسلام بمعنى التسليم بالهدم ناظر الى الوجه الاول في سبب النزول من ان النصارى لما غزوا بيت المقدس وخربوه بالهدم او التعطيل ناظر الى الوجه الثاني فيه من المشركين عطلوا المسجد الحرام عن الذكر والعبادة بمنع رسول الله عليه السلام واصحابه رض جعل تعطيلها بانقطاع الذكر والعبادة خرابا لها اذ بهما عمارتها من حيث كونها مساجد قال في التيسير سعى كلمة تختلف معانيها باختلاف مصادرها يقال سعى يسعى سعيا اذا عمل واذا كسب واذا عدا وسعى مسعاة اذا جاد وتكرم وجمع المسعاة المساعي وسعى سعاية اذا اخذ الصدقات وهو عاملها وكذا سعى به الى السلطان سعاية اي وشى به بمعنى نم به وكذا السعي للمكاتب ومعتق البعض في اداء ما عليه سعاية وساعي الرجل الامة اي فجر بها مساعاة ولا يقال ذلك في الحرة **اولئك** اي المانعون **ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين** على حال التهيب وارتعاد الفرائص ولما توهم انه كيف اخبر بانهم لا يدخلوا الا خائفين وقد دخلوا آمنين حتى نقل ارباب التواريخ ان بيت المقدس بقي في ايدي النصارى اكثر من مائة سنة بحيث لم يتمكن احد من المسلمين من الدخول فيه الا خائفا الى ان استخلصه الملك الناصر صلاح الدين اشار الى دفعه بوجوه الاول قوله ما كان ينبغي لهم ان يدخلوها الا بخشية وخشوع فضلا ان يجترؤا على تخريبها حاصل الاول ان معنى ما كان لهم ما ينبغي لهم ومعنى الا خائفين الا بخشية وخضوع بمعنى باعتبار الخوف منهم والثاني قوله او ما كان الحق ان يدخلوها الا خائفين من المؤمنين ان يبطشوا بهم فضلا ان يمنعوهم حاصل الثاني ان معنى ما كان لهم الحق لهم ومعنى الا خائفين من المؤمنين يعني ان الواجب ذلك لكنهم يتركون الواجب ظلما ولولا ظلمهم لاتوا به وفيه رد على صاحب الكشاف حيث اول الوجه الثاني بمعنى الاول اذ قال اولا اي ما كان ينبغي لهم ان يدخلوا مساجد الله ثم قال والمعنى ما كان الحق والواجب الا ذلك لولا ظلم الكفرة وعتوهم والثالث قوله او ما كان لهم في حكم الله وقضائه فيكون وعدا للمؤمنين بالنصر واستخلاص المساجد منهم حاصل الثالث ان معنى ما كان لهم في حكم الله وقضائه يعني ان حكم الله تع انهم يصيرون بحيث لا يدخلون الا خائفين ولو بعد حين قال بعض المتاخرين وفيه نظر لان تخريبهم ومنعهم دل على انه قد كان في علم الله تع وقضائه ان يدخلوها غير خائفين **اقول** قد حرر المحشي مرام كلام المص ونحن نقلنا تحريره بعين عبارته ومن جملتها ما ذكرناه آنفا من قوله يعني ان حكم الله تع الى آخره فاذن لا ورود للنظر المذكور بل صدوره من عدم النظر وقد نجز وعده وقد صار النصارى بعد عمارة بيت المقدس بحيث لا يدخل الا خائفا مسارقة وكذلك المشركون صاروا بعد فتح مكة بحيث لا يدخلونها الا خائفين وذلك انه لما نزل قوله تع انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم ابا بكر رض في رهط وامره عليهم وامرهم بان ينادوا في الناس يوم النحر الا لا يحجن بعد هذا العام مشرك ولا يطوفن بالبيت عريانا وكان هذا قبل حجة الوداع بسنة ثم حج عليه السلام من العام القابل ظاهر اعلى المساجد لا يجترئ احد من المشركين ان يحج ويدخل المسجد الحرام والرابع قوله وقيل معناه النهي عن تمكينهم من الدخول في المسجد حاصل الرابع ان اللفظ وان كان في صورة الخبر فهو في معنى النهي عن تمكين الكفرة من الدخول والتخلية بينهم وبين المسجد الحرام وغيره لكن لا يخفى ان العبارة انما تفيد نهيهم عن الدخول كما في قوله تع وما كان لكم ان تؤذوا الا النهي للمؤمنين عن التمكين والتخلية ولهذا قال قيل قال بعض المتاخرين وفيه ايضا نظر لان النهي عن تمكينهم من الدخول مطلقا لا عن تمكينهم منه غير خائفين **اقول** نظره ايضا محل نظر فكانه لم ينظر في قول المص واختلف الائمة فيه اي في دخول الكافر المسجد فجوز ابو حنيفة احتجاجا بهذه الآية فانها تدل على ان الكافر يجوز له ان يدخل المساجد خائفا ومنع مالك بناء على ان الجنب يمنع والكافر اولى وفرق الشافعي بين المسجد الحرام وغيره اي قال الشافعي يمنع من دخول المسجد الحرام لقوله

تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا ثم قال قد يراد من المسجد الحرام الحرم كله كما في قوله تع سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام وانما اسرى به من بيت ام هانئ فيمنع الكافر من دخول الحرم كله احيانا ولا يمنع من سائر المساجد **لهم في الدنيا خزي** قتل وسبي في الحربي او ذلة بضرب الجزية في الذمي فكلمة او للتقسيم الخزي الدنيوي على انقسام حال الكفرة في الدنيا قال صاحب الكشاف وقيل فتح مدائنهم قسطنطينية ورومية وعمورية **ولهم في الآخرة عذاب عظيم** لا يحيط بكنهه علم البشر بكفرهم وظلمهم قال بعض المتاخرين ظلمهم العظيم **اقول** الخزي المذكور والعذاب الموصوف لا يتحقق بدون الكفر فتركه تقصير **ولله المشرق والمغرب** خلقا وملكا يريد بهما ناحيتي الارض لكن المقصود هو الارض كلها ولذا قال اي له الارض جميعا اذ لا وجه لارادة موضع الشروق والغروب بخصوصهما والمقصود من تخصيصهما كل ناحية من ناحيتي الارض بالنسبة الى كل احد قال بعض المتاخرين هما عبارتان عن ناحيتي المعمورة والمراد كلها **اقول** هذا قول بلا دليل وبلا سماع من ثقة وتقصير في تفسير قال الراغب المشرق والمغرب تارة يقالان بلفظ الواحد اما اشارة الى ناحيتي الارض واما الى المطلع والمغيب وتارة بلفظ التثنية اشارة الى مشرقي ومغربي الشتاء والصيف وتارة بلفظ الجمع اعتبارا باختلاف المطالع والمغارب كل يوم لا يختص به مكانا دون مكان قال النبي عليه السلام جعلت لي الارض مسجدا وطهورا اينما ادركتني الصلوة تيممت وصليت فان منعتم ان تصلوا في المسجد الحرام او الاقصى يريد به ارتباط الآية بقوله تعالى ومن اظلم ممن منع مساجد الله الى آخره والمعنى انه بلاد الله تعالى ايها المؤمنون تسعكم فلا يمنعكم تخريب من خرب مساجد الله ان تولوا وجوهكم نحو قبلة الله اينما كنتم من ارضه فقد جعلت لكم الارض مسجدا فصلوا في اي مواضع الارض **فاينما تولوا** اين شرطية للامكنة تعول اين تقم اقم وما مزيدة للتاكيد وتولوا مجزوم به وعلامة الجزم هنا سقوط النون واين منصوب بتولوا وهو فعل مضارع جمع مخاطب ويتعدى الى مفعولين قال الامام يقال ولي الى مفعولين قال الامام يقال ولى اذا اقبل وولى اذا ادبر وهو من الاضداد ومعناه ههنا الاقبال ففي اي مكان فعلتم التولية اي صرف وجوهكم شطر القبلة اي نحوها يريد ان اين ظرف لا مفعول به فمفعولا تولوا محذوف فان قيل لا دلالة في الكلام على جواز التوجه الى اي جهة كانت ولا وجه لحمله على الجهة المتوجه اليها بمعنى اي جهة توجهكم على ان يكون مفعولا به لانه لازم الظرفية لكن شاع في الاستعمال اينما توجهوا بمعنى الى اي جهة توجهوا **فثم وجه الله** جواب الشرط وثمة ظرف مكان بمعنى هناك والناصب له الاستقرار والوجه بمعنى الجهة كالوعد بمعنى العدة ولذا قال اي جهته التي امر بها فيه دفع لما يقال ان ظاهر الآية يوهم اتحاد الشرط والجزاء والمعنى ان الجهة التي توجهتم اليها في ذلك المكان هي الجهة التي امر الله تع بالتوجه اليها ورضيها فان مكان التولية المعتبرة ممكنة في كل مكان لا تختص امكانها بمسجد دون مسجد ولا بمكان دون مكان او فثم ذاته على ان يكون الوجه مجازا من قبيل اطلاق اسم الجزء على الكل والمعنى ففي اي مكان فعلتم التولية فهو موجود فيه يمكنكم الوصول اليه ولما امتنع عليه ان يكون في مكان اول بقوله اي عالم مطلع بما يفعل فيه فيراد بذاته علمه **ان الله واسع** باحاطته بالاشياء ملكا وخلقا وقدرة فيكون تذييلا لقوله ولله المشرق والمغرب وكذا اذا فسر السعة بسعة رحمته كما قال او برحمته فان قوله ولله المشرق والمغرب لما اشتمل على قولنا لا تختص العبادة والصلوة ببعض المساجد بل الارض كلها مسجد لكم فهم منه انه واسع الشريعة بالترخيص والتوسعة على العباد فيكون تذييلا مؤكدا له ولذا قال يريد التوسعة على عباده اي التوسعة في كل ما يحتاج اليه العباد فيدخل فيه التوسعة في امر القبلة دخولا اوليا وتعميم معنى التوسعة مستفاد من اطلاق واسع حيث لم يقيد بشيء وكذا اطلاق **عليم** بمصالحهم واعمالهم في الاماكن كلها فيه اشارة الى ان قوله تع عليم هنا لا يخلو عن افادة التهديد فينبغي ان يكون المصلي على حذر من التفريط والتساهل كما انه يتضمن الوعد بتوفية الثواب وعن ابن عمر رض انها نزلت في صلوة المسافر اي النافلة على الراحلة وهي المركب من الابل ذكرا كان او انثى فيكون معنى قوله تع فاينما تولوا فالى اي جهة تولوا ما عرفت من شيوع هذا المعنى في الاستعمال وقيل في قوم من الصحابة عميت لبست عليهم القبلة فصلوا الى انحاء مختلفة شرقا وغربا وشمالا وجنوبا فلما اصبحوا تبينوا خطاءهم ولم يؤمروا بالاعادة قال بعض المتاخرين فعذروا اي في الفعل واما وجوب القضاء وعدمه فامر آخر **اقول** عدم امر الاعادة يدل على عدم وجوب القضاء كما لا يخفى على العلماء وعلى هذا لو اخطأ المجتهد ثم تبين له الخطأ لم يلزمه التدارك لما مضى اي لا ينقض ما مضى ويعتبر الاجتهاد والحادث في المستقبل وقيل هي توطئة لنسخ القبلة يعني انه تعالى لما اراد تحويل المؤمنين عن استقبال بيت المقدس الى الكعبة بين لهم ان المشرق والمغرب وجميع الاطراف مملوكة ومخلوقة له تع فاينما امركم باستقباله فهو القبلة لان القبلة بامره تعالى لا لذاتها وتنزيه للمعبود ان يكون في حيز وجهة وجه كون الآية تنزيها للمعبود من ذلك ان الحيز والجهة عبارتان

عن امر ممتد في الوهم طولا وعرضا وعمقا وكل ما كان كذلك فهو منقسم مركب فيكون حادثا مخلوقا له تعالى والخالق مقدم على المخلوق
بجميع الاحياز لو تعالى اى موضع تعبده فهو المتوجه اليه **وقالوا اتخذ الله ولدا** نزلت لما قال اليهود عزير ابن الله يريد بيان مرجع ضمير
قالوا فالنصارى عطف على اليهود اى لما قال النصارى المسيح ابن الله حقيقة او تبناه ومشركو العرب الملائكة بنات الله اى لما قال
مشركوا العرب الملائكة هذا القول يعنى ان الضمير راجع الى الفرق الثلث المذكورة سابقا اما اليهود والنصارى فقد ذكروا صريحا واما
المشركون فقد ذكروا بقوله تع كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم وعطف على قالت اليهود اى على تلك الجملة او منع اى او عطفه على جملة
منع او مفهوم قوله ومن اظلم فانه في ضمنه لا احد اظلم من المانعين مساجد الله اى ظلموا ظلما متبالغا وقالوا اتخذ الله ولدا فعطفه على
هذا المفهوم لا على لفظه لان عطف الجملة الخبرية على الانشائية غير جائز وضمير الجمع على تقدير العطف على منع راجع الى من باعتبار المعنى
كما رجع اليه ضمير منع باعتبار اللفظ وقرأ ابن عامر بغير واو فيكون استينافا كأن قائلا قال هل انقطع حبل افترائهم على الله ام يتطلع
فقيل لا بل قالوا اعظم من ذلك اعنى نسبة الولد اليه تعالى الا انه ولده حقيقة وكما يستحيل عليه تع ان يلد حقيقة كذا يستحيل عليه
التبنى فنزه الله تع نفسه مما قالوا فى حقه فقال **سبحانه** اى تنزيها والاصل سبحه سبحانا على انه مصدر بمعنى التسبيح و
هو التنزيه ولذا قال تنزيه له عن ذلك اى اتخاذ الولد فانه يقتضى التشبيه فان الولد لا يكون الا من جنس والده فكيف يكون
له تع ولد ولا يشبهه شئ والحاجة اما الوحشة اللاحقة فيحتاج الى المؤنس او دفع العدو والولد يعينه والشهوة الغالبة او
للوازم الماسة وهو متعال عن الكل علوا كبيرا او سرعة الفناء ويريد القائم مقامه بعده الا ترى تأييد لكون اتخاذ الولد مقتضيا لسرعة
الفناء ان الاجرام الفلكية مع امكانها وفنائها لما كانت باقية ما دام العالم لم تتخذ ما يكون لها كالولد لاتخاذ الحيوان والنبات اختيارا
او طبعا فيه لف ونشر مرتب فان اتخاذ الولد بالنسبة الى الحيوان اختيارى والى النبات بحسب اقتضائه له بالطبع فان الحبوب
والبزور واللبوب بمنزلة النطف للنبات حيث ينبت مثله طبعا كما يتولد حيوان من حيوان آخر بمباشرة الوقاع اختيارا وكما ان
الاجرام الفلكية لم تتخذ ولدا لم يتخذه الملائكة ولا تتخذه الافراد البشرية فى الآخرة لاستحكام بنيتهما وعدم تطرق الزوال عليهما
والله تع ازلى ابدى باق دائم فلا يحتاج الى اتخاذ الولد بوجه من الوجوه اصلا **بل له ما فى السموات والارض** ملكا وخلقا رد لما قالوه
لان الاضراب عن قول المبطلين للانكار والرد فالمعنى ليس الامر كما زعموا واستدلال على فساده وجه الاستدلال ان الملائكة تدخل
فى قوله فى السموات وان عزيرا والمسيح يدخلان فى قوله ما فى الارض فاذا كان جميع ما فيها له تع فلا يكون شئ مما فيها ولدا له تع والمص اختار
عموم ما ولذا قال والمعنى انه خالق ما فى السموات والارض الذى من جملة الملائكة وعزير والمسيح **اقول** الاحسن ان يقول انه خالق
ما فى السموات والارض وما كان فيهما العموم اللفظ كما ذكرنا آنفا وليظهر صحة قوله واحتج بها الفقهاء الخ قال بعض المتأخرين والمعنى
انه خالق ما فى العالم كله **اقول** ما ذكره المص على وفق ما وقع فى الآية من ذكر السموات والارض وهذا يكفى فى الاستدلال ولا يلزم
منه نفى خالقيته عما فى غيرهما كما لا يخفى **كل له قانتون** قال الراغب القنوت لزوم الطاعة مع الخضوع ولما كان لها فسر بكل واحد منهما
فقيل فى قوله تع وقوموا لله قانتين اى خاضعين وقيل طائعين منقادون لا يمتنعون عن مشيته وتكوينه وهذا مسلم وكل ما كان بهذه
الصفة لم يجانس مكونه الواجب لذاته وهذا مسلم ايضا فلا يكون له ولد علله بقوله لان من حق الولد ان يجانس والده والشئ من
المخلوق يجانس الخالق ومن جملة ما خلق الله تعالى الملائكة وعزير والمسيح فكل من هؤلاء ليس ولدا له تعالى وهو المطلوب وانما جاء
بما الذى لغير اولى العلم الى جواب ما يقال كيف غلب غير العقلاء حيث اتى بلفظ ما مع تغليب العقلاء فى نفس هذا الكلام حيث جمع
بالواو والنون كما قال وقال قانتون على تغليب اولى العلم متعلق بقوله قال والمناسب فى الموضعين تغليب العقلاء على غيرهم وتقرير الجواب
ان تغليب غير العقلاء لنكتة التحقير كما قال تحقير الشأنهم على ما جاء وتغليب العقلاء على الاصل وهذا الجواب قريب مما قيل ان له ما فى السموات
والارض اشارة الى مقام الالوهية والعقلاء فيه بمنزلة الجمادات وكل له قانتون الى مقام العبودية والجمادات فيه بمنزلة العقلاء وتنوين
كل عوض عن المضاف اليه اى كل ما فيهما يعنى ان المضاف اليه ههنا محذوف وهو ليس بلفظ واحد على ما هو الشائع فى كل اذا كان منونا
اذ لا يناسب ان يخبر عن كل واحد بانه قانتون بلفظ الجمع بل المضاف اليه المحذوف هو ما فى السموات والارض بقرينة سبق الذكر ويجوز
ان يراد كل من جعلوه ولدا له اى يجوز ان يراد المضاف اليه بعض معين مما فى السموات والارض وهو من جعلوه ولدا له بخصوصه
بقرينة المقام فالمراد بالقنوت على الاول الانقياد لامر التكوين وعلى الثانى الانقياد بامر التكليف والامتثال لما امروا به ولا يخفى

العبودية كما قال مطيعون مقرون بالعبودية تنافى الولدية وربما يعتق المرء عبده ثم يتخذه ولدا وذا لا يتصور فى شأنه تعالى
لان الخروج عن عبوديته غير متصور لاحد وقيام العبودية اذا كان مانعا من اتخاذ الولدية فى الشاهد كان ذلك فى الغائب اولى فيكون
قوله كل له قانتون الزاما للزاعمين فيما زعموه بعد اقامة الحجة عليهم اى بقوله بل له ما فى السموات والارض قال المحشى بعد اقامة الحجة
عليهم بالوجهين **اقول** هذا ليس بوجيه لان الاستدلال بالثانى لا بالاول كما يظهر من قوله والآية اى قوله سبحانه بل له ما فى السموات والارض
كل له قانتون مشعرة على فساد ما قالوه من قولهم اتخذ الله ولدا من ثلثة اوجه الاول تنزيه الله تعالى عما قالوا فى حقه بقوله سبحانه والثانى
الاستدلال على فساده بقوله بل له ما فى السموات والارض والثالث الزام عليهم باثبات ما ينافى زعمهم بقوله كل له قانتون واحتج بها
اى بهذه الآية الفقهاء على ان من ملك والده عتق عليه لانه تع نفى الولد باثبات الملك وذلك يقتضى تنافيهما **اقول** ما رأينا فى كتب الائمة
الحنفية احتجاجا بهذه الآية على ذلك بل الاحتجاج فيها بقوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه **بديع السموات والارض** مبدعهما يعنى ان
البديع فعيل بمعنى المفعل اى المبدع وهو الذى يبدئ الاشياء اى يحدثها وينشئها على غير مثال سبق ونظيره اى نظير البديع فى كونه بمعنى المبدع
السميع بمعنى المسمع فى قوله اى قول عمرو بن معدى كرب اسلم فى خلافة عمر رض أمن ريحانة اسم امرأة والجار مع المجرور خبر مقدم الداعى
مبتدأ مؤخر السميع صفته وآخر البيت يؤرقنى واصحابى هجوع قوله يؤرقنى صفة بعد صفة الارق السهر اى يوقظنى والمعرف
بلام العهد الذهنى لكونه فى المعنى كالنكرة يجوز وصفه بالجملة الخبرية والهجوع بالضم النوم ليلا وبالفتح صفة والجملة حال من المتكلم
فى يؤرقنى والجملة لما كانت مبينة لهيئة زمان صدور الفعل من الفاعل عدت مبينة لهيئة ذات الفاعل والمفعول فالمعنى فى الحال ان
اصحابى نيام والمراد بالداعى داعى الشوق والمحبة فانه يدعوه ويناديه بحيث يسمعه ويوقظه حال استراحة اصحابى واشتغالهم بالنوم
كانه يقول متعجبا من شدة ما لحقه من حب ريحانة ان الداعى الشوق الذى يفعل فى هذه الامور بل يفعل ذلك كله من اجل ريحانة وبسبب
حبى اياها فالسميع بمعنى المسمع لان داعى الشوق ليس بسامع وانما هو مسمع لدعائه ونداءه وكذا التأريق انما يكون من المسمع لا من السامع
وصاحب الكشاف لم يرض بكون البديع بمعنى المبدع حيث قال وقيل البديع بمعنى المبدع كما ان السميع فى قول عمرو امن ريحانة الداعى السميع
بمعنى المسمع وفيه نظر هذا كلامه ونقل عنه فى الحواشى ان السميع على معناه الظاهر والاسناد مجازى لان داعى الشوق لما دعاه صار عمرو سميعا
لدعوته فقد تسبب لكونه سميعا فاسند اليه السماع كما اسند الى العافى فى قوله اذا رد عافى القدر من يستعيرها على ان الشاذ لا يصح
القياس عليه ان يثبت اذا عرفت كلام صاحب الكشاف مسطورا ومنقولا فاعلم ان المص لم يلتفت اليه لوجهين احدهما ان من يقول انه بمعنى
المبدع والسميع بمعنى المسمع لا يدعى انه كذلك بحسب اللغة بل من قبيل المبالغة نحو جد جده وصاحب الكشاف لا ينكره والثانى ان فيه انكارا بالكلية
بلا ضرورة تدعو اليه ولا قرينة تدل عليه بل مع قرينة تدل على خلافه اما الثانى فظ واما الاول فلان البديع ههنا بمعنى المبدع اما رواية
فلان الامام الواحدى نقل عن الزجاج ان بديع السموات بمعنى منشئها على غير مثال ونقل الامام الرازى عن القفال ان البديع مثل الاليم
بمعنى المؤلم والحكيم بمعنى المحكم وقال الامام التيجى ونحوى بديع مبتدع والمبدع والمبتدع بمعنى وفى تفسير الكواشى اى مبدعهما كالسميع بمعنى المسمع
وبمثله قال ابو البقاء وظاهر ان هؤلاء ثقات وكلام المجموع حجة على صاحب الكشاف وقوله على ان الشاذ لا يصح القياس عليه يدفع بان ابن دريد
قال فى الجمهرة باب ما جاء من فعيل على مفعل وعد تسعة امثلة ثم قال ومسمع وسميع وانشد امن ريحانة الداعى السميع واما دراية فلان
المقصود من ذكره ههنا الاستدلال على التنزه عن الولد كما بينه المص وساير المحققين ولا يناسبه الا هذا المعنى واما الثالث فلان
كلا مما قبله اعنى قوله وما بعده اعنى قوله يؤرقنى ينادى باعلى الصوت ان السميع ههنا بمعنى المسمع وان لم يسمع لان الداعى بمعنى المنادى
ويؤرقنى بمعنى يوقظنى والنداء والايقاظ لا يتصوران الا من المسمع دون السميع واعلم ان اضافة بديع فى اضافة معنوية لان ابداعه لهما
ماض فعل فلا يكون مضافا الى معموله او بديع سمواته وارضه عطف على قوله مبدعهما من بدع فهو بديع اذا كان مخترعا مخلوقا على غير سبق
مثال فمعنى بديع سمواته وارضه مخترعة مخلوقة من غير سبق مثال والاضافة كالاضافة فى قولك عجيب الحسن ولطيف الخد ورشيق القد
فالاضافة لفظية من قبيل اضافة الصفة المشبهة الى فاعلها وما قيل من ان الصفة اذا اضيف الى الفاعل كان فيها ضمير يرجع الى الموصوف
فلا تصح الاضافة الا اذا صح اتصاف الموصوف بوصف متعلقه مثل زيد حسن الوجه حيث يصح اتصافه بالحسن لحسن وجهه بخلاف حسن الجارية
فانه لا يصح اذ لا يصح اتصاف الرجل بالحسن لحسن جاريته وانما صح زيد كثير الاخوان لاتصافه بانه متقوى بهم وان لم يصح اتصافه بالكثرة لكثرة اخوانه
فعلى هذا يلزم ان لا يكون بديع السموات من اضافة الصفة المشبهة الى فاعلها لامتناعه تعالى بصفة ما ابدعه من المبدعات وهى المبدعية

الا اذا اريد انه تع مبدع لها وهو موجد لها من غير مادة ومدة لحصول ان اضافة الصفة الى فاعلها انما تصح اذا صح اتصاف
الموصوف بصفة متعلقة كما في زيد حسن الوجه او بما هو لازم لتلك الصفة كما في نحو كثير الاخوان وعديم المثل فان كثرة الاخوان تستلزم
التقوي بهم وكذا انعدام المثل مستلزم للتفرد بالفضل والكمال فان اتصافه تعالى وان لم يصح بصفة مبدعاته وهي كونها مخلوقة
لا على مثال لكن يصح بما يلزمه تلك الصفة وهو كونه تع مبدعا لها وموجدا لها ونحوها فيصح ان يكون بديع السموات من اضافة الصفة
الى فاعلها بهذا الاعتبار وهو حجة رابعة على عدم اتخاذ الولد قال المولى المعروف بابن تمجيد فيه نظر لان الحجج المتقدمة انما قامت لنفي
كون ما في السموات والارض ان يكون ولدا له سبحانه بل اصل المقصود نفي كون الملائكة وعزير والمسيح اولادا له تع فان الآية نزلت
لابطال قولهم الملائكة بنات الله وعزير ابن الله والمسيح ابن الله وهذه الحجة تنفي كون نفس السموات والارض ان يكون ولدا له تعا فلم يكن
هذه الحجة في سلك تلك الحجج المتقدمة بل كانت هي حجة مستقلة مثبتة لمطلوب آخر غير المطلوب الذي اقيمت تلك الحجج لاثباته فكيف
يكون هي رابعتها اقول قوله وهذه الحجة تنفي كون نفس السموات والارض ان يكون ولدا له تع الخ قول فاسد وغفول عن تقرير هذه
الحجة الذي ذكره المص بقوله وتقريرها ان الوالد عنصر الولد اي اصله المنفعل بالرفع صفة عنصر بانفصال مادته اي مادة الولد
عنه اي عن الوالد والله سبحانه تع مبدع الاشياء كلها فاعل على الاطلاق منزه عن الانفعال فلا يكون والدا لشيء من الاشياء ولا يكون
شيء من الاشياء ولدا له فان هذه الحجة بهذا التقرير دليل عام يدل على نفي كون شيء من الاشياء ولدا له تعالى ويندرج فيه نفي كون الملائكة
وعزير والمسيح اولادا له تع على انه يجوز تقرير هذه الآية الحجة بوجه آخر ذكره الامام ابو منصور من ان الله تع خلق السموات والارض
وهو اصعب من خلق عيسى عم بلا اب واحياء عزير وخلق الملائكة اجاما لطيفة فلما لا يكون السموات والارض اولادا له تعا
لا يكون عيسى وعزير والملائكة عليهم السلام اولادا له تع والابداع اختراع الشيء لا عن شيء قال بعض المتاخرين وعلى هذا لا يكون الاشياء كلها
مبدعا بل بدءا انه لا يصح قول المص والله سبحانه مبدع الاشياء كلها اقول معنى قول المص والابداع اختراع الشيء الخ ان الابداع ايجاد الشيء
غير مسبوق بمادة ومدة كما صرح به في غير هذا الموضع ويدل عليه مقابلا هنا اي الصنع والتكوين فيصح قوله والله سبحانه مبدع الاشياء كلها واعلم
ان جميع تعاكيس ب دع يشتمل معنى الحدوث والظهور ومنه البدعة وهو ما لا اصل له في الدين وبهواء هذا المعنى اليق بهذا الموضع اي بمقام
الاحتجاج على القائلين اتخذ الله ولدا رد القولهم من الصنع الذي هو تركيب الصورة بالعنصر والمادة والتكوين عطف على الصنع الذي تغيير
في زمان ومدة غالبا والتسخير هو سوق الشيء الى ما هو الغرض المطلوب منه طوعا او قهرا ويستعمل في القوى التي اوجدها الله تع في الاشياء
وسخر الكل بالخلق ولم يتعرض المص للتسخير لعدم ملايمته بهذا الموضع لانه مقام الايجاد وهو لا يدل عليه صريحا وقرئ بديع بجر وراعا البدل من الضمير
في له ومنصوبا على المدح بتقدير اعني او امدح واذا قضى امرا ولفظ القضاء يجي لمعان كما فصلها الامام النسفي في التيسير وعد منها الارادة وقال
بعض المفسرين المراد هنا ملزومه الذي هو تعلق الارادة الالهية ولذا قال اي اراد شيئا وتفسير الامر بالشيء اشارة الى ان الامر هنا واحد الامور المطلوب
لا واحد الاوامر الذي هو صيغة افعل فانه لا يدخل تحت القضاء اذ يراد بالامر المأمور المخلوق والقضاء اي اصله اتمام الشيء قولا كقوله تع وقضى ربك اي
امر الا تعبدوا الا اياه او فعلا كقوله تعا فقضاهن سبع سموات اي خلقهن والحلق اي القضاء على تعلق الارادة الالهية بوجود الشيء من حيث
انه تع يوجبه اي يخلق ذلك الشيء فانما يقول له كن فيكون من كان التامة اي احدث فيحدث وهذا ترق اذ هذا اقوى من كونه بديع السموات والارض
وليس المراد به اي بقوله كن فيكون حقيقة امر من الله تع بانه يامر وامتثال من المأمور بان يكون عقيب الامر بل تمثيل حصول ما تعلقت به ارادته بلا
نفي المهلة مستفاد من الفاء في قوله فيكون بطاعة المأمور متعلق بقوله تمثيل المطيع صفة المأمور بلا توقف متعلق بقوله بطاعة يعني انه استعارة
تحقيقية تمثيلية شبهت الحالة المركبة من الاجزاء المتعددة وهي مشية الله تع لوجود شيء من الممكنات وسرعة حصوله عقيب المشية وترتبه
عليها من غير توقف بحال آمر مطاع نافذ الحكم يخاطب مأمورا مطيعا باخذ في الامتثال عقيب الامر بلا اهمال فاطلقت العبارة الموضوعة للحالة الثانية
على الحالة الاولى كما هو طريق الاستعارة التحقيقية وهذا ما عليه الزجاج والامام الرازي والمص وذكر فخر الاسلام ان الامر على حقيقته وقد جرت السنة
الالهية في ايجاد المكونات بان يكونها بكلمة كن وان امكن تكوينها بغيرها ويكون المأمور موجودا في العلم والمأمور به هو الدخول في الوجود وفيه
تقرير لمعنى الابداع لان قوله كن لما كان مجازا عن سرعة التكوين وحصول المراد بلا مهلة وكان مرتبا على القضاء بناء التعقيب في قوله فانما لزم
ان لا يتخلل بين ارادة التكوين وتحققه مادة ومدة وهو المعنى الابداع بعينه وايماء الى حجة خامسة وهو ان اتخاذ الولد يكون باطوار ومهلة
لان السنة الالهية جرت على ان يكون الولد بنشو وتركيب حالا بعد حال وفعله تعا مستغن عن ذلك فانه اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون قال

بعض

بعض المتاخرين يرد عليه ان ما يكون باطوار ومهلة هو تكون الولد على مجرى العادة فلم لا يجوز ان يقول اتخاذه الولد على سبيل خرق
العادة ثم ان فعله تع قد يقارن المهلة لحكمة وان كان مستغنيا عنه كيف وقد كان خلقه السموات والارض في ستة ايام ومن ههنا
ظهر ان من اعتبر في التمثيل المذكور لحصول بلا مهلة لم يصب اقول انتفاء ما اليهود فانهم قالوا عزير ابن الله ولا مجال لهم ان يقولوا
خلقه الله تع على سبيل خرق العادة واما النصارى فانهم قالوا المسيح ابن الله ولا مجال لهم ان يقولوا اتخذه الله تع بقوله كن واما المشركون فانهم
قالوا الملائكة بنات ولا مجال لهم ان يقولوا ان الله تع اوجدهم على سبيل خرق العادة اي بقوله كن بل بالتدريج بعد خلق السموات والارض
على انه تع لا يغير سنته كما قال ولن تجد لسنة الله تحويلا والمص اعتبر في التمثيل المذكور لحصول بلا مهلة لان قوله تع فانما يقول له كن فيكون
يقتضي ذلك كما هو ظاهر مما ذكرناه في تحقيق تقرير الابداع انفا ولم يعتبره في جميع افعاله فاذا علمت ما ذكرناه وتاملت تعرف ان من قال
لم يصب لم يصب وقرا ابن عامر فيكون بالنصب على جواب الامر وهو قوله كن فانه امر بحسب الظاهر فجاز انتصاب المضارع بعده باضمار
ان نظرا الى ظاهر اللفظ وان لم يكن امرا بحسب المعنى والحقيقة بل هو مجاز عن سرعة التكوين وقرا الباقون بالرفع على الاستئناف او بطريق
العطف على يقول واعلم ان السبب في هذه الضلالة اي قولهم اتخذ الله ولدا ان ارباب الشرايع المتقدمة كانوا يطلقون الاب على الله باعتبار انه
اي الله تع السبب الاول لوجود الانسان حتى قالوا ان الاب هو الرب الاصغر لانه السبب المؤخر والله سبحانه هو الاب الاكبر لما ذكر ثم
ظنت الجهلة منهم من ارباب الشرايع المتقدمة ان المراد به معنى الولادة الطبيعية واعتقدوا ذلك تقليدا لانه لا مجال للتحقيق فلذلك كفر
قائله شرعا ومنع منه مطلقا اي سواء قصد به معنى السببية او معنى الولادة الطبيعية حسما قطعا لمادة الفساد التي هي كونه منشأ للذهاب
الى الحقيقة بالنسبة الى بعض العقول وقال الذين لا يعلمون اي جهلة المشركين الاضافة بمعنى من لان المضاف اليه من جنس المضاف ونفي
العلم عنهم ظاهر او المتجاهلون الموجودون في زمان النبي عليه الصلوة والسلام ونفي العلم عنهم لعدم عملهم بموجب علمهم من اهل الكتاب بيان
لقوله او المتجاهلون قال بعض من تصدى لتحشية الكتاب ويصح ان يكون الفرق الثلث باسرها مرادا بل هو الظاهر نظرا الى عموم اللفظ
اقول تناول اللفظ للمشركين بطريق الحقيقة وللمتجاهلين بطريق المجاز والجمع بينهما غير جائز وقوله نظرا الى عموم اللفظ باعتبار
عموم المجاز غير ظاهر لولا يكلمنا الله هلا يكلمنا الله اشارة الى ان لولا للتحضيض كما يكلم الملائكة بلا واسطة او يوحي الينا بارسال الملك
بانك رسوله حتى نؤمن لك او تاتينا آية حجة على صدقك في دعوى الرسالة والاول يعني قولهم لولا يكلمنا استكبار كانهم قالوا نحن عظماء
كالملائكة والنبيين فلم اختصوا به دوننا والثاني يعني قولهم او تاتينا آية جحود وهو انكار مع علم لان ما اتاهم اللام صلة جحود آيات
اي جحود منهم لان يكون ما اتاهم من القرآن وساير المعجزات آيات استهانة مفعول له لجحود به بما اتاهم وعنادا عطف على قوله استهانة هذا
هو النوع السادس من قبايح افعال اليهود والنصارى والمشركين واقوالهم فانهم قدحوا في التوحيد بقولهم اتخذ الله ولدا وقدحوا في
النبوة بما ذكر كذلك قال الذين من قبلهم من الامم الماضية اي من كفارهم مثل قولهم قد مر الكلام في اعراب الكاف في كذلك ومعناه واعراب
مثل قولهم ونحوه وفي تكرير التشبيه ومعناه فلا حاجة الى الاعادة بجملة معنى الكلام ان كفار الامم الماضية قالوا مثل ذلك الذي قالوه قولا مثل قولهم
فيما ذكر فقالوا ارنا الله جهرة قال اليهود هل يستطيع ربك ان ينزل علينا مائدة من السماء قال النصارى تشابهت قلوبهم استيناف
على وجه تعليل تشابه مقالتهم بمقالة من قبلهم فان الالسنة ترجمان القلوب فتوافق الكلام يدل على تشابه القلوب ولذا قال في تفسيره
قلوب هؤلاء ومن قبلهم في العمى والعناد والقلب اذا استحكم فيه العمى والعناد يظهر من صاحبه فحش الكلام والفساد وقرئ بتشديد الشين
هذه القراءة مشكلة لان الفعل لما كان ماضيا لم يجتمع في اوله تاءان حتى تدغم الثانية وان كان مضارعا لم يلحق باخره تاء التانيث الساكنة
وقيل هو فعل مضارع ولما ادغمت التاء الثانية في الشين لم يبق في اول الا تاء واحدة فاشبه الماضي فالحقت باخره تاء التانيث الساكنة
واعلم ان هذه الجملة معترضة ثم بكتهم الله تع بقوله قد بينا الآيات لقوم يوقنون لما ورد على ظاهره ان نصب الآيات للموقنين يفضي
الى تحصيل الحاصل دفعه اولا بقوله اي يطلبون اليقين وليس لهم عناد يعني ان الايمان مجاز عن طلب اليقين على طريق ذكر المسبب وارادة السبب
وثانيا بقوله او يوقنون الحقايق اي من شانهم ان يوقنوا بها على الاطلاق فالموقن مجاز عن المتردد من قبيل تسمية الشيء باعتبار ما يؤول
اليه اذ المراد بقوم يوقنون المترددون القاصدون الى الايمان بحيث لا يعتريهم شبهة في الباطن ولا عناد في الظاهر لان كلا من التردد
والعناد ينافي الايمان فيكون مجازا عن الاستعداد والتهيؤ وفيه اشارة الى انهم ما قالوا ذلك اي ما قالوا لولا يكلمنا الله او تاتينا آية لخفاء في الآيات
والمعجزات او لطلب مزيد يقين وانما قالوه عتوا وعنادا وذلك لانه تع وصف الآيات بكونها مبينة واضحة الدلالة لمن يطلب اليقين او لمن يستعد لذلك

الآيات كالقرآن ومجيء الشجر وشق القمر وكلام الذئب والشاة المشوية المسمومة واشباع الجمع الكثير من الطعام وادرار الماء من بين الاصابع
وغيرها من شواهد النبوة وقد علموا بذلك كله وقولهم هذا لعتو وعناد **انا ارسلناك بالحق** ملتبسا مؤيدا به اشارة الى ان قوله بالحق منصوب
المحل على انه حال من مفعول ارسلنا او على انه صفة مصدر محذوف اى ارسالا ملتبسا بالحق وقوله مؤيدا به يؤيد الاول وان المراد بالحق الحجج
والآيات **بشيرا** بالجنة لمن آمن **ونذيرا** من النار لمن كفر حالان منه ايضا والنذير بمعنى المنذر كالبديع بمعنى المبدع والمعنى ان شانك بعد اظهار
صدقك فى دعوى الرسالة بالآيات والمعجزات ليس الا الدعوة والابلاغ بالتبشير والانذار لا ان تجبرهم على القبول والايمان فلا بأس عليك
ان اصروا على الكفر والضلال او كابروا وعاندوا فيكون تسلية له عليه الصلوة والسلام لانه كان يغتم ويضيق صدره لاصرارهم على الكفر والطغيان
ولا تسأل عن اصحاب الجحيم قراءة الجمهور بضم التاء واللام ويحتمل ان يكون حالا من مفعول ارسلناك ايضا اى غير مسؤول عنهم بان يقال لك
ما لهم لم يؤمنوا بعد ان بلغت ظرف للسؤال المنفى اى لا تسأل عنهم بعد الخروج عن عهدة التبليغ الواجب عليك ويحتمل ان يكون استئنافا
لبيان وجه كون ارساله متقيدا بهذه الاحوال وقرأ نافع ويعقوب لا تسأل بفتح التاء وجزم على انها نهى للرسول صلعم عن السؤال عن حال
ابويه روى انه عم قال ليت شعرى ما فعل ابواى اى ما فعل بهما والى اى حال انتهى امرهما فنزلت فنهى عن السؤال عن احوال الكفرة
والاهتمام باعداء الله تع قال الامام هذه الرواية بعيدة لانه عليه السلام كان عالما بان الكافر يعذب فمع هذا العلم كيف يمكن ان يقول ليت شعرى
ما فعل ابواى **اقول** روى ان رسول الله صلعم كان يستغفر لابويه بعد الاذن منه تع ولهذا قال ليت شعرى ما فعل ابواى لطلب العلم ان حالهما الى اى
شئ صار بعد الاستغفار لا يقال قد كان جازما بكونهما من اهل النار حيث قال لرجل ان والدك ووالدى ووالد ابراهيم فى النار لانا نقول يجوز ان
يكون ذلك الكلام منه قبل الاستغفار على انه يجوز ان يرجو رحمة ربه على ابويه فى تخفيف عذابهما لشرفه وذهب بعض العلماء الى ان نسب النبى
طاهر عن دنس الشرك فجاز ان يشكل النبى عم فى حالهما وورد فى ايمانهما بعد احيائهما الله تع لا يقال انه من قبيل ايمان اليأس لانا نقول ايمان اليأس عند
معاينة الموت بخلاف الايمان بعد الاعادة وقد دل على هذا قوله تع ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه او تعظيم لعقوبة الكفار كانها لفظاعتها لا يقدر ان
تخبر عنها كما يقال لا تسأل عن حال فلان او ان السامع لا يصبر على استماع خبرها فنهاه عن السؤال واعلم ان عادة المص فى تفسيره ان لفظا اذا وقع
ذلك اللفظ ثانيا لا يعيد تفسيره فلما وقع لفظ الجحيم هنا فسره بقوله والجحيم المتأجج بالجيم من النار اى الملتهب منها من الاجيج وهو تلهب النار
يقال اججت النار فتأججت اى التهبتها فتلهبت **ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم** الآية من قبيل اللف والنشر على
الترتيب فان المعنى لن ترضى عنك اليهود الا بالتهود ولا النصارى الا بالتنصر مبالغة فى اقناط الرسول عن اسلامهم حيث علق رضاهم بما يستحيل
وجوده فاذا لم يرضوا عنه فكيف يتبعون ملته قال بعض من تصدى لتحشية الكتاب واصل الاقناط قد فهم من قوله تع ولا تسأل عن اصحاب
الجحيم حيث سجل عليهم بانهم اصحاب الجحيم ولا يفارقون عنها وهو كناية عن موتهم على الكفر **اقول** فهم اصل الاقناط على قراءة الجمهور واما على
قراءة نافع ويعقوب فلا يفهم ذلك لانه على تلك القراءة يختص اصحاب النار بالاموات وقوله ولا يفارقون عنها الخ لا يثبت فان اليهود والنصارى
وهذه الآية لا تدل على الاقناط فضلا على مبالغته فان من اليهود من آمن فانهم اذا لم يرضوا منه حتى تتبع ملتهم فكيف يتبعون ملته والتعلق
على المحال محال ولعلهم قالوا ذلك يعنى ان قوله تع ولن ترضى عنك اليهود ليس ابتداء اخبار من الله تع بعدم رضاهم عنه بل حكاية عنهم انهم قالوا ذلك
لمطابقة قوله قل ان هدى الله هو الهدى على طريق الجواب عن مقالتهم ووجه كونه جوابا انهم كانوا ادعوا ان ملتهم هو الهدى لا هدى سواها فقلبت
عليهم القضية فحكى الله عنهم تلك المقالة ولذلك قال **قل** تعليما للجواب اى امره عليه السلام ان يجيبهم بذلك **ان هدى الله هو الهدى**
اى هدى الله الذى هو الاسلام هو الهدى الى الحق لا ما تدعون اليه من الهدى على زعمكم ولما كان قوله تع قل ان هدى الله هو الهدى مشتملا على انواع من
المبالغة وهى التأكيد بان واسمية الجملة وايراد ضمير الفصل وتعريف الخبر باللام واطلاق الهدى المناسب فى المقام الخطابى تقتضى ان يكون
محمولا على الكامل اعنى الهدى الحق فسره بما فسر به ابرازا للنكتة وافصاحا عن رموزه وجعله جوابا لمقالتهم بمعنى انهم كانوا قالوا الهداية والحقية
مقصورة على ملتنا لا تتعدى الى سواها فرد عليهم بطريق قصر القلب بقوله قل ان هدى الله هو الهدى **ولئن اتبعت اهواءهم** اللام موطئة
للقسم والقسم مقدر مقدم ما فى المص اهواءهم بقوله اى آراءهم الزائغة اى المائلة عن الحق والملة ما شرعه الله تع لعباده على لسان انبيائه **اقول**
الاولى ان يبين الملة عند قوله تع حتى تتبع ملتهم والجواب ان الملة ههنا مقابل الهوى فعرفها فى موضع واحد ضعيف واعلم ان الشريعة والملة
والدين تعرف بما ذكر لكن الشريعة تقال باعتبار كونه موردا للمتعطشين من زلال رحمته والملة تقال باعتبار املاء الانبياء اياها على
اممهم والدين يقال باعتبار طاعة العباد للآمر وانقيادهم لامره والمص بين اعتبار الملة حيث قال من امللت الكتاب اذا امليته

يعلم

يعلم منه الاملاء والاملال يكونان بمعنى والهوى رأى يتبع الشهوة وداع الى الضلال وسمى بذلك لانه يهوى اى يسقط بصاحبه فى الدنيا
الى كل داهية وفى الآخرة الى الهاوية وهى اسم من اسماء النار والاهواء جمع هوى وانما نزل بلفظ الجمع تنبيها على ان لكل واحد هوى غير هوى الآخر
بعد الذى جاءك من العلم محل من العلم نصب على انه حال من الضمير المستتر فى جاءك اى الوحى ان اريد به المعنى المصدرى لا يصح اسناد المجئ اليه حقيقة و
لذا قيل الظاهر ان المراد به ما اوحى اليه وهو القرآن او الدين المعلوم صحته قال النحرير التفتازانى لان الدين اوحى اليه هو المعلوم لا العلم نفسه
واعترض عليه بان المعلوم ما تعلق به العلم فمجئ المعلوم مستلزم لمجئ العلم بالعرض ولم لا يجوز ان يكون العلم بطريق الحقيقة وقول صاحب
الكشاف اى من الدين المعلوم صحته لا يتعين ان يكون اشارة الى كون العلم مجازا عن المعلوم لجواز ان يكون بيانا لحاصل المعنى ومنه قوله حكاية
عن ابرهيم عم فى خطاب ابيه آزر يا ابت انى قد جاءنى من العلم ما لم يأتك وامثاله كثيرة وصرف الجمع عن الظاهر بلا ضرورة خلاف الظاهر
قال المحشى لا وجه للاعتراض بهذا الوجه على النحرير لان عبارة الكشاف قطعية فى حمل العلم على المعلوم لانه بعد ما قال من الدين الذى هو المعلوم
وصفه بالمعلوم صحته فلا يحتمل التأويل اصلا نعم يرد على صاحب الكشاف انه لم يصب فى القطع بارادة المعنى المجازى بل كان عليه ان يحمل اللفظ
على معناه الحقيقى ثم يذكر المجازى بطريق الاحتمال كما فعله المص فظهر ان قوله اى من الوحى او الدين الخ رد على الكشاف فان قيل الوحى ليس بعلم
بل اعلام قلنا العلم والاعلام متحدان بالذات وان تغايرا بالاعتبار كما ذكروا فى التعليم والتعلم والتحريك والتحرك فليتأمل هذا كلامه **اقول** ظن
المحشى ان المص حمل اللفظ على معناه الحقيقى اولا وعلى المعنى المجازى ثانيا وهو فاسد كما عرفت آنفا انه ان اريد بالوحى معناه الحقيقى اى المصدرى
لا يصح اسناد المجئ اليه وما قيل من ان الظاهر ان المراد به ما اوحى اليه وهو القرآن لا يدفع المجاز المذكور ولا فرق بين كلام المص وبين كلام صاحب
الكشاف فى ارتكاب المجاز فى المسند اليه لفظ جاء بمعنى حصل فلا حاجة الى جعل العلم بمعنى الموحى اى القرآن او الدين المعلوم وكون جاء
بمعنى حصل يناسب ههنا اذ المانع من اتباع الهوى هو العلم وما قيل من ان القرآن يصح ان يوصف بالانتقال والمجئ حقيقة وان لم يكن الانتقال
وصفا لذاته بل انما يعرض له الحركة والانتقال بتبعية المحل كما ذكر من ان القرآن منزل من اعلى الى اسفل بتعاقب نزول جبرئيل عليه السلام بحيث اذ
المجئ حقيقة وصف المحل لا وصف الحال وان المنزل هو الكلام اللفظى المركب من الالفاظ والحروف وهى اى الالفاظ والحروف اعراض والعرض
لا ينفك عن محله والا انعدم فالمنزل على النبى عليه السلام ليس الوحى القائم بجبرائيل عم بل تحصل للنبى عم مثله بسماعه منه ولو جوز المجئ والنزول
بهذا الوجه واعتبر حقيقة فليجز ذلك فى العلم فلا حاجة الى التعميم والتغيير **ما لك** كلمة ما نافية **من الله** منصوب المحل على انه حال **من ولى** كلمة من
زائدة **ولا نصير** قد مر بيان الولى والنصير قريبا فلا حاجة الى اعادته ثم ان المفسرين اختلفوا فى ان الخطاب فى قوله تع ولئن اتبعت لمن هو فقيل انه
لامته ولا بعد فى ان يخاطب رئيس القوم بما يلزم قومه ومن ذهب الى هذا الوجه صرف الخطاب عن ظاهره بناء على ان الانبياء معصومون عن
اتباع هوى الكفار والنهى والتكليف يقتضى كون المكلف به متصورا وقيل الصحيح ان الخطاب للنبى صلعم وكون الانبياء معصومين لا ينافى
النهى والتكليف لان صحتهما يتوقف على كون المكلف به متصورا فى ذاته من حيث تحقق اسباب وجوده من القوى والآلات والحاصل ان التكليف
يتوقف على الامكان الذاتى لا على الامكان الوقوعى قال الامام دلت الآية على ان من علم الله منه انه لا يفعل الشئ يجوز منه ان يتوعده على
فعله فانه تع قد علم ان رسول الله صلعم لا يتبع اهواءهم ومع ذلك فقد توعد عليه ونظيره قوله تع لئن اشركت ليحبطن عملك وانما حسن
هذا الوعيد لاحتمال ان يكون الصارف له عن ذلك الفعل هو هذا الوعيد او يكون هذا الوعيد احد صوارفه هذا كلامه فان قيل كلمة الشرط اعنى
ان انما تدخل على شئ يحتمل وقوعه وقد دخلت ههنا على ما يستحيل وقوعه قلنا ما ذكرته اكثرى لا كلى وان احتمال الوقوع بمعنى الامكان
الذاتى يجامع المستحيل العادى يدفع عنك عقابه وهو جواب لئن قال بعض من تصدى لتحشية الكتاب ان قوله تع ما لك من الله من ولى ولا نصير
جواب للشرط معنى فقط لا لفظا فانه جواب القسم لفظا ومعنى معا لان كونه جوابا لهما يستلزم اجتماع المتنافيين فى بعض الصور لان الشرط
يستلزم ان يكون جوابه مجزوما بخلاف القسم فانه يقتضى كون جوابه مرفوعا فوجب ان يجعل جوابا لاحدهما لفظا والقسم لكونه مقدما يقتضى ان
يكون العناية به اكثر من الشرط فكان جعله جوابا له اولى **اقول** ما ذكره من وجه الجواب وان صح فى نفسه لكنه يخالف المشهور بل لم يقل به احد
من اهل العربية والقسم وان كان مقدما لكنه مقدر ولفظ لئن مذكور صريحا ولذا اعتبر المص كونه شرطا له فالاحسن ان يقال ما يقال
ما يقال فى نظائره من انه جواب القسم وساد مسد جواب الشرط او انه جواب لئن وساد مسد جواب القسم والاخير مختار المص على انه تع
لما ذكر فى الآية المتقدمة قبائح المتعنتين الطالبين من اليهود والنصارى اتبع ذلك بمدح من ترك طريق التعنت وحب الرياسة منهم
فقال **الذين آتيناهم الكتاب** يريد به مؤمنى اهل الكتاب كعبد الله بن سلام واضرابه من الذين اسلموا من اليهود وكالاربعين الذين قدموا من الحبشة

مع جعفر بن ابى طالب وتسعة وثلثون رجلا من بقايا قوم عيسى امنوا بمحمد بقوله وثبتوا عليه حتى خرج النبى عم والموصول وان كان عاما
بجميع من اوتى الكتاب الا انه المص خصه بالذين امنوا منهم بنبينا ثم بتقييده بالجملة الحالية التى هى قوله **يتلونه** تلايحمل على المعنيين احدهما
تبع نحو قوله تع والقمر اذا تلاها ومصدره التلو والثانى بمعنى قرا ومصدره التلاوة وحمل المفسرون على الثانى لقوله **حق تلاوته** نعت لمصدر
محذوف دل عليه الفعل المذكور اى يتلونه تلاوة حق تلاوة واختار الكواشى كونه منصوبا على المصدرية على تقدير تلاوة حقا فلما قدم وصف
المصدر عليه واضيف اليه نصب نصب المصادر بمراعاة اللفظ عن التحريف والتدبر فى معناه والعمل بمقتضاه **اقول** لا دخل للعمل بمقتضاه فى التلاوة
بل هو من توابع التلو لا التلاوة واعلم ان الموصول مع صلته فى محل الرفع على انه مبتدا وهو اى يتلونه حال مقدرة من الضمير المنصوب فى قوله
اتيناهم او من الكتاب بمثل قولك اشتريت صقرا صائدا به غدا واذا جعل حالا يتعين كونه مقدرة لانهم لم يكونوا وقت ايتانه تالين له
والخبر ما بعده يعنى اولئك يؤمنون فان اولئك مبتدا ثان ويؤمنون به جملة فعلية خبر المبتدا الثانى والمبتدا الثانى مع خبره خبر الاول
او خبر اى يتلونه خبر الموصول بناء على ان المراد بالموصول يعنى الذين يؤمنوا بل لكتاب كالوجه الاول لان جميع الكتاب لا يصح ان يخبر عنهم
بانهم يتلونه كتابهم حق تلاوته فيجب ان يحمل تعريف الموصول على العهد وفى الوجه الاول المستفيد للخصوص من التقييد بالحال كما عرفت انفا **اقول**
فظن المحشى ان الخصوص فى الوجه الاول غير الخصوص فى الوجه الثانى حيث قال واذا حمل هذا على المؤمنين بنبينا صلعم والمذكور اولا على المؤمنين
بكتابهم تبين المرام ولا يبقى اشكال فى هذا المقام لكنه لو قيد الثانى بما ذكرنا لكان انسب بانتظام الكلام وادفع للشغب والخصام هذا
كلامه والحق ان الخصوص فى الوجهين واحد ومنشاه فيهما مغاير فافهم ما ذكرناه فانه على كمال الانتظام **اولئك يؤمنون به** بكتابهم او
بالنبى عم دون المحرفين قال التفتازانى فى هذا اشارة الى ان بناء الفعل على المبتدا وان كان ظاهرا يفيد الحصر مثل الله يستهزئ بهم يريد
ان بناء الجملة الفعلية على المبتدا المعرف مما يصلح لافادة الحصر سواء كان المبتدا ضميرا او اسما ظاهرا وما ذهب اليه صاحب المفتاح من
ان التقديم يفيد الاختصاص ان جاز تقدير كونه فى الاصل مؤخرا على انه فاعل معنى فقط نحو انا قمت فانه يجوز ان يقدر ان اصله قمت انا فيكون
انا فاعلا فى المعنى وان كان تاكيدا للفاعل لفظا ومع ذلك قدر كونه فى الاصل مؤخرا ثم قدم ليستفاد منه الحصر والتخصيص من حيث ان التقديم
يدل على اهمية المقدم وكونه مورد النزاع واذا لم يوجد هذان الشرطان لا يفيد التقديم الا تقوى الحكم فهو كلام مدخول غير منقول عن العلماء
الفحول **ومن يكفر به** الضمير كالاول اما راجع الى كتابهم او النبى بالتحريف والكفر بما يصدقه لما استفيد من الكلام السابق ان المحرفين ليسوا
بمؤمنين بكتابهم بنى عليه قوله ومن يكفر به الخ على سبيل الاستيناف وبيان حال من كفر به سواء كان كفره بنفس التحريف او بغيره كالكفر بالكتاب
الذى يصدقه وهو القرآن **فاولئك هم الخاسرون** فى تجارتهم حيث اشتروا الكفر بالايمان **يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى انعمت عليكم
وانى فضلتكم على العالمين واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة ولا هم ينصرون**
لما صدر قصتهم يريد به ما قال الله تع بعد تمام قصة آدم عم يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى الاية بالامر بذكر النعم مدلول عليه باول الاية مرجيا و
القيام بحقوقها مستفاد من قوله هناك اوفوا بعهدى لان معناه على ما ذكرا وفوا بعهدى بالايمان والطاعة فان الايمان بالله والطاعة قيام
بحق النعم والحذر عن اضاعتها مستفاد من قوله واياى فارهبون والخوف عن الساعة واهوالها مدلول عليه بقوله واتقوا يوما لا تجزى نفس الى
تمام الاية كرر ذلك وختم به الكلام معهم مبالغة فى النصح قال المولى المعروف بكورانى فى تفسيره انه تع خاطبهم اولا من بين بنى
آدم وحثهم على اتباع من هو رحمة للعالمين فانقسموا الى متقبل ومعرض ثم خاطبهم ثانيا خطابا شاملا للفريقين تحبيبا للمؤمن المهتدى
وتحسيرا للمكذب وانى فليس التكرير لمجرد التقرير مع ما فيه من حسن التخلص الى ذكر جدهم قدوة الموحدين على وجه يؤكد ما ندبوا
اليه هذا كلامه واخذ بعض المتاخرين كلام ذلك المولى وهما يريدان الرد على المص **اقول** اعتبار الفرق المذكور بما ذكر امر زائد على الكلام
المذكور ولا ينافيه لانهما واحد فى اصل المعنى فالظاهر ما ذكره المص كما لا يخفى وايضا انما عطف على قوله مبالغة بانه فذلكة القصة والمقصود من
القصة فيل اى ملخصها ومحصلها وفذلك لك ما يقال فى آخر حساب الامور الكثيرة المفصلة فذلك يكون كذا فهى ماخوذة منه كما اخذ
البسملة من قول المسمى بسم الله الرحمن الرحيم **اقول** فيه بحث وهو ان الفذلكة انما تكون ان لو ذكر الامور الكثيرة ثم ذكر المجموع الحاصل
وهذه الاية عين السابقة واعلم ان الله تع شرح وجوه نعمه على بنى اسرائيل ثم فصل قبائحهم فى ديانتهم واعمالهم وذكر فى اثنائه بعض
قبائح المشركين وكان جميع الطوائف من اهل الكتاب والمشركين معترفين بفضل ابرهيم عم ويدعون الانتساب اليه ويفتخرون به و
كان بنو اسرائيل يدعون انهم على ملته ومتبعون بسيرته وسنته وكان المشركون يفتخرون بكونهم من اولاده ومن ساكنى حرمه وخادمى

بيته بين الله تع قصته وكيفية احواله متصلا بما سبق من احوال بنى اسرائيل والمشركين تنبيها لهم على ان ابراهيم انما نال بما ناله من الكرامة و
بسبب انه وفى بجميع ما ابتلاه ربه من التكاليف فكانه قيل من كان يفتخر بالانتساب اليه فليسلك سبيله وليترك التمرد والعناد **واذ ابتلى
ابراهيم ربه بكلمات** كلفه باوامر ونواه والابتلاء فى الاصل التكليف بالامر الشاق من البلاء لكنه لما استلزم الاختبار بالنسبة الى
من يجهل العواقب ظن ترادفهما قال المحشى قال صاحب الكشاف اختبره باوامر ونواه واختبار الله تع عبده مجاز عن تمكينه من اختيار احد الامرين
ما يريد الله وما يشتهيه العبد كانه يمتحنه ما يكون منه حتى يجازيه على حسب ذلك والمص اراد الرد عليه بان معنى الابتلاء فى اصل اللغة هو التكليف
بالامر الشاق وهو ممكن ههنا فيجب الحمل عليه دون المعنى المجازى الذى هو الاختبار اذ لا صارف عن الحقيقة ولا ضرورة تدعو الى المجاز لكنه غير
واضح لان الموافق لكلام اهل اللغة والاستعمال هو المذكور فى الكشاف **اقول** ما ذكره المحشى من عدم الوضوح انما يرد على المص لو اراد ان الاختبار
معنى مجازى له كما ظن المحشى ان المص اراد ذلك وليس كذلك بل اراد المص ان الاختبار كالتكليف معنى لغوى للابتلاء الذى من البلاء الا ان الابتلاء
اذا اسند اليه تع ان حمل على الاختبار فانما يصح استعارة وان حمل على التكليف فانما يصح حقيقة فان قيل قوله بعد هذا على انه تع عامله معاملة
المختبر يهون بنافى ما اختاره قلنا سياتى انه متعلق بقوله المقدر فى قوله وبالكواكب والقمرين الخ ولا تعلق له بهذا فتدبر والضمير لابراهيم حسن
لتقدمه لفظا وان تاخر رتبة فان لفظ ابراهيم على قراءة الجمهور منصوب على انه مفعول ابتلى ولفظ ربه مرفوع على انه فاعله والمفعول وان
قدم لفظا فهو مؤخر رتبة الا انه قدم على الفاعل للاهتمام فان كون الرب مبتليا معروف الاذهان لا يتشوق الذهن الى بيانه ومعرفته وانما يتشوق
الى معرفة المبتلى وللايجاز ايضا فانه لو قدم الفاعل وقيل واذ ابتلى رب ابراهيم ثم ذكر ابراهيم منصوبا على المفعولية لتكرر ذكر ابراهيم والايجاز
مطلوب فى الكلام وايضا كون ضمير المفعول متصلا بالفاعل يوجب تقديم المفعول اذ لو اخر وقيل واذ ابتلى ربه ابراهيم لزم الاضمار قبل الذكر
لفظا ورتبة وذلك لا يجوز اجماعا لان الشرط احد التقدمين اى لفظا او رتبة والكلمات وان كانت ظاهرة فى الالفاظ قد تطلق على المعانى
فلذلك فسرت بالخصال الثلاثين المحصورة المذكورة فى قوله فى سورة البراءة التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون
الامرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله وبشر المؤمنين وقوله فى سورة الاحزاب ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات
والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات
والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات الى قوله الاتيتين وكتبنا بهما وقوله قد افلح المؤمنون
الذين هم فى صلوتهم خاشعون والذين هم عن اللغو معرضون والذين هم للزكوة فاعلون والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت
ايمانهم فانهم غير ملومين فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون والذين هم لاماناتهم وعهدهم راعون والذين هم على صلوتهم يحافظون
الى قوله اولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس والظاهر ان طريق توزيع الخصال الثلاثين على السور الثلث اشتمال كل واحدة من تلك السور
على عشر خصال فان سورة براءة مشتملة عليها بان يعد الايمان المدلول عليه بقوله وبشر المؤمنين خصلة مستقلة واشتمال سورة الاحزاب
عليها ظاهر واما اشتمال سورة المؤمنين عليها فبان يعتبر كل واحد من الايمان والخشوع فى الصلوة والاعراض عن اللغو وفعل الزكوة
وحفظ الفرج وقربان الازواج والمملوكات ورعاية الامانة والعهد ومحافظة الصلوات خصلة مستقلة وكون الايمان معدودا فى كل واحد
من السور وكذا كون حفظ الفروج معدودا فى السورتين الاخيرتين لا ينافى كون مجموع الخصال ثلثين لانه لما كان المذكور فى كل سورة عشرة كاملة
بناء على ان شيئا من الخصال لم يذكر مكررا فى شئ من السور كان المذكور فى مجموع السور الثلث ثلثين خصلة والتكلف اللازم مما اختاره
المص اهون مما لزم مما اختاره صاحب الكشاف ولذا عدل المص عما اختاره كما فسرت بها فى قوله فتلقى آدم من ربه كلمات وان لم يذكر البعض
وبالعشر التى هى من سننه عطف على قوله بالخصال الثلثين وخمس منها فى الرأس وهى قص الشارب اى قطعه والسواك والمضمضة والاستنشاق
والفرق اى تفريق شعر الرأس فى الجانبين وخمس فى الجسد الختان والاستحداد اى حلق العانة باستعمال الحديد والاستنجاء بالماء وتقليم الاظفار
ونتف الابط وبمناسك الحج كالطواف والسعى والرمل والاحرام والوقوف بعرفة وغيرها وبالكوكب والقمرين فانه ابتلاه بالاستدلال بها
كما هو مذكور فى سورة الانعام وذبح الولد اسمعيل او اسحق والنار التى القاه فيها نمرود والهجرة من العراق الى الشام على انه تع متعلق بقوله
المقدر فى قوله وبالكوكب فان معنى التكليف فيه والنار غير متصور فاريد المعنى المجازى عامله معاملة المختبر يهون يجوز كسر باء المختبر اذا اعتبر
جانب الفاعل وفتحها اذا اعتبر جانب المفعول وبما تضمنته عطف على قوله بالكوكب الايات التى بعدها يعنى الامامة والامانة وتطهير البيت
ورفع قواعده والاسلام وغيرها وقرئ ابراهيم ربه برفع ابراهيم ونصب ربه قرا ابو حنيفة وهى قراءة ابن عباس رض على معنى انه ابراهيم دعا ربه

وانما حمله عليه لان حقيقة الاختبار وان صح من العبد لا يصح او لا يحسن تعلقه بالرب بكلمات مثل ارني كيف تحي الموتى اجعل هذا البلد آمنا لترى
هل تجيبه وقرا ابن عامر ابراهام فاتمهن فان قيل نبياذ ذكر كثير حكمه حتى يختص بها ابراهيم وبعد فضيلة له اذ كل واحد يفعل اكثرها قلنا ع
الاختصاص يكونها شريعة له وسنة ويتبعها غيره فيكون له ثوابها سنة كما قال رسول الله عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من
عمل بها الى يوم القيامة فاتمهن فاداهن كملا يعني ان ضمير تم على القراءة الاولى لابراهيم فالمعنى فاتم المذكورات كملا وهذا مناسب لكون ابتلى
بمعنى امر وكلف وقام بهن حق القيام هذا مناسب لكونه عاملة معاملة المختبر فان حسن النظر في الاجرام العلوية والتيقن بان شيئا
منها لا يصلح للربوبية وكذا الصبر على المحن والرضى بقضاء الله تع قيام بهن حق القيام قيل اذا فسر الكلمات بما تضمنته الآيات التي
بعدها فالظاهر ان يكون ضمير تم راجعا الى الرب تعالى وابراهيم الذي وفى فانه من التوفيه بمعنى الاتمام والاكمال وفي القراءة الاخيرة
من الاعراب الضمير لربه اي اعطاه جميع ما دعاه قال اني جاعلك للناس اماما استيناف ان اضمر ناصب اذ نحو اذ ابتلاه كان كيت وكيت وجوز
صاحب الكشاف ان يكون اذكر والظاهر ان اذ مفعول به ولم يجوز وقوعه مفعولا به قال المراد واذكر الحادث اذ قال ويرد عليه انه ح
يكون معمول الحادث لا معمول اذكر الا ان يقال انه معمول بالواسطة كانه قيل فماذا قال له ربه حين اتمهن فاجيب بذلك اي قال اني جاعلك
الخ فيكون ابتلاؤه بما ذكر من الكلمات قبل نبوته لان الآية تدل على ان قيامه عليه السلام بهن واداء تلك التكاليف الشاقة تامة كاملة كانه كالسبب
لجعله اماما ورسولا والسبب مقدم على المسبب في الوجود فان قيل ابتلاؤه بتلك التكاليف كيف يتقدم على جعله اماما ورسولا بعرف كونه مكلفا بها
الا بان اوحي اليه وذلك يستلزم كونه نبيا قبل وقت الابتلاء اجيب بمنع الاستلزام لجواز ان يوحي الله تع اليه على لسان جبرئيل بهذه التكاليف
فلما اتمها جعله نبيا مبعوثا الى الخلق فان قيل تقدم الابتلاء والاتمام على النبوة مسلم على تقدير ان يفسر الكلمات بما عدا ذبح الولد والهجرة
والنار واما على تقدير ان تفسيرها بها فلا نسلم تقدمه عليها فان كل واحدة منها كانت بعد النبوة وكذا الختان فانه قد روي انه عليه السلام ختن
نفسه وهو ابن مائة وعشرين اجيب بانه ان ثبت ان المراد من الكلمات هذه الاشياء كان المراد من قوله اتمهن انه تع علم من حاله انه يتمهن ويقوم
بهن بعد نبوته فلا جرم اعطاه الامامة والنبوة او بيان لقوله ابتلى عطف على قوله استيناف اي ويجوز ان يكون قوله تع قال اني جاعلك
للناس اماما على تقدير ان يكون ناصب اذ مضمرا بيانا لقوله ابتلى لان ما بعد قال الى آخر قوله اذ قال له ربه اسلم كالشرح لابتلاء ربه بكلمات
فانه تع امره اولا بقوله اسلم واتمه ابراهيم كما ينبئ عنه قوله اسلمت لرب العالمين فانه وان كان متأخرا في التلاوة لكنه مقدم عليها في التكاليف
تحققا وامره ثانيا بقوله اني جاعلك للناس اماما فانه في قوة ان يقال استعد للامامة وهيئ اهبتها فاني جاعلك اماما وابتلاؤه ثالثا بقوله
واذ جعلنا البيت مثابة للناس فانه في قوة ان يقال واذ اردنا ان نجعل البيت مثابة للناس امرنا ابراهيم بان يجعله صالحا لذلك فامتثل
الامر بان رفع واسمعيل قواعد البيت وابتلاه رابعا بما دل عليه قوله وعهدنا الى ابراهيم واسمعيل ان طهرا بيتي للطائفين فظهر بهذا البيان
كونه بيانا لما قبله فيكون الكلمات ما ذكره من الامامة وتطهير البيت ورفع قواعده والاسلام كما ترى انما وان نصبته بقال عطف على قوله ان
اضمر ح فالمجموع اي جملة قال مع مقولها ومع ما وقع معمولا له على الظرفية جملة معطوفة على ما قبلها اي على جملة قوله يا بني اسرائيل عطف
قصة ابراهيم على قصة قوم موسى وجاعل من جعل الذي له مفعولان اي الذي بمعنى صير لا من جعل الذي له مفعول واحد اي الذي بمعنى خلق
والامام اسم لمن يؤتم به اي لمن يقتدى به كالالة فانه اسم لما يلبس فان قيل ما الفرق بين الامام والمقتدى حتى يكون احدهما اسما والآخر صفة
مع ان مدلول كل واحد منهما هو الذات الموصوفة ببعض المعاني والاوصاف قلنا الامام كالمقتدى في كونه اسما لكنه من الاسما
المشبهة بالصفات من حيث ان المعنى القائم بالذات جزء من مفهوم اللفظ ويشتبه ايضا من الاسما ما وضع لذات معينة بملاحظة
معنى من المعاني المتعلقة بها لكن يكون ذلك المعنى خارجا عن الموضوع له وسببا باعثا لتعيين الاسم بازائها كاحمر اذا جعل علم الذات
فيه حمرة وكدابة اذا جعل اسما لذات الاربع وجعل دبيبها سببا مرجحا لتسميتها به لا جزءا من مفهوم اللفظ واما الاسماء الموضوعة
لذوات معينة من غير ان يلاحظ معها شيء من المعاني القائمة بها كالاسد والفرس فانها لا تشبه بالصفة اصلا وهو ظاهر الفرق
بين الصفة وبين الاسماء المشبهة بها ان الصفة وان كانت موضوعة للذات باعتبار معنى معين يقوم بها الا انها لذات
مبهمة لم يلاحظ معها خصوصية اصلا كالضارب فانه موضوع لمن صدر عنه الضرب بخلاف الاسماء فان المراد بها الذات بنوع تعين شخصيا
كان او نوعيا وجنسيا ومعيار الفرق ان كل واحد من الاسماء يصح ان يوصف نحو امام عالم والناس حسن ولا يصح ان يوصف به فلا يقال رجل امام
وشيء الناس بخلاف الصفة فانها توصف بها ولا تقع صفة واماما عامة مؤبدة اشارة الى ان اللام في الناس للاستغراق وان اختار النكرة
موصوفة

الاسمية

الاسمية على قوله اجعلك اماما لافادة الدوام والثبات ويلزم منه ان لا يكون المراد بالامامة ههنا النبوة لان ابراهيم ع م
لم يكن نبيا للناس على العموم في كل زمان على التأبيد مع انه امام لهم على العموم والتأبيد الآتي امامته لهم على العموم يستلزم ان يكون
رسولا من عند الله مستقلا بالشرع اذ لو كان تبعا لرسول آخر لكان مأمورا باتباع ذلك الرسول ولا يكون اماما للناس على العموم
اذ لم يبعث بعده نبي الا كان من ذريته مأمورا باتباعه فيما لم ينسخ من شريعته كما قال الله تع وجعلنا في ذريته النبوة والكتاب
والكتاب اقول ان اراد انه لم يبعث بعد بعثته عليه السلام نبي الا كان من ذريته اخيه وان اراد انه لم يبعث بعد وفاته عليه السلام
نبي كان كذلك فعلى تقدير التسليم لا يثبت المدعى وهو عموم امامته وانما يثبت ذلك ان لو ثبت ان كل نبي بعث بعد بعثته كان مأمورا
باتباعه على ان ما ذكره من الدعوى وهو عموم امامته ينافي قول رسولنا عم اعطيت خمسا لم يعطهن احد قبلي بعثت الى الاحمر والاسود
وكان النبي عم قبلي يبعث الى قومه على ان قوله كان من ذريته مستدرك في الاستدلال اذ يكفي ان يقال اذ لم يبعث بعده نبي الا كان
مأمورا او قوله تع وجعلنا في ذريته النبوة لا يدل على الحصر قال ومن ذريتي عطف على الكاف اي وبعض ذريتي كما تقول وزيدا
في جواب سأكرمك فيه اشارة الى دفع اسولة ثلثة الاول ان الجار والمجرور لا يصلح لان يكون مضافا اليه فكيف يعطف عليه والثاني ان العطف
على الضمير المجرور كيف يصح بدون اعادة الجار والثالث انه كيف جاز كون المعطوف مقول قائل والمعطوف عليه مقول قائل آخر لان من ذريتي
مقول ابرهيم عليه السلام وجاعلك مقول الله تعالى اشار الى دفع الاولين بقوله اي بعض ذريتي فان الاضافة في جاعلك لفظية لانها اضافة
اسم الفاعل الى مفعوله لانه يعمل اذا كان بمعنى الحال او الاستقبال والاضافة اللفظية في حكم الانفصال كانه قيل جاعل اياك وكلمة من
تبعيضية فالتقدير بعض ذريتي فالمضاف اليه ليس مع الجار والمجرور وليس العطف على الضمير المجرور واشار الى دفع الثالث بتمثيله بقوله كما تقول
وزيدا وهو مقول في جواب سأكرمك اي وتكرم زيدا تريد تلقينه فيريد المصنف ان قوله ومن ذريتي من باب عطف التلقين كانه عم يلقن
ويقول وتجعل بعض ذريتي فلا يشترط اتحاد المتكلم بالمعطوف والمعطوف عليه قال المحشي اخذا من كلام التفتازاني ولم يجعله بتقدير امري واجعل
بعض ذريتي احترازا عن صورة الامر ودلالة على انه واقع كاين البتة قال بعض المتأخرين في تغيير قوله ومن ذريتي اي واجعل بعض
ذريتي واستعمال صيغة الامر في موضع الالتماس سائغ شايع وهذا اولى من المصير الى عطف التلقين لانه لا يخلو عن سوء الادب وكتب
في الحاشية من قال احترازا عن صورة الامر فكانه زعم ان فيها شيئا وغفل عن قوله رب اجعل لي وزيرا اقول قوله واستعمال الامر في موضع
الالتماس سائغ شايع ليس في موضعه لان الالتماس انما يستعمل في المساواة ولا مساواة ههنا وقوله وهذا اولى الى قوله لانه لا يخلو عن سوء ادب
دعوى بلا دليل بل كلام مزيف اذ معنى عطف التلقين راجع الى طلب الفعل على وجه البلاغة واللطف وقوله في الحاشية فكانه زعم ان فيها
شيئا وغفل عن قوله رب اجعل لي وزيرا كلام صادر عن الغفلة اذ في صورة الامر يدون لفظ دال على الدعاء شين لانه يوهم طلب
الفعل على وجه الاستعلاء وقوله رب اجعل لي وزيرا واقع بلفظ دال على الدعاء وهو لفظ رب على ان القائل على وجه عدم الايراد بصورة الامر
بمجموع الامرين كانه قال لم يجعله بتقدير امر للامرين جميعا فان قيل قد علم مما سبق ان جزاء اتمام الكلمات ليس مطلق النبوة بل النبوة
العامة المؤبدة فيلزم عدم اجابة دعوة الخليل عليه السلام بقوله ومن ذريتي لان بعض ذريته الكاين اماما ونبيا لم يكن كذلك قلنا يكفي
قبولها في حق نبينا عم كما يشعر به قوله وابعث فيهم رسولا يتلو عليهم آياتك الآية وقوله عم انا دعوة ابي ابرهيم فان قيل الخليل عم
كان يعرف انه مستجاب الدعوة فاي فائدة في تكرار ما قلنا لا تكرار اما اولا فلان الاول بالنظر الى انه يكون من ذريته الملة رسول
موصوف بما ذكر فلا تكرار واما ثانيا فلان الاول دعوة ابرهيم فقط والثاني دعوته واسمعيل عليهما السلام لكون النبي المبعوث من
ذريتهما فلا تكرار ولو سلم فلا ضير لما تقرر ان الله تع يحب الالحاح في السؤال والذرية نسل الرجل اي ولده فعلية اي اصله ذرية او
فعولة اي ذرورة قلبت الراء الثالثة في الصورتين ياء فصارت في الصورة ذريية وادغمت وصارت في الصورة الثانية
ذروية فاجتمعت الواو والياء والاولى منهما ساكنة قلبت الواو ياء وادغمت الياء في الياء ثم كسرت الراء المشددة لتسلم الياء
فصارت ذرية كما في تقضيت في الصورتين من الذر مضاعف بمعنى التفريق يقال ذررت الحب والملح والدواء وسمي
بنو آدم ذرية من حيث ان الله تع فرقهم على الارض وبثهم فيها او فعولة اي ذرؤوة او فعيلة اي ذريئة قلبت همزتها في
الصورتين ياء او واوا ياء وادغمت وهو ظاهر وكذا في الاولى بعد قلب الواو الثانية ياء كما مر من الذرء مهموز بمعنى الخلق و
المراد بالذرية ههنا الابناء خاصة وقد تطلق على الولد الواحد وقرئ ذريتي بالكسر اتباعا لكسرة الراء وهي لغة قال لا ينال

على الاباء والابناء من الذكور والاناث والصغار والكبار وقد تطلق

لا يلحق عهدي الظالمين اجابة الى ملتمسه لانه عليه السلام لم يقل و ذريتي لعلمه بان منهم من لا يصلح له والجواب ابراز لما اشار اليه في
السؤال بمن التبعيضية فكانه قيل اجبت ملتمسك في حق البعض الذي لم يكن ظالما منهم من ذريتك واما الظالمون فلا ينالون ما عهدت
اليك من الامامة في الدين للحق وتنبيه على انه قد يكون من ذريته ظلمة فان قيل اذا كان ابرهيم عليه السلام عالما بان ما عهد اليه من الا عامة
لا نصيب للكافر منه فلنا كان يعلم ذلك ذريته فبين الله ان فيهم من هذا حاله وانهم لا ينالون الامامة لانها امانة من الله وعهد يعني
ان الامامة خلافة من قبل الله تعالى في رعاية عباده والقيام باموره بقضاء مهماتهم ودفع المضار عنهم وعقد العهد على ذلك على
الكبيرة ح ان المراد بقوله المؤمن اذا عهد وفى والظالم لا يصلح لها اذ لا عهد له فلا امانة له وانما ينالها البررة الاتقياء منهم من ذريته بالعهد ما هو المراد ح
وفيه دليل على عصمة الانبياء من الكبائر قبل البعثة وجه الدلالة ان مرتكب ظالم والظالم لا يصلح للامامة فان اريد بها النبوة دلت
على المطلوب بالعبارة وان اريد بها ما دونها دلت عليه بالدلالة قال بعض من تصدى لتحشية اخذا من تقرير المولى المعروف
بكوزلى فيه بحث لان مدلول الآية ان الظالم ما دام ظالما لا ينال الامامة لا ان من كان ظالما في وقت ما من الاوقات ثم تاب
عنه لا ينال الامامة فاللازم منه ان لا نصيبه النبوة ايضا حال كونه ظالما فكيف يلزم منه العصمة قبل البعثة اقول الظاهر
ان المراد من العصمة من الكبائر قبل البعثة انه لا يوجد الاستمرار على الكبيرة فان الشخص لا يصير نبيا ما دام ذا كبيرة والدليل على ما
ذكرنا قول صاحب المواقف وشارحه هذا كله بعد الوحي والاتصاف بالنبوة واما قبله فقال اكثر اصحابنا وجمع من المعتزلة
لا يمتنع ان يصدر منهم كبيرة اذ لا دلالة للمعجزة عليه اي على امتناع الكبيرة قبل البعثة ولا حكم للعقل بامتناعها ولا دلالة سمعية عليه
ايضا وقال اكثر المعتزلة يمتنع الكبيرة وان كان تاب منها وان الفاسق لا يصلح للامامة اتفق الجمهور من الفقهاء والمتكلمين على
ان الفاسق لا يصلح للامامة ابتداء وان اختلف في انه لا يصلح لها بقاء بحيث ينعزل بطريان الفسق قال التفتازاني وجه دلالة
الآية على ان الظالم لا يصلح للامامة والخلافة ابتداء ظاهر واما انه لا يصلح لذلك بحيث ينعزل بطريان الظلم فلا قال المحشي في كل من
حكمية اشكال اما في الاول فلان وجه دلالتها على ذلك اما ان يستفاد من منطوق النص او دلالته او القياس لا سبيل الى الاول
لما عرفت ان المراد بالامامة النبوة فاللفظ بمنطوقه لا يتناول الخلافة وهو ظاهر اقول وجه الدلالة على ذلك يستفاد من منطوق
النص لما عرفت ان المراد بالامامة غير النبوة وقد فصلنا في قول المص وامامته عامة مؤبدة فتذكر واما في الثاني فلان وجه دلالة
الآية على ان الظالم لا يصلح للامامة والخلافة ابتداء ان كان ظاهرا في ذلك ينبغي ان يكون ظاهرا ايضا في الانعزال بطريان الفسق اذ لا وجه لي
في الظاهر الا المنافاة بين وصفي الامامة والظلم فالجمع بينهما محال ابتداء وبقاء وقال يمكن الجواب عن الثاني بان المنافاة في الابتداء لا تقتضي
المنافاة في البقاء لما تقرر في الاصول ان الدفع اسهل من الرفع ودل عليه الفروع منها ان رجلا لو قال لامراة مجهولة النسب وتولد
مثلها لمثله هذه بنتي لم تجز نكاحها ولو قال لزوجته الموصوفة بما ذكر لم يرتفع النكاح بل ان اصر عليه يفرق القاضي بينهما
اقول المنافاة لا تتقيد بالابتداء والبقاء فمن ذهب الى ان الامام ينعزل بطريان الفسق احتج بهذه الآية وقال ان الظلم سواء كان ينعزل ح
كان ح فسقه اصليا او طاريا ظالم لنفسه وبين الظلم والامامة منافاة بمقتضى هذه الآية فلا يجتمعان فالاحسن ان يقال ان الامام انما يصح
اذا وجد منه ما يوجبه هو مثل ان يوجد منه ما يوجب اختلال احوال المسلمين وانتكاس امور الدين كما ينصبه واقامته لانتظامها و
اعلائها فتامل وقرئ الظالمون والمعنى واحد اذ كل ما نالك فقد نلته وقرا حمزة والكسائي وعاصم في رواية حفص عهدي
بسكون الياء والباقون بفتحها واذ جعلنا عطف على قوله واذ ابتلى البيت مفعول اول لجعل اي الكعبة غلب عليها كالنجم على
الثريا حال كونه معرفا باللام مثابة للناس مفعول ثان له المثابة مصدر ثاب اليه اذا رجع اليه بعد ذهابه منه وصف به للمبالغة و
يراد به الموضع الذي يثاب اليه اي يرجع اليه ولهذا قال مرجعا يثوب اليه اعيان الزوار او اشباههم من حيث انهم لا يقضون منه وطرا بزيارته
مرة بل كلما اتوه وانصرفوا منه اشتاقوا الى الرجعة اليه فالبيت مثابة لاعيان الزائرين وانفسهم من حيث النية والاشتياق اليه
فتعريف الناس للاستغراق العرفي او للعهد الذهني وامثالهم اي وامثال اعيان الزوار فان من زار البيت ابتداء وان لم يسم زيارته
رجوعا لكن هو كمن يرجع اليه بعد ذهابه منه في كونه قاصدا زيارته فمثابة حقيقة في محل عين الزائر ومجاز في مجئ الزائر ابتداء فيراد
بالمثوب ما يعم حقيقة الرجوع وقصده والشوق اليه بطريق عموم المجاز او موضع ثواب يثابون بحجه واعتماره وقرئ مثابات لانه
مثابة لكل احد يعني انه وان كان واحدا بالذات متعدد باعتبار الاضافات والحاصل ان قراءة الجمع ليست لكثرة المواضع المثوب اليه

بل

بل لكثرة الزائرين وامنا وموضع امن يريد ان الامن كالمثابة مصدر وصف به للمبالغة ويراد به موضع امن فليس مراده تقدير
المضاف اقول فلا يرد ما قاله بعض المتاخرين من انه من قبيل رجل عدل لا على حذف المضاف كما توهم فتامل لا يتعرض لاهل فان
المشركين كانوا لا يتعرضون لسكان الحرم ويقولون البيت بيت الله وسكانه اهل الله يعني اهل بيت الله وكان الرجل يرى قاتل
ابيه في الحرم فلا يتعرض له ويتعرضون لمن حوله لقوله اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا ويتخطف الناس من حولهم وهذا شيء يتوارثوه
من دين اسمعيل عم فبقوا عليه الى ايام النبي عليه السلام فان قيل قوله وما آمنا كان فيما قصد من كون امنا بمعنى موضع امن فما معنى
من ويتخطف الناس من حولهم اليه قلنا هو بيان لوجه كونه امنا كانه قال لان اهله يسكنون فيه ولا يتخطفون او يامن حاجه من عذاب
الآخرة من حيث ان الحج يجب اي يقطع ويمحو ما قبله من حقوق الله تع غير المالية واما حقوق المالية ككفارة اليمين وحقوق العباد
فلا يجبها الحج قال بعض المتاخرين وفيه نظر لان الحج لا يجب ما قبله من المظالم اقول قد بين المفسرون بما ذكرناه من حقوق الله تعالى
غير المالية وقد صرح المحدثون بالصغاير والكباير من حقوق الله فالقائل غير جاهل بل متجاهل فيغمض النظر ويورد النظر او لا يوجد
الجاني الملتجي اليه فهو آمن ما دام فيه حتى يخرج قال بعض المتاخرين وفيه ايضا نظر لانه يلجي الى الخروج فلا يبقى امنا اقول معنى كونه آمنا انه
لا يقتل فيه ما دام فيه لان من جملة وجوه تعظيم الحرم انه لا يجازى بالقتل فيه عن الجناية الموجودة خارج الحرم ليظهر اثر الاحترام والامن
وليس معناه ان من جنى خارج الحرم جناية توجب القتل ثم التجأ الى الحرم يعفى عنه وليس معنى كون الحرم موضع امن ان لا ياتي الموت الى من
فيه وكاد القائل ان يقول ذلك وهو مذهب ابي حنيفة تحقيق المسئلة الفقهية المتعلقة بهذا المقام وخلاصة ما ذكر في الكتب ان من
قتل في الحرم قتل به فيه ومن احدث فيه ما يوجب الحد اقيم عليه الحد فيه ومن حارب فيه حورب وقتل هناك واما اذا جنى خارج الحرم
جناية توجب القتل ثم التجأ الى الحرم ففيه خلاف فقال الشافعي انه لا يامن بالالتجاء اليه وقال ابو حنيفة يامن لكن يمنع منه الطعام والشراب
والايبايع منه بل يضيق عليه حتى يموت او يضطر فيخرج بنفسه فيقتل وقال ابو يوسف للسلطان ان يخرجه من الحرم فيقتله في الحدود و
البيت للولي في القصاص واتفقوا على ان اقامة الحدود وفيما دون النفس جائز في الحرم وان لم يرتكب اسبابها فيه واتخذوا من مقام ابراهيم
مصلى على ارادة القول اي وقلنا اتخذوا منه موضع صلوة تصلون فيه على معنى واذ جعلنا وقلنا وانما احتيج الى تقدير القول لئلا
لاذ ح يلزم عطف الانشاء على الاخبار او عطف على المقدر عاملا لاذ وان جعل معطوفا على المقدر عاملا لا يكون التقدير واذكروا اذ
جعلنا البيت مثابة واتخذوا فلا يحتاج الى تقدير القول لاتفاق الجملتين في الانشائية او اعتراض معطوف على مضمر ليس المراد
بالتقدير هو التقدير مطلقا بل المقدر عاملا لاذ والتنبيه عليه غير العبارة في الثاني تقديره توبوا اليه وارجعوا بقرينة مثابة واتخذوا تخذ ح
على انه خطاب لامته صلى الله عليه وسلم اي امرهم بان يتخذوا من مقامه مصلى لانه لا يكون معطوفا على مدلول قوله واذ جعلنا البيت مثابة
لانه في قوة ان يقال توبوا اليه فهي جملة امرية فيصح عطف مثلها عليها بلا تكلف وهو امر استحباب اي الامر بتعيين مقام ابراهيم للصلوة
للاستحباب دون الوجوب بدليل الآية الدالة على جواز الصلوة والتولية شطر المسجد الحرام في اي مكان اتفق بلا تفرقة بين ركعتي الطواف
وغيرهما وكون الامر للاستحباب لا ينافي كون ركعتي الطواف واجبة وهو مذهب ابي حنيفة ومقام ابراهيم موضع قيامه يطلق على
امرين احدهما الحجر الذي فيه اثر قدمه وثانيهما ما عطف عليه بقوله والموضع الذي كان اي الحجر فيه في ذلك الموضع حين قام ابراهيم عليه اي على
ذلك الحجر ودعى الناس الى الحج روي انه لما فرغ من بناء الكعبة قيل له اذن في الناس بالحج فقال كيف انادي وانا بين الجبال وليس يخرج صوتي احد
فقال تع عليك النداء وعلي البلاغ فصعد ابا قبيس وصعد هذا الحجر فارتفع هذا الحجر حتى علا كل حجر في الدنيا وجمع الله به الارض كالسفرة
اجاب ح فنادى يا معشر المسلمين ان ربكم بنى لكم بيتا وامركم ان تحجوه فحجوه فاجابه الناس من اصلاب الآباء وارحام الامهات فمن مرة حج
مرة ومن اجاب عشرا حج عشرا ولعل ذلك الحجر نقل من ابي قبيس الى المسجد الحرام ووضع بازاء باب الكعبة في الموضع الذي يصلى فيه ركعتا
الطواف مستقبلا الى البيت ثم نحي ذلك الحجر بمرور الازمنة المتطاولة او رفع عطف على قام بناء البيت اي او حين رفع بناء البيت
وهو موضعه اليوم اي الموضع الذي يسمى اليوم مقام ابراهيم عليه السلام قال يا اسمعيل ان الله امرني بامر تعينني عليه فقال اعينك ههنا
وهو موضع ذلك الحجر روي ان ابراهيم عليه السلام ح قال ان الله تع امرني ان ابني بيتا فعند ذلك رفع القواعد من البيت فجعل اسمعيل ياتي بالحجارة وابراهيم يبني حتى اذا ارتفع
البناء جاء بهذا الحجر فوضعه له فقام ابراهيم على الحجر ويبني روي انه عليه الصلوة والسلام اخذ بيد عمر فقال هذا مقام ابرهيم فقال
عمر افلا نتخذه مصلى يريد افلا نؤثره لفضله بالصلوة فيه تبركا بموطئ قدم ابراهيم عليه الصلوة والسلام فقال اي

اى اجاب بقوله لو او مربذلك فلم تغب الشمس حتى نزلت فانه يدل على ان الخطاب والامر بالثوب والاتخاذ انما هو لامة محمد عليه السلام
لا لامة ابراهيم عم روى ان البخارى عن انس بن مالك عن عمر رضه وافقنى ربى فى ثلث قلت يا رسول الله لو اتخذنا مقام ابرهيم
مصلى فنزلت وقلت لو امرت نساءك بالحجاب وقلت لنسائه عسى ربه ان طلقكن ان يبدله ازواجا فنزلت وقيل المراد به اى
بقوله تعالى واتخذوا الامر بركعتى الطواف لما روى جابر انه عم لما فرغ من طوافه عمد الى مقام ابراهيم فصلى خلفه ركعتين وقرا واتخذوا
من مقام ابراهيم مصلى انما قال قيل لانه جعل مصليا بهذا المعنى مجاز ولك فيه وجوها قولان احدهما وجوب للاية والآخر سنة لقوله
عليه السلام للاعرابى حين قال هل على غيرها لا الا ان تطوع وقيل مقام ابراهيم الحرم كله لانه كان اتخذه مقاما ومسكنا حيث
كان اسكن ذريته فيه كما قال الله تعالى خبرا عنه ربنا انى اسكنت من ذريتى بواد غير ذى زرع عند بيتك المحرم فالامر اما للندب لمن
يلتمس العبادة فيه او للايجاب التوجه اليه للافاقى كما فى قراءة واتخذوا بلفظ الماضى فانه ليس بمعنى ان الناس يصلون فيه بل اليه وقيل
مواقف الحج اى مواضع افعال الحج كعرفات ومزدلفة ومنا ومكة فالمصلى على هذا معناه موضع الصلوة التى بمعنى الدعاء واتخاذها
مصلى ان يدعى فيها ويتقرب الى الله تعالى فان ابراهيم عم قام فى كل واحد من هذه المناسك ودعا وتقرب الى ربه الاعلى وكلمة
من ح للتبعيض او زايدة على مذهب الاخفش وانما قال قيل لانه جعل مصلى بمعنى مدعى يدعى فيه صرف للفظ عن المتبادر منه
عند الاطلاق وهو الصلوة ذات الركوع والسجود وقرا نافع وابن عامر واتخذوا بلفظ الماضى عطفا على جعلنا اى واتخذ الناس مقام
الموسوم به يعنى الكعبة قبلة يصلون اليها فسر مقام ابراهيم ع بالبيت الذى بناه وهو الكعبة وفسر المصلى بالقبلة لان الناس سواء
حمل على العموم او خص بالزايرين لا يصح ان يخبر عنهم بانهم اتخذوا الحجر المعهود او موضعه موضع صلوة او دعاء بمعنى انهم يصلون فيه
او يدعون فيه لانا نأخذ كذلك انما هو من احكام شريعتنا لا شريعة قديمة مثل كون البيت مثابة ولهذا فسر المصلى بالموضع الذى يصلى
اليه واستلزم ذلك ان يفسر مقام ابراهيم بالكعبة لان المتوجه اليه فى الصلوة انما هو الكعبة بعينها وعهدنا الى ابراهيم واسمعيل امرناهما
والامر لا بد له من المأمور به وهو ان طهرا بيتى ولذلك قال بان طهرا يعنى ان كلمة ان مصدرية وحذف الجار من ان وان شاع قال التفتازانى
جعل ان المصدرية موصولة بالامر والنهى مما يقول صاحب الكشاف به والجمهور ان صلتها لا تكون الا خبرية كموصولات الاسماء ويجوز ان
يكون مفسرة اى انه بمعنى اى فلا يكون بالباء لتضمن العهد معنى القول يريد طهراه من الاوثان اى احفظاه من ان ينصب حوله شئ من الاوثان
والانجاس فهذا كقوله تع ولهم فيها ازواج مطهرة وما لا يليق به كطواف الجنب والحائض او اخلصاه اى خصاه بهم للطائفين حوله كبث لا باكى
غيرهم والعاكفين المقيمين عنده اشارة الى ان المراد بالطائفين حول البيت الغرباء القادمون الى مكة للزيارة وان العطف لتغاير
الذوات فان اهل الحرم المقيمين فيه مغاير لاهل الافاق القادمين الى مكة حاجين او معتمرين تغايرا ذاتيا وانما سمى القادمون من
خارج الحرم بالطائفين مع ان الطواف لا يختص بهم بناء على ان الطواف من لوازم افعالهم من حيث ان مجاوزة الميقات لا تصح لهم
الا بالاحرام وان الاحرام لا يتحلل منه الا بالطواف والسعى والحلق والتقصير بخلاف المقيمين فى الحرم فانه لا يجب عليهم الطواف او
المعتكفين فيه يقال عكف على الشئ عكوفا اى اقام مواظبا وكل من الجاور عنده والمعتكف مقيم مواظب فالمعتكف يعم المجاور والمعتكف
بالاعتكاف الشرعى قيل المراد بالعاكفين القائمون فى الصلوة لقوله تعالى فى سورة الحج للطائفين والقائمين اقول روى عن ابن عباس
ان المراد بالقائمين المقيمون بالبيت فيكون راجعا الى المعنى الاول والركع السجود فان قيل تطهير البيت واجب سواء كان فيه احد
المذكورين او لا فما وجه تقييد التطهير بهم قلنا وجه الامتنان على هؤلاء بان مثل ابراهيم واسمعيل فى رفعة شانهما امرا بتطهير مكان
عبادتهم اى المصلين جمع راكع وساجد فجعل بعض اجزاء الصلوة مجازا عنها فان قيل لم يعطف السجود على الركوع كما عطف العاكف
على الطائف قلنا لانها عبارة عن الصلوة لعدم مشروعية الركوع عبادة اقول فاذكره بعض المتاخرين بقوله وترك العاطف بينهما
لكمال الاتصال كلام ظاهر شهور نظايره روى عن بعض السلف ان من حضر المسجد الحرام سواء كان من اهل الحرم او آفاقيا اذا كان طايفا
فهو من الطائفين واذا كان جالسا فهو من العاكفين واذا كان مصليا فهو من الركع السجود فالعطف بتغاير الصفات اعلم انه تعالى
لما بين كيفية حال ابراهيم عم حين كلفه بالامامة ثم بين التكليف الثانى وهو تطهير البيت واذ قال ابراهيم عطف على قوله واذ ابتلى
رب اجعل هذا يريد به البلد بقرينة قوله فى سورة ابراهيم واذ قال ابراهيم رب هذا البلد امنا او المكان لقوله تع حكاية عنه ربنا انى
اسكنت من ذريتى بواد غير ذى زرع قال المحشى آخذا من كلام التفتازانى فعلى الاول يكون المسؤل نفس الامن وعلى الثانى يجوز ان يكون

فنزلت آية الحجاب ح

انه ح

فى

اراد انه بين حاله هنا

البلدة

البلدة ايضا مسؤلة اقول قال المص فى سورة ابراهيم والفرق بينه وبين قوله اجعل هذا بلدا امنا ان المسؤل فى الاول ازالة
الخوف عنه وتصييره آمنا والثانى جعله من البلاد الآمنة وتحقيق هناك ان المطلوب بما فى سورة ابراهيم صفة الامن فقط والمطلوب
بما فى البقرة جعله من البلاد الامنة فذلك لا يستلزم ان لا يكون فى وقت بلدا بل يجوز ان لا يكون بلدا ويجوز ان يكون بلدا فالمعلوم
منه ان ما فى السورة يعم كليهما مطلقا فتخصيص الاول بكون المسؤل نفس الامن يخالفه واقول ان كان ما فى هذه السورة فى النزول متقدما
يكون بما فى سورة ابراهيم معرفا اشارة اليه وان كان بالعكس يكون ما فى سورة ابراهيم معرفا اشارة الى الحاضر فى الذهن قبل صيرورته
بلدا حكاه وهذا بعد صيرورته بلدا فالسؤال اولا صلوحه للسكنى بالامن وثانيا ازالة خوف يعترى البلاد الامنة فلا وجه للتخصيص ايضا
واقول ان كان الدعاء واحدا عبر عنه بعبارتين فلا بد ان يحمل ما فى هذه السورة على ما فى سورة ابراهيم فيكون المطلوب صفة الامن
فقط فلا يصح الوجهان وان تعدد الدعاء يختلف المطلوب فلا وجه للحكم باختلاف المطلوب قبل تحقق تعدد الدعاء بلدا امنا
ولما لم يصح ان يوصف البلد بالامن حقيقة ذكر له وجهين الاول ان يكون آمنا من باب النسب كلابن وتمر حيث قال ذا امن كقوله
فى عيشة راضية فيمن جعلها بمعنى ذات رضى لا بمعنى مرضية على طريق اسناد المبنى للفاعل الى المفعول اسنادا مجازيا عقليا وان جعل
من باب النسب يكون الاسناد حقيقيا والثانى ما ذكره بقوله او آمنا اهله فيكون من قبيل الاسناد المجازى لان الامن الذى هو صفة
لاهل البلد حقيقة قد اسند الى مكانهم للملابسة بينهما كقولك ليل نائم فانه اسند النائم الى زمانه والمراد نائم فيه قال بعض المتاخرين
او آمنا من فيه غريبا كان او من اهله اقول عبارة من فيه عبارة صاحب الكشاف وضع بعض المتاخرين اليها قوله غريبا كان او من اهله وظن
ان الاهل يقابل الغريب والمص غير عبارة الكشاف تنبيها على ان الاهل هنا عام كما عرفت فى تفسير قوله مثابة للناس وامنا فانه يتناول
الداخل من الخارج وكذا عام فى قوله تع وارزق اهله من الثمرات فاختيار لفظ القرآن احسن واعلم ان المراد من الامن من القحط وقوله وارزق
اهله من الثمرات فاختيار لفظ القرآن احسن واعلم ان المراد من الامن اما الامن من القحط نحو قوله وارزق اهله من الثمرات طلب السعة فلا تكرار او
الامن من الخسف والمسخ والزلازل والغارات والامراض الكريهة كالجنون والجذام او الامن من القتل ومن صيد طيره وقطع شجره فان قيل
ان مكة كانت ابدا قبل دعوة ابراهيم عم لورود الحديث فيه حيث قال عليه السلام ان هذا البلد حرمه الله يوم خلق السموات والارض
قلنا ما كان قبل الدعوة هو الامن من استيصال الجبابرة المتسلطين على البلاد وما طلبه ابراهيم عم غيره وقيل هو سؤال تقرير للامن
السابق وقبلها ورود الحديث هو الاخبار عن سابق علم الله تع ووقوع التحريم بسؤال ابراهيم عم وارزق اهله من الثمرات روى ان الطائف
كانت من توابع الشام فلما دعا ابراهيم عم بهذا الدعاء امر الله تع جبرئيل عم فنقلها من اصلها من ارض الشام فطاف بها حول البيت سبعا
فسميت الطائف لذلك ثم وضعها بارض تهامة فى موضعها الذى هى الآن فيه فمنها اكثر ثمرات مكة من آمن منهم بالله واليوم الآخر ابدل
من آمن من اهله بدل البعض للتخصيص والمعنى وارزق المؤمنين من اهله خاصة قال المتكلم فى قال ضمير اسم الله تع فيكون قوله ومن
كفر مقولا لله تع ويكون عطفه على من آمن من قبيل عطف التلقين فان كل موضع يكون احد المعطوفين فيه مقول احد والآخر مقولا لآخر
فالعطف فيه يكون عطف تلقين كانه تع لقن ابراهيم عم ان يعمم سؤال الرزق ويساله فى حق المؤمن والكافر جميعا ورد ما وقع
منه من التخصيص فكانه قال قل وارزق من كفر ايضا فانه مجاب والمكنى العبارة حيث قال عطف على من آمن اى عطف تلقين كما فى قوله
ابراهيم عليه السلام ومن ذريتى كما عرفت سابقا والمعنى وارزق بلفظ المتكلم من كفر نظر للمعنى لا تقدير للفظ والتفتازانى
لم يرض بكونه من عطف التلقين وجعل القول به ناشيا عن عدم التدبر والتحقيق حيث قال والذى يقتضيه النظر الصائب ان يكون
هذا عطفا على محذوف اى ارزق من آمن ومن كفر بلفظ الخبر وكذا قوله ومن ذريتى فانه ينبغى ان يكون معطوفا على محذوف تقديره
واجعل اماما وبعض ذريتى بلفظ الامر فيحصل التناسب ويكون المعطوف والمعطوف عليه مقول واحد اقول عطف التلقين شايع
فى كلام الله ورسوله والبلغاء والتقدير تكلف قاس ابراهيم الرزق على الامامة حيث سال الرزق لاجل المؤمنين خاصة كما خص
الله تع الامامة بهم فى قوله لا ينال عهدى الظالمين فلما رد سؤال الامامة فى حق ذريته على الاطلاق حسب ان يرد سؤال الرزق
فى حق اهل مكة على الاطلاق فلذلك قيد بالايمان تادبا بالسؤال الاول قال بعض المتاخرين هذا القياس لا يليق بشانه عليه السلام لظهور
الفرق بينهما عند من له ادنى تميز اقول التادب يجتمع مع ظهور الفرق فانه عليه السلام قيد بالايمان تادبا واحالة على لطف الله تعالى فسلك
سبيل التخصيص بعد التعميم لذلك فاجيب الى الرزق فى حق الكفرة من غير سؤال منه والمص اشار الى ما ذكرناه بقوله فنبه سبحانه

صاحب ح

اما الامن ح

طفص ح

فان التنبيه يستعمل في الامر الظاهر فابراهيم عم تغافل تادبا فانه تعالى نبهه على ان الرزق رحمة دنيوية تعم المؤمن والكافر بخلاف الامامة والتقدم في الدين قال التنبيه وفي ذكر دليل على انه لا بأس ببيع الطعام من الكفرة او مبتدأ عطف على ما تضمن معنى الشرط **فامتعه قليلا** خبره ولذا دخل الفاء فيه والكفر وان لم يكن سبب التمتيع دفع لما يرد على الوجه الثاني ان الكفر كيف يكون سببا للتمتيع حاصل الدفع ان الكفر وان لم يكن سببا تعليلا بان يجعل مقصورا لحظوظ الدنيا غير متوسل بها الى نيل الثواب وهذا القدر كاف في التسبيب وجواز دخول الفاء قال بعض المتأخرين الكفر لا يصلح سببا للتمتيع لا كثيرا ولا قليلا نعم يصلح للتقليل لكن صرف النظم اليه لا يخلو عن تعسف **اقول** التعسف في ارتكاب التقدير بان يقال جواب الشرط وخبر المبتدأ مقدر تقديره فلا اهلكه وفي اعتبار فاء فامتعه تصحيح فانه يقتضي السببية ايضا وما ذكره المص اعتبار لطيف ولذلك قال ولذلك عطف عليه **ثم اضطره الى عذاب النار** كلمة ثم للتراخي في الرتبة اذ لا فاصلة بين زوال التمتيع ودخول النار لان قبر الكافر حفرة من حفر النيران اذا الكزة لز الضغط في الاساس لز هذا بهذا قرن به والضيق والاضطرار في اللغة حمل الانسان على ما يضره وهو في المعارف حمل الانسان بكرهه على ان يفعل ما يكرهه بما ترجي الاهون الضررين وكانهما اشد من عذاب النار حتى يكره من كفر بتحملها عذاب النار لكونه اهون منه فلا يكون اضطراره الى عذاب النار مستعملا في معناه العرفي فلذلك جعل المص مستعارا للزه والصاقه به بحيث يتعذر عليه التخلص لكفره وتضييعه ما متعته به من النعم بيان لحكمة اللز وقليلا نصب على المصدر اي تمتيعا قليلا فان الدنيا بكليتها وان كانت كثيرة في نفسها قليلة بالاضافة الى نعم الآخرة وبه يندفع ما قيل من ان بناء الفعل يقتضي الكثرة وقوله قليلا ينافيه وجه الدفع ان نعم الدنيا كثيرة في نفسها قليلة بالاضافة الى نعم الآخرة او الظرف اي زمانا قليلا وهو مدة حياته وقرئ بلفظ الامر فيهما اي فامتعه بسكون الميم وكسر التاء وسكون العين ثم اضطره بوصل الهمزة وفتح الراء على انه من دعاء ابراهيم وفي قال ضمير قال ابن جني حسن اعادة قال لطول الكلام وللانتقال من دعاء قوم الى دعاء آخرين فعلى هذا لا يكون العطف للتلقين قال بعض المتأخرين فيه قصور اذا الانبياء عليهم السلام طلب الهداية الى الاسلام لمن كفر لا طلب ختمهم على الضلالة **اقول** من عادات الانبياء طلب هلاك الكفار الذين لا يرجى ايمانهم لكون التقدير ختمهم على الكفر قال نوح رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا وقال موسى عم ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم وقرأ ابن عامر فامتعه من امتع اي من باب الافعال لا التفعيل وقرئ فنمتعه ثم نضطره يراد به التعظيم واضطره بكسر الهمزة على لغة من يكسر حرف المضارعة وهي في الثلاثي شايعة واطره بادغام الضاد في الطاء وهو ضعيف على ما قيل لان حروف ضم على صيغة المبني للمفعول شفر قال المحشي بضم الشين اطراف الاجفان التي تنبت عليها الشعر **اقول** في تعبيره نقصان لان الشفر بضم الشين على ما صرح به في الصحاح واحد اشفار العين وهي حروف الاجفان التي تنبت عليها الشعر وهو الهدب فالمراد بالاشفار منابت الهدب وتفصيل التعليل ان الضاد من الحروف التي يجمعها قولك ضم شفر وهي الضاد والميم والشين والفاء والراء يدغم فيها ما يجاورها دون العكس اي لا تدغم هي فيما يجاورها لانها زايدة على مجاورها في صورتها وقوتها فادغامها يؤدي الى الاجحاف بها **وبئس المصير** هذا مؤيد لراي من جوز عطف الانشاء على الاخبار بلا تأويل لان الظاهر انه عطف على سابق المخصوص بالذم محذوف وهو العذاب يريد ان المخصوص بالذم المحذوف الذي هو عبارة عن عذاب النار لكونه عائدا اليه تقديره وبئس المصير هو لان المقام مقام الاضمار واسلم اراد ان المحذوف لفظ العذاب **اقول** يقول بعض المتأخرين وبئس المصير مصيرهم حذف المخصوص بالذم غير مناسب بالمقام **واذ يرفع القواعد من البيت** حكاية حال ماضية كانه قال اذ كان يرفع والقواعد وهي الاساس بالفارسية بنياد صفة غالبة يعني انها في الاصل صفة صارت بالغلبة من قبيل بحيث لا يذكر له موصوف ولا يقدر والتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية لا للجريان على موصوف مؤنث من القعود بمعنى الثبات والدوام ولعله مجاز من المقابل للقيام ثم جعل للثبات فقيل للاساس البيت قواعد ومنه اي من القعود بمعنى الثبات قعدك الله فانه مصدر بحذف الزوايد في موقع المفعول المطلق لفعل المحذوف واصله تقعدك تقعيدا اي سألته ان يثبتك كان عمرك الله معناه عمرتك الله تعميرا بمعنى سألته ان يعمرك فلما ضمن معنى السؤال عدي الى المفعول آخر اعني اسم الله تع ثم اقيم المصدر مقام الفعل مضافا الى المفعول به الاول ولما ورد ان الظاهر من رفع الشيء جعله عاليا مرتفعا والاساس لا يرتفع بل هو بحاله دفعه بوجوه ثلثة ذكر الاول بقوله ورفعها اي رفع القواعد البناء عليها فانه اي البناء ينقلها عن هيئة الانخفاض الى هيئة الارتفاع فيوجد معنى الرفع بهذا المعنى لا بمعنى رفع نفس القواعد من الارض **اقول** اسناد الرفع الى القواعد

مجاز مرسل وذكر الثاني بقوله ويحتمل ان يراد بها اي بالقواعد سافات البناء السافات بالفارسية كل صف لبن او طين فان كل ساف منها قاعدة لما يوضع ما فوقه فيه يظهر وجه جمع القواعد واما وجه جمعها على الاول فباعتبار الاجزاء كانه جزء من الاساس اساس ويراد برفعها بناؤها اي وضع بعضها فوق بعض **اقول** اطلاق القواعد على السافات مجاز وذكر الثالث بقوله وقيل رفع مكانته واظهار شرفه وتعظيمه ودعاء الناس الى حجه يعني ان المراد ليس الرفع الصوري بل المعنوي فلا وجه الى التكلف في وجه جمع القواعد ولما كان هذا خلاف الظاهر قال قيل **اقول** قد عرفت ما في الوجهين الاولين من المجاز المرسل ولا قرينة لارادته والاحسن ان يقال الاساس يبنى تحت الارض الى وجهها وهو يكون بسافات متعددة ورفعها بناء ساف على ساف الى ان يرتفع الى وجه الارض فلا مجاز في اطلاق القواعد ولا في اسناد الرفع اليها ويحتمل ان يراد بالقواعد الجدران فانه مناسب لاصل معناها وفي ابهام القواعد يريد بيان فائدة العدول من صورة الاضافة الى قطعها اي لم يقل قواعد البيت وتبيينها عطف على ابهام ولم يرد به ان من تبيينية بل هي ابتدائية في موقع الحال من القواعد تفخيم شانها لما في الايضاح بعد الابهام من تفخيم شان المبين وذكر صاحب الكشاف وجها آخر وهو ان يكون المعنى واذ يرفع ابراهيم ما قعد من البيت اي المتوطا بالفارسية نشست شده يعني يجعل هيئة القاعدة المتوطنة مرتفعة عالية بالبناء ولم يذكر المص ذلك لظهور ان الكلام في ابتداء البناء روي ان البناء لما ارتفع الى موضع الحجر جاء جبريل بالحجر الاسود وهو اشد بياضا من الثلج فسوده خطايا بني آدم وقيل تمخض ابو قبيس فصار كالمراة التي وقع في حالة المخاض فانشق عنه اي خرج الحجر الاسود من ابي قبيس وقد حفظ في ايام الطوفان **واسمعيل** كان يناوله الحجارة لما روي عن ابن عباس رضه انه قال جاء ابراهيم الى ابنه اسمعيل فقال له يا اسمعيل ان الله امرني بامر تعينني عليه فقال اعينك قال ان الله امرني ان ابني ههنا بيتا فعنده ذكر رفع القواعد فجعل اسمعيل ياتي بالحجارة وابراهيم يبني ولكنه لما كان له مدخل في البناء عطف عليه ويؤيد هذه الرواية تقدم القواعد على اسمعيل فانه صح ما عطف على الفاعل ان يقدم على المفعول ولما قدم المفعول فهم من ذلك ان المعطوف ليس مستقلا بالفاعلية بل هو تابع للفاعل وقيل كانا يبنيان في طرفين من جدار او على التناوب من النوبة **ربنا تقبل منا** اي يقولان ربنا وقرئ به والجملة حال منهما اي يرفعان القواعد قائلين ربنا والآية دلت على ان الواجب على كل مامور بعبادة اذا فرغ منها ان يتضرع الى الله تع **انك انت السميع** لدعائنا **العليم** بنياتنا قال المحشي قيد السميع بدعائنا والعليم بنياتنا ليرتبط بما قبله لكن الظاهر انهما مطلقان لا يعتبر تعلقهما بشيء فالانسب ان يقول انت السميع فتسمع دعاءنا والعليم فتعلم نياتنا **اقول** التقييد المذكور كما يفيد الارتباط بما قبله يفيد ايضا انه لم يقع منهما تقصير اصلا في اتيان المامور به وانهما فعلا ما فعلا لوجه الله تع ولو لم يقيد لم يظهر ذلك المعنى كما لا يخفى وقولنا تقبل لكونه صيغة تكلف وان كان يشعر بالنقصان في العمل والنية لكن المراد هو التادب فالتقييد لافادة مقصودهما وذلك لا ينافي عدم كونه تع سميعا عليما **ربنا واجعلنا مسلمين لك** مخلصين لك من اسلم وجهه اي اصلح واخلص او مستسلمين من استلم اذا استسلم وانقاد لما ورد على ظاهر قولهما واجعلنا مسلمين لك ان طلبهما بعيد لافضائه الى تحصيل الحاصل دفعه بقوله والمراد طلب الزيادة في الاخلاص والاذعان بطريق الحكم في الكيف لا الترقي من الضعف الى القوة او الثبات عليه بتجدد الامثال لانه عرض فان قيل هل يكون اللفظ حقيقة ام لا قلنا ان كان المراد طلب الزيادة في الاخلاص والاذعان يكون مجازا ان جعل مفهوم الزيادة داخلا في المعنى المستعمل فيه وحقيقة ان جعل خارجا عنه مدلولا عليه بالقرائن لان الزيادة من جنس المزيد عليه فلم يستعمل اللفظ في غير ما وضع له وان كان المراد طلب الثبات عليه يكون مجازا قطعا لان الثبات على الشيء غير ذلك الشيء ولذا قالوا الامر بالقيام مثلا للقائم مجاز عن طلب الدوام فان قيل حمل الكلام على طلب الزيادة او الثبات والدوام انما يستقيم اذا حصل لهما الاخلاص والاذعان وهو غير معلوم كيف وقد قال تعالى بعده اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين قلنا التاخر في النظم لا يدل على التاخر في الوقوع كما تعرف في موضعه كيف وقد قال المص في ما سبق ان اذ ظرف لاصطفيناه وان جوز غيره ايضا وقرئ مسلمين بصيغة الجمع على ان المراد انفسهما وهاجر فيتحقق الثلث او ان التثنية من مراتب الجمع على ما هو راي البعض ان اقل الجمع اثنان ولان في التثنية ضم شيء الى شيء وهو معنى الجمع لغة فجاز اطلاق صيغة الجمع عليها بهذه المناسبة **ومن ذريتنا امة مسلمة لك** اي واجعل بعض ذريتنا اشارة الى ان من للتبعيض وان من ذريتنا في موقع المفعول الاول وانه هو المبتدأ في الاصل لكن مجيء من ذريتي امة بالنصب يدفع ذلك لان الآية يفسر بعضها بعضا وانما خصا الذرية بالدعاء مع ان الانسب بحال اصحاب الهمم لا سيما بالانبياء ان لا يخصوا ذريتهم بالدعاء بالدعاء فان التخصيص بالدعاء بمنزلة البخل فيه وهذا لا يليق بهم لكنهما خصاهم لوجهين ذكر الاول بقوله لانهم احق بالشفقة من غيرهم كما قال الله تع قوا انفسكم واهليكم نارا وذكر الثاني بقوله ولانهم اذا صلحوا صلح بهم الاتباع خلاصة الوجه الثاني انه دان كان تخصيصا

صورة الاية تعم معنى لان صلاح اولاد الانبياء سبب وطريق صلاح العامة فكانهما قالا واصلح عامة عبادك باصلاح بعض ذريتنا
وخصا بعضهم لما اعلما ان في ذريتهما ظلمة حيث قال الله تعالى لا ينال عهدي الظالمين وعلما ان الحكمة الالهية لا يقتضي الاتفاق على الاخلاص
والاقبال الكلي على الله فانه مما يشوش المعاش اى الحكمة الالهية يقتضي ان لا يخلو العالم عن افاضل واوساط واراذل والافاضل هم اهل الله الذين
اخلصوا انفسهم لله بالاقبال الكلي عليه والاوساط هم اهل الآخرة الذين يجتنبون المنكرات ويواظبون على الطاعات رغبة في نيل المثوبات
والاراذل هم اهل الدنيا الذين يعلمون ظاهرا من الحيوة الدنيا وهم عن الآخرة غافلون جل همتهم عمارة الدنيا وتهيئة اسبابها ولذلك قيل لولا الحمقى
لخربت الدنيا قال بعض المتأخرين لا يصلح هذا وجها لما ذكر كما لا يخفى وكتب في الحاشية لان الاخلاص لا يقتضي الاقبال الكلي على الله تعالى ثم ان عدم
الاقتضاء لا يلزمه اقتضاء العدم اقول كان القائل لم ينظر في تفسير قوله تعالى ربنا واجعلنا مسلمين لك من ان الاسلام ههنا بما فسر ولم يفهم معنى قول المص
ولذلك قيل لولا الحمقى لخربت الدنيا فان ذلك بحسب اقتضاء العدم فافهم وقيل اراد بالامة امة محمد صلى الله عليه وسلم عطف من حيث المعنى على ما يفهم من قوله
اى واجعل بعض ذريتنا من عموم بعض الذرية لذرية ابراهيم بني اسحق كما يتناول ذرية اسمعيل ومن قال المراد بالامة المسلمة هي امة
محمد صلى الله عليه وسلم خاصة بنى كلامه على ان من كان ذرية لهما معا انما هو العرب وان دعاءهما فيمن كان ذرية لهما انما ظهر فيمن آمن بنبينا
صلى الله عليه وسلم من العرب قال الامام القرطبي حاكيا عن السهيلي وذريتهما معا العرب قال ابن عطية وهذا ضعيف لان دعوتهما ظهرت في العرب
وفيمن آمن من غيرهم ويجوز ان يكون من للتبيين والجار والمجرور في محل النصب على الحال لتقدمه على الموصوف وهو امة وامة مفعول اول
وسلمة ثان ولك متعلق بمسلمة والتقدير واجعل امة من ذريتنا مسلمة لك ووجه تجويز كون من للتبيين ان الانسب في مثل هذا الدعاء ان لا يختص
على البعض من الذرية وجوز كون من للتبعيض ولم يقطع به لان من البيانية مع المجرور يكون ابدا من تتمة المبتين بمنزلة صفة او حال وكونه خبرا
عنه غير معهود مثل ان يكون الرجس من الاوثان بمعنى هي الاوثان وتوجيه الجواز ما ذكر من وجه الاعراب كقوله وعد الله الذين آمنوا منكم فان
من فيه بيانية قدم اى البيان على المبين وهو امة وفصل به اى بالبيان بين العاطف وهو الواو والمعطوف وهو امة مسلمة كما في قوله
سبع سموات ومن الارض مثلهن فان تقديره ومثلهن من الارض وارنا امر حاضر اصله ارانا نقلت حركة الهمزة الى الراء وحذفت الهمزة
تخفيفا من رأى بمعنى ابصر او عرف نقل الى باب الافعال فالمعنى بصرنا او عرفنا ولذلكم لم يتجاوز مفعولين اى لم يتعد الى ثلثة مفاعيل
مناسكنا متعبداتنا في الحج اى المواضع التي يتعلق بها النسك اى افعال الحج كالمواقيت التي يحرم منها والموضع الذي يوقف فيه بعرفة
ومزدلفة وموضع الطواف والصفا والمروة وما بينهما من السعي وموضع رمي الجمار او مذابحنا اى المواضع التي نذبح فيها
النسيكة اى الذبيحة للتقرب الى الله والنسك في الاصل لغة غاية العبادة والبلوغ الى اقصى ما يمكن منها وشاع في الحج لما فيه من الكلفة
والمشقة والبعد عن العادة فان افعال الحج تخالف العادة وقرأ ابن كثير ويعقوب ورواه السوسي عن ابي عمرو وارنا بسكون الراء قياسا
على فخذ بسكون الخاء في فخذ وروى الدوري عنه اختلاس الكسرة وفيه اجحاف اى اخلال بالكلمة بحذف الحرف ثم حذف ما يدل عليها لان
الكسرة منقولة عن الهمزة الساقطة كما عرفت انها واجيب بان الكسرة وان كانت وان كانت منقولة نقلها لازم فصارت كانها اصل
في الحرف الذي كانها اصل في الحرف الذي نقلت اليه فجاز حذفها تخفيفا دليلها) ضربعد وقد اجيب بان القراء اجمعوا على الادغام في لكنا هو
الله ربي مع ان الادغام يستلزم ما ذكر من اذهاب دليل المحذوف فان اصله لكن انا فنقلت حركة الهمزة الى النون وحذفت الهمزة وبقيت
الفتحة دالة عليها ثم اسكنت النون الاولى وادغمت في الثانية وتب علينا ولما ورد ان التوبة هو الرجوع عن الذنب فيقتضي ان
يتقدم الذنب عليها وهما من الانبياء المعصومين فمعنى استتابتهما منه تعالى اجاب عنه بثلثة اجوبة الاول قوله استتابة لذريتهما
تقريره ان الله تعالى لما اعلم ابراهيم عليه السلام انه في ذريته من يكون ظالما عاصيا طلب منه تعالى ان يوفق اولئك المذنبين العصاة للتوبة
فمعنى قولهما وتب علينا اى على المذنبين من ذريتنا فقولهما اما محمول على حذف المضاف والتقدير على ذريتنا او محمول على انه بنسبة الاب
المشفق زلة اولاده الى نفسه عند اعتذاره عنهم وشفاعته في حقهم فان اولاد الانسان يجرى مجرى نفسه الثاني قوله او عما فرط منا سهوا تقريره
ان الانبياء عليهم السلام معصومون عن الكبائر بالاتفاق واما الصغائر فانها يجوز ان يصدر عندالمعتزلة مطلقا اى سهوا كان او عمدا وعند
اهل السنة يجوز صدورها عنهم سهوا لا عمدا كما يجوز عليهم ترك الاولى فان الانسان وان اجتهد في طاعة ربه فانه لا ينفك عن التقصير من بعض
الوجوه ومثل هذه الذلة وان رفعت عن الامة الا ان هذه الاية دلت على ان الانبياء يجوز ان يؤاخذوا بها والالما سألا التوبة عنها والثالث قوله
ولعلهما قالاه هضما لانفسهما وارشادا لذريتهما تقريره ان الانبياء معصومون عن الكبائر بالاتفاق وعن تعمد الصغائر وما فرط منهم

سهوا مكفر بما اكتسبوه من الطاعات والمثوبات فذمتهم طاهرة مطهرة عن جميع التقصيرات والعثرات فما وقع منهم من الاستتابة لا يكون
عن ذنب محقق غير مكفر بل هو مبني على هضم النفس وكسرها وعلى ارشاد الاولاد والاتباع انك انت التواب من صيغ المبالغة يوصف الباري
باعتبار كثرة قبول توبة المؤمنين المذنبين ويوصف به العباد ايضا باعتبار كثرة رجوعهم من المعصية الى الطاعة الرحيم لمن تاب التقييد به
لاقتضاء النظم ربنا وابعث فيهم في الامة المسلمة قال بعض المتأخرين اى في ذريتهما او في الامة المسلمة لعدم الدلالة على انهم امة ذكر
الرسول وكتب في الحاشية اذ يحتمل ان يكون كيوشع عليه السلام في بني اسرائيل اقول ارجاع الضمير الى الاقرب وقول النبي عم انا دعوة ابي يدل ان عليه
رسولا منهم اى من جنس تلك الامة المسلمة فمنهم صفة رسولا ولم يبعث من ذريتهما غير محمد صلعم لما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال كل الانبياء
من بني اسرائيل الا عشرة نوح وهود وصالح وشعيب ولوط وابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب ومحمد صلوات الله عليهم اجمعين
فدل ذلك على ان الرسول الذي اجاب الله تعالى به دعوتهما هو نبينا صلعم ويدل عليه ايضا ما روي عنه عليه السلام انه قال اني عند الله مكتوب خاتم
النبيين وان آدم لمنجدل في طينته وساخبركم باول امرى دعوة ابراهيم وبشارة عيسى ورؤيا امي التي رأت حين وضعتني وقد خرج لها نور
اضاءت لها منه قصور الشام والمراد بدعوة ابراهيم قولهما ربنا وابعث فيهم رسولا منهم كما قال المص فهو المجاب به دعوتهما كما قال عليه السلام انا دعوة
ابي ابراهيم اى انا اثر دعوته او انا مسؤله والاكتفاء بذكر ابراهيم لانه الاصل واسمعيل تبع وبشرى عيسى كما في سورة الصف ومبشرا برسول
يأتي من بعدي اسمه احمد ورؤيا امي وهي آمنة بنت وهب بن عبد مناف من بني زهرة رأت في المنام انها وضعت نورا اضاءت به قصور
الشام من بصرى يتلو عليهم آياتك صفة بعد صفة او حال من الضمير في منهم يقرأ عليهم ويبلغهم ما يوحى اليه من دلائل التوحيد والنبوة قال المحشي لم يحمل
على آيات القرآن لئلا يتكرر قوله ويعلمهم الكتاب وقال بعض من تصدى لتحشية الكتاب عبارة المص تشعر بان المراد من الآيات والكتاب واحد وهو
الكلام الذي اوحي اليه قبل ان يكتب لانه يسمى آيات باعتبار اشتماله على دلائل اصول الدين من التوحيد والنبوة وكتابا باعتبار ان من شانه ان يكتب
ويدون وانه تعالى وصف الرسول المسؤل بان يتلو على المبعوث اليهم الفاظ القرآن ويعلمهم الكتاب القرآن اقول ما ذكره المحشي هو الاصل في العطف
من ان المعتبر هو التغاير بالذات والحكمة ما يكمل به نفوسهم من المعارف الالهية النظرية والاحكام العملية ويزكيهم عن الشرك والمعاصي سواء كان
بترك الواجبات او بفعل المنكرات وهذه التزكية متفرعة على ان يعلمهم الحكمة بالمعنى الذي اختاره المص كما ان تعليم الكتاب وتبيين معانيه
المتفرع على تلاوة الفاظه وتبليغها اليهم وتبليغ الكتاب محض وسيلة الى تطهير النفوس عن الرذائل القولية والفعلية والحكمية والاعتقادية
وتطهيرها عنها غاية اخيرة وكل واحد من تعليم الكتاب وتعليم الحكمة وسيلة بالنسبة الى ما ذكر بعده وغاية مطلوبة بالنسبة الى ما ذكر قبله ثم ان
ابراهيم عم لما ذكر هذه الدعوات ختمها بالثناء على الله تعالى بقوله انك انت العزيز الذي لا يقهر ولا يغلب على ما يريد بل هو الغالب
وفي المثل من عز بز اى من غلب سلب الحكيم المحكم له اى لما يريد ومن يرغب عن ملة ابراهيم من استفهامية قصد به الانكار ولذا
قال استبعاد وانكار لان يكون احد يرغب عن ملته الواضحة الغراء اى لا يرغب احد عن ملته وفعل الرغبة اذا عدي بفي يكون بمعنى الميل
والارادة القوية واذا عدي بعن يكون بمعنى الاعراض وصرف الارادة عن الشيء الا من سفه نفسه الا من استمهنها اى جعلها مهينا حقيرا واذلها
يريد ان سفه متعد وان انتصاب نفسه على انه مفعول به واستخف بها قال اعترف في شان ابراهيم عم بالفضائل السنية والاخلاق الرضية والهمة
العالية البهية كما حكى الله تعالى من احواله الى ان ذكر رغبته في صلاح احوال عباده ودعاءه لهم بالخير وخصوصا في حق ذريته حيث دعا
ربه ان يجعل منهم امة مسلمة وان يبعث فيهم رسولا منهم يطهرهم من الرذائل ويحليهم بالفضائل فلما بعث ذلك الرسول في آخر الزمان
وعلموا بعلاماته الظاهرة واماراته الباهرة انه هو الرسول الذي سأله ابراهيم عم امتنعوا عن تصديقه مع ان مفاخرهم الانساب
اليه والتبجح بآدابه وسننه بزعمهم وهم عامة اليهود والنصارى ومشركو العرب فان اليهود يفتخرون بكونهم من امة موسى عم وهو من
اولاده لانه من نسل يعقوب بن ابراهيم والنصارى يفتخرون بكونهم من امة عيسى عم وهو ايضا من بني اسرائيل من جهة امه مريم وكفار قريش
يفتخرون بكونهم ساكني حرمه وخدام ما بناه من البيت فان كل خير نالهم في الجاهلية انما نالهم بسبب البيت الذي بناه فاعراضهم عن
ملته سفاهة ظاهرة وجهالة عظيمة فان قيل فعلى ما ذكرته يكون الكلام مسوقا لتعييب الناس في قبول ما جاء به سيد المرسلين عليه
الصلوة والسلام من الملة وتقبيح من يرغب عنه فالملائم ان يقال ومن يرغب عن ملة الرسول الذي اجيبت به دعوة ابراهيم
فلم قيل عن دعوة ابراهيم قلنا ما وقع في النظم يفيد المبالغة فانهم لما اعرضوا عن ملة ابراهيم عم يظهر سفاهتهم وهم عن ملة هذا الرسول
ارغب والمص يذكر ان سفه متعد بابو جهين الاول قوله قال المبرد وثعلب سفه بالكسر متعد وبالضم لازم والثاني قوله ويشهد له

ما جاء في الحديث الكبر ان تسفه الحق اي تستهينه وتحقره وتغمص الناس يقال غمصه بفتح الميم وكسرها اي افترحه والمشهور ان يستعمل
سفه لازما فذكر المصنف وجهين الاول الانتصاب على طريق التمييز والثاني على النزع الخافض فقال وقيل اصله سفه نفسه على الرفع
فنصب على التمييز اي سفه من جهة نفسه ولما كان الاصل في التمييز ان يكون نكرة وكان تعريفه نادرا اورد له نظائر من اقوال العرب الشعر فقال
نحو غبن رأيه اي غبن من جهة الرأي قال الجوهري الغبن بالتسكين في البيع والغبن بالتحريك في الرأي والم رأسه اي من جهة الرأس كالتمييز
جاء معرفا بالاضافة كما جاء معرفا باللام في الشعر وقوله عطف على مدخول نحو قول جرير اوله فان يهلك ابو قابوس يهلك • ربيع الناس
والشهر الحرام • يمدح به النعمان بن منذر وابو قابوس كنيته واراد بالربيع طيب العيش لانه سببه وبالشهر الحرام الامن لانه زمانه
ونأخذ بعده بذناب عيش ذناب الشيء بالكسر عقبه اجب الظهر ليس له سنام الظهر المركب الاجب الجمل المقطوع السنام شبه
العيش بعد الممدوح بجمل مقطوع السنام الذي لا يتمكن راكبه فالمعنى نأخذ بعد الممدوح بعقب عيش قد مضى صدره وخيره
كالجمل المقطوع سنامه والاستشهاد فيه بانتصاب الظهر على التمييز وهو معرف باللام اي عيش اجب ظهرا ومركبا والمانع عن بيان
الثاني فقال او سفه في نفسه او بنفسه فينصب بنزع الخافض واسناد تلك النصب الى نزع حرف الجر من قبيل اسناد الحكم الى الشرط اذ النصب
انما يكون لوجود ناصب الا ان الخافض مانع من عمله فانتزاعه من قبيل زوال المانع هكذا قيل اقول هذا الوجه راجع الى كون سفه متعديا
وكلامه في كونه لازما والمستثنى في محل الرفع على المختار اشارة الى جواز النصب على الاستثناء كقولك ما جاءني احد الا زيد والا زيدا لان من
الضمير في يرغب لانه اي من يرغب في معنى النفي او جواز الوجهين وكون البدل مختارا انما يكون في كلام غير موجب وهو ما فيه نفي او نهي او
استفهام يكفي فيه فلا حاجة الى اعتبار كونه في معنى النفي فتأمل **ولقد اصطفيناه** اصله اصتفيناه على وزن افتعلنا قلبت التاء طاء لتقاربهما
مخرجا والطاء اشبه بالصاد من جهة الاستعلاء والاطباق فقلبت طلبا للموافاة والاصطفاء الاختيار اي طلب الخير كالاختيار على طلب
الخير فالمعنى اخترناه للرسالة والنبوة والخلة **في الدنيا** لعلمنا بانه صفوة العباد **وانه في الآخرة** الجار متعلق بمحذوف دل عليه
الظاهر تقديره وانه صالح في الآخرة **لمن الصالحين** الالف واللام في المشتقات اسم موصول بمعنى الذي فالمعنى لمن الذين صلحوا والمراد
بهم الانبياء عليهم السلام حجة وبيان لذلك اي لكون المعنى لا يرغب عن ملته الا سفيه فان قوله ولقد اصطفيناه الآية جواب قسم محذوف
والواو اعتراضية او عاطفة لعطف القصة على القصة تعليلا ولذا قال فان من كان صفوة العباد في الدنيا بالامتياز
منهم بالنبوة ودعوة الخلق الى الحق وهو مأخوذ من قوله ولقد اصطفيناه في الدنيا مشهودا له بالاستقامة والصلاح يوم القيامة
مأخوذ من قوله وانه في الآخرة لمن الصالحين اما اخذ الصلاح فظاهر واما اخذ الاستقامة فلانها مداره ومبناه ولا يخفى
الآيتان فذكره ذكرا فظهر بهذا التقرير انه لا وجه لما قال الامام ان في الآية تقديما وتأخيرا والتقدير ولقد اصطفيناه في الدنيا
في الدنيا والآخرة وانه لمن الصالحين اذ لا معنى للاصطفاء في الآخرة اذ لا نبوة ولا دعوة ثمة كان حقيقا بالاتباع لا يرغب عنه
الا سفيه في اصل خلقته او متسفه بتكلف السفاهة بمباشرة افعال السفهاء باختياره اذل نفسه بالجهل والاعراض عن
النظر فيه ترجيح لكون سفه متعديا **اذ قال له ربه اسلم** قد مر تفسيره في قوله مسلمين **قال اسلمت لرب العالمين** ظرف لاصطفيناه
والمعنى ولقد اخترناه في الدنيا وقت قولنا له اسلم وتعليله والمعنى اصطفيناه لانا امرناه بقولنا له اسلم ولا يخفى حسنها
من جهة المعنى وان لم يعتبر معها الاستئناف الذي هو قال اسلمت وتوسيط انه في الآخرة لمن الصالحين عطفا على لقد اصطفيناه
لا بحسب اللفظ لانه تقرير وتأكيد لجملة لقد اصطفيناه لان اصطفاءه في الدنيا انما هو للنبوة وما يتعلق بصلاح الآخرة ولا حاجة
الى ان يجعل المتوسط اعتراضا او حالا مقدرة او منصوبا باضمار اذكر استشهادا على ما ذكر من حاله كما ذكر في الكشاف لكن هذا
الاستشهاد لا يصح الا اذا اعتبر معه الاستئناف الذي هو قال اسلمت ولهذا قال كانه قيل اذكر ذلك الوقت اي اذكر الحادث لتعلم انه المصطفى
الصالح المستحق للامامة والتقدم وانه نال ما نال بالمبادرة الى الاذعان معنى المبادرة الى الاذعان مستفاد من قول ابراهيم عقيب
الامر بالاسلام اسلمت لرب العالمين واخلاص السر عطف على الاذعان وههنا ناظر الى تفسير الاسلام كما ذكر من انه اذا كان من اسلم
وجهه لله كان بمعنى اخلص واذا كان من استسلم يكون بمعنى انقاد واذعن من الانقياد للحق تع وانما لم يجعل الظرف متعلقا بقال اسلمت على
ما هو الظاهر من مثل اذ جاء زيد قام عمرو لان الانسب هو العطف لكونه من نمط اذ ابتلى ابراهيم ربه عطف القصة على القصة بان يقال
واذ قال له ربه اسلم قال كما في قوله تع واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن قال فدل تركه العطف على انه من تتمة ومن يرغب عن ملة ابراهيم

دعا

دعا ربه واخطر بباله دلائله المؤدية الى المعرفة الداعية الى الاسلام هكذا قال صاحب الكشاف ايضا وفيه اشارة الى ان قوله تع اسلم مجاز عن
الالهام واخطار دلائل التوحيد بباله وتمكينه من النظر فيها وان قوله اسلمت مجاز عن النظر والمعرفة على منوال قوله كن فيكون والا فامر
ابراهيم عم في حال صباه باحداث الايمان والاسلام حقيقة غير مستقيم عند الاشاعرة اذ لا تكليف على الصبي واما ذكر شراح الكشاف من ان
الانبياء معصومون عن الكفر قبل البعثة وبعدها وان الوحي والاستنباء لا يتصوران قبل البعثة فبيان لكلامه موافق للكلام
لمذهبه فان الصبي العاقل مكلف بالايمان عند المعتزلة بلا اشتراط مضي زمان التجربة فيكفي مجرد عدم التصديق بعد التمييز بلا توقف
على التكذيب كما تقرر في الكتب الكلامية حمل خطاب اسلم وقوله اسلمت على الحقيقة واما ان يكونا متقارنين للاستدلال على الصانع و
معرفة الاسلام او متأخرين عنهما بزمان لا سبيل الى الاول لان المعتزلة مصرحون بان قوله عم لابيه آزر اني اراك وقومك في ضلال مبين
وانه احتجاجه على قومه المستفاد من قوله تع وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم الآية كان قبل الوحي فتعين الثاني فلزم وجود زمان
بين زمان تميزه واحداثه الاسلام فلو حملا عليه لزم الكفر بالضرورة واما اذا حمل على الامر بالطاعة والاذعان بجزئيات الاحكام او جعل
اسلم بمعنى استقم واثبت عليه واسلم نفسك الى الله تع وفوض امورك اليه تع فجائز بالوفاق روي انها اي آية ومن يرغب الخ نزلت لما دعا
عبد الله بن سلام ابني اخيه سلمة ومهاجرا الى الاسلام فقال لهما قد علمتما ان الله تع قال في التورية اني باعث من ولد اسمعيل نبيا اسمه احمد من آمن
به فقد اهتدى ورشد ومن لم يؤمن به فهو ملعون فاسلم سلمة وابى مهاجر ان يسلم وكون هذا سبب النزول يؤيد ما ذكرناه سابقا
ان الملائم ان يقال ومن يرغب عن ملة الرسول الذي اجيبت دعوة ابراهيم وانما غير التعبير للمبالغة **ووصى بها ابراهيم بنيه**
التوصية هو التقدم الى الغير بفعل فيه صلاح وقربة اي هو التفضل والاحسان بتقديم ذكر الفعل اليه واصلها الوصل يقال وصاه اذا
اذا وصله يقال وصى الشيء بالشيء اذا وصله به وقضاه بالقاف اذا فصله يقال فصى اللحم عن العظم اي انفصل كان الموصي يصل فعله
بفعل الوصي وهو فعيل بمعنى مفعول والضمير في بها للملة اي المذكورة في قوله تع ومن يرغب عن ملة ابراهيم فتكون جملة ووصى بها
ابراهيم معطوفة على قوله ومن يرغب الخ لانه في تأويل الخبر اي لا يرغب احد عن ملته كما مر ويكون اظهار فاعل وصى مع كونه مذكورا
في المعطوف عليه لبعد العهد **اقول** قوله المعنى فان ترك المضمر الى المظهر اعني ابراهيم وعطف يعقوب على ابراهيم يرجح كون الضمير للملة وعطف
ووصى على قال له ربه محل بحث اما اولا فلان ترك المضمر الى المظهر لبعد العهد واما ثانيا فلان عطف وصى على قال له ربه يقتضي ان يكون
جملة الوصي داخلا في ظرفية الاصطفاء وتعليله وهو بعيد جدا كما يشهد عليه سبب النزول وستسمعه ورجحان كون الضمير للملة
انما يقتضيه عطف جملة وصى على قوله ومن يرغب كما لا يخفى او لقوله اسلمت الخ بعطف وصى على قوله قال اسلمت لرب العالمين
والمعنى انه تع لما قال له اسلم امتثل امره ولم يكتف به بل وصى به بنيه بان يذكروه ويخبرن عن الاسلام انفسهم وتخصيص الابناء بهذه
الوصية للدلالة على ان امر الاسلام اولى الامور بالاهتمام حيث وصى به اقرب الناس اليه مع ان صلاح ابنائه سبب لصلاح العامة
على تأويل الكلمة والجملة فان قيل قد سبق ان قوله تع قال اسلمت مجاز عن النظر والمعرفة بالدلائل بالقلب فلا يكون ثمة كلمة او جملة
تكلم بها ابراهيم في حق نفسه حتى يوصي بنيه بان يذكروها حكاية عن انفسهم اجيب بان كون قال اسلمت في معنى نظر وعرف لا ينافي تكلمه بهذه
الكلمة ظاهرا او في نفسه فيرجع الضمير اليها بالتأويل المذكور ولو سلم فلا يمتنع عود الضمير الى ذلك اللفظ باعتبار معناه الحقيقي
مع كون المراد بصريح اللفظ معناه المجازي فيكون من باب الاستخدام وقرأ نافع وابن عامر اوصى من باب الافعال والاول ابلغ لان
بناء فعل لتكثير الفعل فيدل على تكرار التوصية بخلاف اوصى فانه يجوز ان يكون لمرة واحدة **ويعقوب** عطف على ابراهيم اي وكذلك
وصى بها يعقوب ايضا اي كابراهيم بها بنيه الاثني عشر وقرئ بالنصب على انه اي يعقوب ممن وصاه ابراهيم قال الامام
النسفي في التيسير اوصى ابراهيم بنيه ووصاهم يعقوب فقد ادرك جده فادخلهم جميعا في وصيته قال الامام القرطبي وهو بعيد
لان يعقوب لم يكن فيما بين اولاد ابراهيم لما وصاهم بها ولم ينقل ان يعقوب ادرك جده ابراهيم وانما ولد بعد موت ابراهيم **اقول** بين
كلامي الامامين تدافع وذهب اكثر العلماء الى ان يعقوب ادرك جده **يا بني** اصله يا بنين فحذفت نون الجمع بالاضافة الى ياء المتكلم
فاجتمع ياء الجمع وياء المتكلم فادغمت الاولى في الثانية على اضمار القول عند البصريين تقديره وصى وقال يا بني وذلك لان يا بني
جملة والجملة لا تقع مفعولا الا لافعال القلوب او لفعل القول عند البصريين متعلق بوصى عند الكوفيين لان الجملة تقع في حيز كل
فعل بمعنى القول كالتوصية والدعوة والوعد والرسالة والابلاغ والانذار والوحي وهذا خلاف شايع بينهم فالوصية من حيث

الوصية

انه لا تكون الا بالقول كانت بمعنى القول ونوع منه ولهذا قال لانه نوع منه حيث لا تكون الا بالقول ونظيره في جريان
الخلاف بينهما فيه قول الشاعر رجلان يكون الجيم للنظم تخفيف رجلان من ضبة بالضاد والبا الموحدة اسم قبيلة اخبرانا
ضمير التثنية للرجلان انا رأينا اعريا ناتخوفنا بالكسر اي بكسر همزة انا فهو بتقدير القول عند البصريين وبما تضمنه فعل
الاخبار من معنى القول عند الكوفيين فان الجملة المصدرة بان لو كانت في حيز اخبرانا الفتح همزة ان فالقول مقدر عند البصريين
وقال الكوفيون الاخبار نوع من القول فلا حاجة الى تقدير القول وبنوا ابرهيم اربعة اسمعيل واسحق ومدين ومدان وقيل ثمانية
وهم الاربعة المذكورة وزمران ويقشان ونشبق وشوخ وقيل اربعة عشر هذا الى الاقاويل في ابناء ابرهيم وبنو يعقوب
اثنى عشر بلا خلاف روبين على الاظهر وقيل روبيل على وزن نفعلن وشمعون بفتح الشين على الاظهر وقيل الفصيح بكسرها ولاوى و
يرذى ليوى كانه اماليه ويهوذا بالذال ويشيوخون وقيل بدله اشاخر بكسر الهمزة وتشديد السين وزبولون بفتح الزاء ودوا
وقيل دان ونفتونى وقيل نفتالى على وزن تنعالى وكوذا وقيل كاد على وزن صاد واوشير وقيل آشر بمد الهمزة وكسر الشين
على وزن نام وبنيامين ويوسف وهما اخوان لابوين ان الله اصطفى لكم الدين دين الاسلام الذي هو صفوة الاديان فان قيل
قد اشتهر ان دين الاسلام انما يطلق على دين محمد صلى الله عليه وسلم فاوجه التوفيق قلنا وجهه ان المراد بالاسلام التوحيد والاذعان بالاحكام كما
سيأتي وتخصيص الاطلاق بما ذكر ليس بتحقيق بل بالاضافة الى دين اليهود والنصارى وسائر اهل الشرك لقوله فلا تموتن الا
وانتم مسلمون استدلال على حمل الدين على دين الاسلام بقوله وانتم مسلمون ظاهره النهي عن الموت الموت على خلاف حال الاسلام وهو
وهو ليس بمقصود لان النهي انما يكون الآتي هو مقدور للمكلف والموت على اي حال كان ليس بمقدور وان كان كاينا البتة
فلا يتعلق به التكليف امرا ونهيا وتقييد الموت المنهي عنه بكونه على خلاف حال الاسلام مستفاد من الاستثناء حال الاسلام عن المستثنى منه
المقدر فان الاالاخراج والاخراج يقتضي تحققه منه وهو في الآية مذكور فيقدر امر عام يتناول المستثنى وغيره ليتحقق الاخراج
تقدير الآية فلا تموتن الا كاينا على حال من الاحوال الا في حال كونكم ثابتين على الاسلام فلو لم تخرج حال الاسلام من ذلك العام
المقدر لكان الموت على جميع الاحوال اي حال كان منهيا عنه فلما اخرج حال الاسلام صار المنهي عنه هو الموت المقيد بكونه على خلاف
حال الاسلام ولما كان هذا الموت المقيد غير مقدور للمكلف صرف النهي الى قيده وهو الكون على خلاف حال الاسلام عند حصول المقيد
اضطرارا اي من غير ان يكون للمكلف مدخل في حصوله وهذا القيد مقدور للمكلف فيصح النهي عنه ولذا قال والمقصود هو
النهي عن ان يكونوا على تلك الحال اذا ماتوا والنهي عن الشيء امر بضده اذا كان ذا واحد بالاتفاق كالنهي عن الكفر فانه امر بالايمان وكذا
النهي عن الحركة فانه امر بالسكون ولذا عطف قوله والامر بالثبات على الاسلام على قوله هو النهي الخ وقيد الثبات ما خوذ من كون قوله
الا وانتم مسلمون جملة اسمية والثبات على الاسلام ايضا مقدور للمكلف فيصح الامر به كقولك لا تصل الا وانت خاشع فانك لا تنهاه عن
الصلوة ولكن تنهى عن ترك الخشوع في حال الصلوة فان الصلوة لا على حال الخشوع لانعدام فضيلتها بمنزلة العدم ولما توجه ان يقال
اذا كان المقصود المعنى المجازي فلم عدل عما يدل عليه بالوضع وهو ان يقال لا تكونوا على خلاف حال الاسلام وقت الموت وادخل
حرف النهي على فعل الموت مع انه ليس منهيا عنه اجاب بقوله وتغيير العبارة حيث لم يقل لا تكونوا على خلاف حال الاسلام وقت الموت
للدلالة على ان موتهم لا على الاسلام موت لا خير فيه فالنكتة في تغيير الدلالة على كون الفعل شبيها بالمنهي عنه الذي حقه ان لا يقع ولو وقع كان بمنزلة العدم
وان من حقه ان لا يحل بهم اذ الشيء الذي لا خير فيه كالعدم فلا وجه لحلوله وحصوله ونظيره في الامر مت وانت شهيد فان الامر مثل هذا الفعل
على كونه بمنزلة المامور به الذي حقه ان يقع وروى في بيان سبب نزول قوله تعالى ام كنتم شهداء الخ ان اليهود قالوا لرسول الله
صلى الله عليه وسلم الست تعلم ان يعقوب اوصى بنيه باليهودية يوم مات فنزلت هذه الآية ام كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت
ام منقطعة فتقرر انها بمعنى بل والهمزة فيها معنا الانكار اي الاستفهام للانكار اي ما كنتم حاضرين اذ حضر يعقوب الموت وقال
لبنيه ما قال كما قص الله تعالى فلم تدعون اليهودية عليه قال صاحب الكشاف وقيل الخطاب للمؤمنين لانهم كانوا يعقلون ما مات نبي
الا على اليهودية ثم قال غرضه الا انهم لو شهدوه وسمعوا ما قال لبنيه وما قالوه لظهر لهم حرصه على ملة الاسلام ولما ادعوا عليه
اليهودية فالآية منافية لقولهم فكيف يقال لهم ام كنتم شهداء والمص اختار هذا القول واجاب عن رده بما تقرر من ان الانكار
انما يتم عند قوله ما تعبدون من بعدي ويكون قوله قالوا ابتداء لبيان فساد ادعائهم لا داخلا في حيز الانكار اي ما كنتم شهداء حين

قال لبنيه ما تعبدون من بعدي وما جرى في قضية الاسلام واليهودية وما يتعلق بذلك فكيف تدعون اليهودية وان الانبياء كانوا
عليها ويعقوب وصى بها ثم بين بطلان دعويهم بقوله قالوا نعبد الهك واله آبائك ولا يلزم من كونه ابتداء ان يدخل في حيز الاستفهام
ليخل بما ذكر ثم ذكر المص احتمال ان يكون ام متصلة وهي التي تذكر بعد همزة الاستفهام طلبا للتعيين فقال او متصلة عطف
على مقدر منقطعة ولما لم تذكر في الآية همزة الاستفهام قال بمحذوف اي اتصالها بمقدر تقديره اكنتم غائبين ايها اليهود ام كنتم شهداء
وعلى التقديرين لا وجه لادعائكم اليهودية على يعقوب حين مات اما على الاول فلان الغائب عن شخص حين موته كيف يعرف حاله ويحكم
بانه مات على اليهودية واما على الثاني فلانكم لو كنتم حاضرين لسمعتم مقاله وعرفتم حاله من تقرير بنيه على خلاف حال اليهودية قال صاحب
الكشاف ولكن الوجه ان يكون ام متصلة على ان يقدر قبلها محذوف كانه قيل اتدعون على الانبياء اليهودية ام كنتم شهداء اذ حضر
يعقوب الموت يعني ان اوائلكم من بني اسرائيل كانوا مشاهدين له اذا اراد حث بنيه على التوحيد وملة الاسلام وقد علمتم ذلك فما لكم تدعون
على الانبياء ما هم منه براء هذا كلامه وكان المص اراد تعليله بان المعادل اللازم في ام المتصلة انما تظهر مما ذكرته دون ما ذكره وان تكلف
شراحه في توجيهه فان قيل لا معنى للاسلام الذي عليه يعقوب وبنوه سوى الاذعان والقبول للاحكام والاخلاص لله تعالى ونحو ذلك
لا التصديق بنبينا عليه الصلاة والسلام فالتوحيد والاسلام بهذا المعنى لا ينافي اليهودية ليلزم من ثبوتهما انتفاؤها قلنا لا توحيد
لهم لقولهم عزير ابن الله ولا اسلام لعنادهم واستكبارهم وترفعهم عن قبول كثير من الاحكام سيما نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
وقيل ام المنقطعة ومعنى الهمزة فيها الانكار والخطاب للمؤمنين هذا مختار صاحب الكشاف وكان المص اورده بقيل اشارة الى ما فيه من
الضعف فان التخاطب ههنا مع اليهود بقرينة سبب النزول فلا يستقيم ان يخاطب به المؤمنون والمعنى ما شهدتم ذلك وانما علمتموه
من الوحي هذا امتنان على المؤمنين بان بصرهم الله تعالى امة لنبي اوحى اليه بنبأ الاولين فاخبر عما جرى عليهم مطابقا للواقع من غير مشاهدة
ولا تعليم معلم ولا مطالعة كتاب وكان ذلك من جملة معجزاته الدالة على صدقه في دعوى الرسالة وفيه تحريض وحث لهم على حسن متابعته و
الثبات على ملته ودينه كانه قيل لهم ايها المؤمنون تقولون ان يعقوب حين احتضر وصى بنيه التوحيد والاسلام وهو صدق لكن
ما علمتم ذلك من طريق الاستدلال ولا قراءة كتاب ولا تعليم معلم وما شاهدتم احتضاره وتوصيته فلم يبق الا طريق الوحي على نبيكم فاتبعوه و
هذا معنى الحصر في قول المص وانما علمتموه من الوحي وقرئ حضر بالكسر وهو لغة حكاها الفراء اذ قال لبنيه بدل من اذ حضر والعامل فيهما شهداء
ما تعبدون من بعدي ثم الانكار عليهم ههنا ثم استأنف ببيان ما اجابوا به اباهم من الثبات على الدين الحق اي شيء تعبدونه يريد انها
استفهامية في محل النصب بتعبدون اراد به اي بالاستفهام تقريرهم على التوحيد والاسلام واخذ ميثاقهم على الثبات عليهما قال الراغب
لم يعن به العبادة المشروعة فقط وانما عنى ان يكون مقصودهم في جميع الاعمال وجه الله ومرضاته فكانه دعاهم الى ان لا يتحروا في اعمالهم
غير وجه الله وما اذا كان للاستفهام يسأل به عن كل شيء وكذا حكم كل كلمة تأتي للعموم ما دام لم يعرف انه من العقلاء او غيرهم فاذا عرف
خص العقلاء بمن اذا سئل عن تعيينه اي بمن ذلك العاقل وخص غيرهم بما سئل عن تعيينه ايضا وان سئل عن وصفه اي وصف ذلك
العاقل استعمل فيه ما كما قال قيل ما زيد افقيه ام طبيب ام غير ذلك وما في الآية يجوز ان يحمل عليه ويسأل به عن صفة المعبود كانه قيل
امعبودا عظيما حقيقا بالعبادة تعبدونه او غيره ممن لا يستحقها اقول كلام الراغب يدل على انه لم يخف عليهم الاشتغال بعبادة الاصنام
وهذا الكلام يقتضي انه خاف عليهم الاشتغال بها فتأمل قالوا نعبد الهك واله آبائك ابراهيم واسمعيل واسحق المتفق على وجوده
والوهيته ووجوب عبادته اشارة الى فائدة تكرير لفظ اله وتوضيح المرام في هذا المقام انه تقرر في علم الكلام انه لا طريق الى معرفته تعالى
الا النظر والاستدلال فالايمان انما يكون بطريق الاستدلال فحينئذ حملهم ابوهم على الاقرار بانهم يخصون العبادة بالمعبود الحق كان الموضع بيان
برهانهم به الا ان المقام لم يساعد التفصيل اكتفوا بالاشارة اليه اجمالا فقالوا نعبد الاله الذي اثبته انت واثبته آباؤك واتفقتم على
وجوده والوهيته ووجوب عبادته استدلالا بالبراهين القاطعة فنحن على اثركم في باب الاعتقاد والاستدلال وفي باب العمل فحذف
ذكر الاعتقاد والمص ذكر بعد هذه الفائدة فائدة اخرى للتكرير وهي تعذر العطف على الضمير المجرور الا باعادة الجار وسوى المضاف
ههنا وهي فائدة لفظية وما اشار اليه اولا فائدة لفظية وما اشار اليه اولا معنوية وقدمها لانها المعتبرة عند البلغاء وعد اسمعيل
من آبائه اي من آباء يعقوب مع ان اباه انما هو اسحق وان اسمعيل عمه تغليبا للاب والجد على غيرهما واما ادراج الجد في الآباء فلانه
اب وان كان بالواسطة فهذا التغليب كتسمية الشمس مع القمر قمرين وتسمية الاب والجد ابوين وتسمية الام والخالة امين بطريق التغليب

اولانه عطف على قوله تغليبا كالاب للتشعب من اصل واحد وهو الجد لقوله عليه الصلوة والسلام عم الرجل صنو ابيه اى مثله والصنوان
نخلتان من عرق واحد فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون لفظ آبائك مستعملا فى معناه الحقيقى والمجازى معا وهو غير جائز قلنا لا نم
لزومه بل هو مستعمل فى معنى مجازى اعم من المعنيين المذكورين وهو الذكور من الاقربا الذين درجتهم فوق درجة الشخص وهو
يتناول الاباء والاعمام والاجداد وان علوا او قد يجاب بان الجمع بين الحقيقة والمجاز انما لا يجوز فى لفظ مفرد والاباء جمع فكان لفظ
الاب ذكر ثلث مرات اريد بواحد منها الاب بالذات وبالآخر الجد فانه الاب بواسطة وبالثالث العم لانه مثل الاب كما قال صلى الله عليه وسلم
لعمر رض فى حق العباس رضى الله عنه وهو عم رسول الله حين طلب عمر من العباس من زكوة الابل او غيرها لا ابر تضيه العباس فاعتذر اليه النبى عم
فقال هذا بقية آبائى يعنى الذى بقى من جملة ابائى يقال بقية القوم لواحد بقى منهم وبالجملة بقية الشئ يكون من جنسه فللعباس شبهة الابوة
فوجب من سبب المروة اجابة ملتمسه ما لم يخالف الشرع القويم هذا تمثيل لاطلاق لفظ الاب على العم بطريق الاستعارة المبنية على التشبيه
اذ لا وجه لاعتبار التغليب فيه لان التغليب لا يكون الا بين شيئين ووجه كونه مثالا لاطلاق لفظ الاب على العم انه عليه السلام لما قال فى حق عمه
انه بقية آبائى تعذر طلوع عليه اسم الاب معنى لان بقية الشئ لا تكون الا من نفسه فلا يقال للاخ انه بقية الاب وقرئ فى غير المشهور اله ابيك وذكر
يحتمل وجهين ولذا قال على انه جمع بالواو والنون سقطت النون بالاضافة الى كاف الخطاب وجموع الاسامى الثلثة بعده اعنى ابراهيم
واسمعيل واسحق عطف بيان لابيك او بدل كما اذا قرئ آبائك كما قال الشاعر ولما تبين لفظ تبين يستعمل لازما ومتعديا اصواتنا مفعول
مفعول تبين بكين نون تبين وبكين للنساء اللواتى ابرن وفديننا بالابينا فان لفظ الابينا جمع اب والالف للاشباع او مفرد عطف
على قول جمع اب وابراهيم وحده عطف بيان لابيك واسمعيل واسحق عطف على ابيك ومعنى البيت انهن لما سمعن اصوات الذين تروا بهن
بكين وقلن جعل الله آباءنا فداءكم رجاء ان يخلصوهن ويردوهن الى اوطانهن الها واحدا بدل من اله آبائك وكون المبدل منه معرفة وصف
البدل كقوله بالناصية ناصية كاذبة فان البدل وصفتها لتكون الصفة جابرة لما فى البدل من النقصان الحاصل بالنكارة وفايدة
البدل التصريح بالتوحيد فان نفس التوحيد وان كان منفهما من الاضافة الا انه ليس مصرحا به والتصريح بالتوحيد لا يستفاد من نفس
البدل بل من وصفه الا ان البدل لما كانت مقتضيا للوصف المفيد للتصريح صح اسناد التصريح الى البدل لكونه مفيدا له بواسطة وصفه و
نفى التوهم عطف على قوله التصريح الناشى صفة التوهم من تكرير المضاف اى آلهك واله آبائك فان تكرير المضاف يشعر بالتعدد لتعذر العطف
على المجرور اى المتصل بدون تاكيد بالمنفصل تعليل لتكرير المضاف والتاكيد عطف على قوله التصريح او على قوله نفى التوهم او نصب عطف على قوله
بدل على الاختصاص كانه قيل اى يزيد ونعنى قال بعض المتاخرين اما النصب على الاختصاص فيرده نص النحاة على ان المنصوب على الاختصاص
لا يكون نكرة ولا مبهما اقول ليس فى ذكر مذهب جمهور النحاة ولهذا ذهب به صاحب الكشاف مع كونه من ثقات النحاة ولعل من قال اراد النصب
بلفظ يشتق من لفظ الاختصاص كاخص او اراد النكرة المحضة غير المخصصة بالوصف على ان التاخير فى الذكر يشعر بالضعف ونحن له
مسلمون حال من فاعل الظرف نعبد بيانا لهيئة الفاعل عند صدور الفعل وهو ظاهر او مفعوله لرجوع ضمير له اليه فيكون بيانا لهيئة المفعول
او منهما كما فى لقيت زيدا راكبين والعامل على جميع التقادير نعبد والواو للحال ويحتمل ان يكون اعتراضا بيانا يدل انه يجوز فى آخر الكلام وفائدة
التاكيد اى من حالنا انا له مسلمون مخلصون بالتوحيد والواو عاطفة بل اعتراضية واعلم ان اليهود لما ادعوا ان يعقوب عليه السلام
مات على اليهودية وانما وصى بها بنيه يوم مات وردوا بقوله تعالى ام كنتم شهداء الآية قالوا هب ان الامر كذلك اليسوا آباءنا واليه
ينتمى نسبا فلا جرم ينتفع بصلاحهم ومنزلتهم عند الله تعالى فالوا ذلك مفتخرين بآبائهم فاجيبوا بقوله تعالى تلك مبتدا امة خبره قد خلت
اى مضت صفة امة يعنى ابراهيم ويعقوب وبنيهما يريد ان الاشارة اليهم والامة فى الاصل المقصود يعنى انها فعلة بنيت للمفعول
من الام وهو القصد كالعهدة بمعنى المعهود وكالعدة بمعنى المعدود وتسمى به الجماعة لان الفرق اى من يتفرق منها تامها اى تقصده
لها ما كسبت من التوحيد والاعمال هذه الجملة مستانفة او حالية من ضمير خلت وصفة امة ايضا وما موصولة او مصدرية ولكم ما كسبتم
فسر المص على الثانى وقدر المضاف حيث قال لكل اى لكل واحد منهم ومنكم اجر عمله لا يتعداه الى اجر عمل الآخر ففيه اشارة الى ان المراد
بما لها ما لها وان تقديم المسند فى الموضعين لقصر المسند على المسند اليه اى لها اجر كسبها لا اجر كسب غيرها ولكم اجر كسبكم لا اجر كسب
غيركم ففى الآية دلالة على بطلان قولى اليهود احدهما قولهم ان الابناء يثابون وينتفعون بصلاح الآباء وعلمهم والثانى قولهم انهم
يعذبون فى النار بكفر آبائهم باتخاذهم العجل وفى الآية دلالة ايضا على ان افعال العباد تضاف اليهم كسبا والمعنى ان انتسابكم اليهم لا يوجب

اسعانكم

اسعانكم

انتمى
انما لهم فيه يظهر وجه انتظام الآية بما قبلها وانما تنتفعون بموافقتهم واتباعهم لا بانتسابكم كما قال عليه الصلوة والسلام يا بنى هاشم لا يا
النابى بالحالهم وتأتونى بانسابكم قال التفتازانى فى حاشية الكشاف ان رواية الجمهور لا يأتينى الناس بالتخفيف وهو خبر فى معنى النهى
مثل تذهب الى فلان وتقول له كذا وكذا وتأتونى منصوب على ان الواو للصرف والنون للوقاية وحذفت نون الاعراب اى لا يكون من الناس
الاتيان بالاعمال ومنكم بالانساب واما على رواية التشديد فهو صريح نهى ولا تسألون عما كانوا يعملون فضلا عن المواخذة والثواب
ولذا قال ولا تؤاخذون بسيئاتهم يعنى ان المراد بقوله تعالى هذا ليس نفى مجرد السؤال لقوله تعالى الم يأتكم رسلكم بالبينات والم يأتكم نذير
ونحو ذلك بل المراد نفى مواخذتهم بسيئات الامة الماضية كما لا تثابون بحسناتهم ليس فى ظاهر الآية ما يدل على هذا العكس لكن مؤدى الكلام ذلك
فان قوله تعالى فى جانب النفع لها ما كسبت ولكم ما كسبتم يدل على ان فائدة الاثاب بعمل غيره لجعله مقيسا عليه ثم قال فى جانب الضر ولا تسألون
عما كانوا فانه قائم مقام ان يقال وعليها ما اكتسبت وعليكم ما اكتسبتم لكن عدل عنه للمبالغة وقالوا كونوا هودا او نصارى الضمير الغائب الظاهر
ان يقال ضمير الغائب وهو ضمير واو قالوا وانما قيد الضمير بالغائب لان ضمير الخطاب فى كونوا للمسلمين لاهل الكتاب يريد ان الآية من قبيل
اللف والنشر حيث ذكر فيها متعددا على الاجمال لان ضمير قالوا الفريقين اهل الكتاب اليهود والنصارى الا انهما ذكرا على الاجمال حيث عبر
عنهما بضمير الجمع ثم ذكر مقالة كل واحد من هذين الفريقين من غير ان يعين ان كل مقالة لمن هى ولما ورد ان يقال كيف تقول انه ذكر
مقالة كل احد من غير ان يعين صاحب كل مقالة وكلمة او انما تدل على المذكور احدى المقالتين اجاب بقوله واو للتنويع وان مقالة المجموع
ليس هذا الفريقين جميعا بل هذا احدهما من غير تعيين ومقالة احد هذين القولين وان كانت مقالة كل فريق متعينة فى نفسها الا
ان المقالتين لما استندتا الى المجموع ابهمتا وادخل بينهما او التنويعية لامتناع اسناد المعين الى المجموع ولهذا قال والمعنى مقالتهم احد
هذين القولين فعليه لتبيين قولى الكفرة اعتمادا على فهم السامع قالت اليهود كونوا هودا اذ لا مجال ان يكون مجموع هذا القول قول كل
واحد من الفريقين وقالت النصارى كونوا نصارى للعلم بان كل فريق لا يقول فى حق صاحبه انه مهتد تهتدوا جواب الامر على ان كل
واحد منهما لما دعا المؤمنين الى دينه وامر باتباع ملته وعلق الاهتداء عليه من غير ان يقيم دليلا على ذلك امر الله تعالى رسوله ان يجيبهم جوابا
الزاميا حيث قل بل ملة ابراهيم اى بل نكون ملة ابراهيم اى اهل ملته او بل نتبع ملة ابراهيم يريد ان لفظ ملة لا بد من عامل مضمر ينصب
وهو اما لفظ نكون او نتبع لدلالة قوله كونوا على كل واحد منهما اما على الاول فظاهر واما على الثانى فلان كونوا معناه اتبعوا اليهودية
او النصرانية الا انه مع تقدير نكون لا بد من تقدير المضاف ايضا كما فى قوله تعالى واسئل القرية وقرئت بالرفع اى ملته ملتنا او عكسه
او نحن ملته بمعنى نحن اهل ملته اى على تقدير رفع لفظ ملة جاز ان يكون مبتدا محذوف الخبر وجاز ان يكون خبرا محذوف المبتدا
او مع تقدير المضاف والمراد اليهود والنصارى ان اليهودية والنصرانية هى ملة ابراهيم بعينها ونحن لا نخالفه فى ملته وصف تعالى
ابراهيم بقوله حنيفا اى مائلا عن الباطل الى الحق فهذا الجواب كما هو تجهيل لهم فيما ادعوه من المؤمنين تكذيب لهم ايضا فى ادعائهم
اتباع ابراهيم وهم مشركون حال من المضاف وهو الملة ولم يقل حنيفة مع ان فعيلا اذا كان بمعنى الفاعل يفرق المذكر والمؤنث بالتاء
لانه من قبيل ان رحمة الله قريب من المحسنين اى تشبيه الفعيل بمعنى الفاعل بالفعيل بمعنى المفعول او المضاف اليه وهو ابراهيم انتصاب
الحال من المضاف اليه قليل لان عامل الحال هو العامل فى صاحبها ولا يصح ان يعمل المضاف فى مثل هذا فى الحال فلذلك اشترط فى صحة انتصاب
الحال عنه ان يكون المضاف جزءا متصلا بالمضاف اليه كما فى قولك رايت وجه هند قائمة والمص مثل بقوله كقوله ونزعنا ما فى صدورهم
من غل اخوانا فان اخوانا حال من الضمير المجرور فى صدورهم وجاز ذلك لان المضاف وهو الصدور جزء المضاف اليه وتعلق نزع
الغل من صدورهم يستلزم تعلقه بهم فكانه قيل كان يقال ونزعنا ما فيهم من غل فيكون اخوانا حالا من المفعول لان المجرور بالظرف
من المفاعيل وما كان من المشركين الظاهر انه عطف على الحال اعنى حنيفا ويحتمل ان يكون اعتراضا واقعا فى آخر الكلام لرفع ايهام خلاف
المقصود فان الحنيف اسم لمن دان بدين ابراهيم واتبعه فيما اتى به من الشرايع من حج البيت والختان وغيرهما وكانت العرب تدين
بهذه الاشياء ثم كانت تشرك فكان لواهم ان يتوهم ان الحنيفية لا تنافى الاشراك فلو دفع ذلك اتى بهذه الجملة المعترضة تعريضا لاهل الكتاب
وغيرهم فانهم يدعون اتباعه وهم مشركون اما اشراك اليهود فلقولهم عزير بن الله والتشبيه واما اشراك النصارى فلقولهم المسيح بن الله
والتثليث واما اشراك المشركين فظاهر واعلم ان الله تعالى لما حكى عن اهل الكتاب انهم قالوا كونوا هودا او نصارى ذكر فى مقابلته لرسوله
عليه الصلوة والسلام قل بل ملة ابراهيم ثم ذكر امره لامته بقوله قولوا آمنا بالله قدم الايمان بالله لكونه مقدما على الايمان بالشرايع فان من

لا يوفاة تو التي احل منه ان يؤمن بنبي او كتاب وترك العاطف لانه بمنزلة البيان والتأكيد لقوله قل بل ملة ابراهيم او البدل منه لانه
بمعنى قوله قولوا الخطاب للمؤمنين لقوله فان امنوا بمثل ما امنتم به رد على صاحب الكشاف حيث جوز كون الخطاب للكافرين وغفل عن
خطاب قوله تع فان امنوا بمثل ما امنتم به وايضا يرد عليه ان قوله وما انزل الينا لا يناسب كون الخطاب للكافرين وان وجه الفراء بانه
وارد على عبارة الآمر وهو الامة حكى الله عنهم دون المامور كانهم امروا بان يقولوا هذا المعنى على وجه يليق بهم وهو ان يقولوا فما انزل
اليكم ايها المؤمنون او يراد الاشارة الى انهم كانهم لكونهم امة الدعوة قد انزل اليهم ايضا وما انزل الينا القرآن بالجر على انه بيانه وانما
انزل قدم ذكره اي قدم ذكر الايمان بالقرآن مع كونه متاخرا عن كل ما انزل على الرسل السابقين لانه اول بالاضافة الينا فيحسن تقديم ذكره
بالاضافة الينا او سبب للايمان لغيره وانزال القرآن الى نبينا عليه السلام انزال الينا لان حكم المنزل يلزم الكل ولذلك جعل الصحف المنزلة
الى ابراهيم عليه السلام منزلة الى اولاده وحفدته كما ستسمعه وما انزل الى ابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط
الصحف ايضا مجرور لانه بيان لما انزل وهي وان نزلت الى ابراهيم بريدنا وبان نسبة الانزال الى اسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط
مع ان الصحف انزلت الى ابراهيم وحده حاصله انه لما كان المراد بانزالها تعبد الجميع بما فيها كانت كانها انزلت اليهم جميعا كالقرآن
فان المقصود من انزاله لما كان تعبد جميع المكلفين بالعمل بما فيه كان انزاله الى نبينا عم انزالا الينا لكنهم لما كانوا متعبدين على
لفظ اسم المفعول من تعبدته اي اتخذته عبدا بتفصيلها داخلين تحت احكامها اي يجب عليهم تفاصيل الاحكام صحف ابراهيم ولا يجب
عليهم تفاصيل احكام الكتب المنزلة على من قبل ابراهيم وانما يجب عليهم بها على سبيل الاجمال فهي ايضا منزلة اليهم ظاهر هذا التركيب لا يخ
عن اختلال لخلو المبتدأ اعني نعم الخبر ولما عن الجواب فلو حذف قوله وان وقوله وهي لكان هو الصحيح كما ان القرآن منزل الينا كما
عرفت آنفا والاسباط جمع سبط وهو ولد الولد ولذلك يقال للحسن والحسين رضي الله عنهما انهما سبطا رسول الله صلعم
يريد به اي بلفظ الاسباط حفدة يعقوب فيخرج عنه اولاده فانه كان له اثنا عشر ابنا وولد لكل ابن منهم امة من الناس يقال لهم الامم
اسباط وهي روى عن الزجاج انه قال الاسباط في اولاد اسحق بمنزلة القبائل في اولاد اسمعيل فولد كل واحد من ولد يعقوب سبط وولد
كل واحد من ولد اسمعيل قبيلة وانما سموا بهذين الاسمين ليفرق بين ولد اسمعيل واسحق ثم ظاهر الآية يدل على ان الاسباط كانوا انبياء
لافرادهم بالذكر في الانزال قال الامام الواحدي وكان في الاسباط انبياء وقال ابن الاعرابي السبط في كلام العرب خاصة الاولاد
وفي التيسير الاسباط في قول ابن عباس اولاد يعقوب وفي معالم التنزيل وهي الاسباط بنو يعقوب من صلبه صاروا كلهم انبياء
ولذلك قال المصنف اولاد ابنائه اي الصلبية وذراريهم وسموا اسباطا فانهم حفدة ابراهيم واسحق لانهم اولاد اولادهما وما
اوتي موسى وعيسى لم يعد الموصول مع عيسى عم لان اكثر احكامه ما في التورية التورية والانجيل لف ونشر مرتب افردهما اي التورية
والانجيل المراد بما اوتي موسى وعيسى فيه اشارة الى الجواب عما يقال من ان موسى وعيسى عليهما السلام من الاسباط فيكون التورية
والانجيل داخلين فيما انزل الى الاسباط فالوجه في افرادهما بالذكر وتخصيصهما بحكم ابلغ من الانزال وهو الايتاء المعتبر فيه الوصول
فانه ابلغ من الانزال الذي هو مجرد نقل الشيء من علو الى سفل فقال المصنف في الجواب انه تع افردهما بالذكر بحكم ابلغ لان امرهما اي
التورية والانجيل بالاضافة الى موسى وعيسى مغاير للمنسوخ اي لما انزل الى الاسباط بالنسبة اليهم فان ما انزل اليهم انما هو صحف منزلة
الى ابراهيم بالذات فان الاسباط كلفوا باتباع ما في تلك الصحف من الاحكام ودعوة الناس الى العمل بما فيهما من غير ان ينسخ شيء من احكامها
بخلاف التورية والانجيل فانهما كتابان مستقلان بالشريعة ناسخان لبعض احكام الصحف السابقة فلذلك افردا بالذكر وخصا بحكم الايتاء والنزاع
اي ولان النزاع بين امة محمد واليهود والنصارى وقع فيهما فان اليهود قالوا نؤمن بما انزل الينا من كتابنا وهو التورية ونكفر
بما عداه والنصارى قالوا نؤمن بالانجيل ونكفر بما سواه وامر المؤمنون بان يؤمنوا بهما وما اوتي النبيون جملة المذكورين
منهم وغير المذكورين فان الكل مما يجب الايمان به من ربهم منزلا عليهم من ربهم اشارة الى ان الظرف مستقر حال من العائد
المحذوف تقديره وما اوتيه النبيون منزلا عليهم من ربهم قال ابو البقاء ضمير من ربهم يعود الى النبيين خاصة فيتعلق باوتي
الثاني وقيل يعود الى موسى وعيسى ايضا فيكون باوتي الثاني تكرارا وموضع من نصب على انها لابتداء غاية الايتاء فيكون ظرفا لغوا
لا نفرق بين احد منهم اي لا نفرق بينهم في الايمان كاليهود والنصارى بان نؤمن ببعض ونكفر ببعض وكيف نفعل ذلك والدليل
الذي اوجب علينا ان نؤمن ببعض الانبياء وهو تصديق الله تع اياهم بخلق المعجزات على يديه يوجب الايمان بالباقين واحد بالكل

على الحكاية لوقوعه في سياق النفي عام فساغ ان يضاف اليه بين قال التفتازاني ليس كونه في معنى الجماعة من جهة كونه نكرة في سياق النفي
على ما سبق الى كثير من الاوهام الا يرى انه لا يستقيم ان يقال لا نفرق بين رسول من الرسل الا بتقدير المعطوف اي بين رسول ورسول
وقال بل كونه بمعنى الجماعة انما هو لكونه اسما موضوعا لمن يصلح ان يخاطب يستوي فيه المفرد والمثنى والمجموع والمذكر والمؤنث ويشترط
ان يكون استعماله مع كلمة كل او في كلام غير موجب نص على ذلك ابو علي وغيره من ائمة العربية وهذا غير الاحد الذي هو اول العدد في مثل
قل هو الله احد اقول لما كان الاشتقاق بين من البينونة المقتضية للتعدد وما اضيف هو اليه احد وليس في اصل وضعه معنى التعدد
لانه من الوحدة المنافية للكثرة والتعدد اشار الى انه ليس هنا على اصل وضعه بل على اعتبار استعمال فان له استعمالين احدهما كونه مع كلمة
كل والآخر وقوعه في كلام غير موجب ففي الاستعمال الثاني يكون في معنى الجمع كما صرح به في آخر السورة حيث قال في تفسير قوله تع لا نفرق بين احد
من رسله واحد في معنى الجمع لوقوعه في سياق النفي كقوله فما منكم من احد عنه حاجزين ولذلك دخل عليه بين فليس معنى كلامه في سياق النفي
يفيد العموم فلا يرد اعتراض التفتازاني ونحن له اي لله تعالى مسلمون مذعنون اي منقادون مخلصون في الطاعة فان امنوا اي اليهود والنصارى
بمثل ما امنتم به فقد اهتدوا لما امر الله تع ان يجاب اهل الكتاب بان يقال لهم بل نتبع ملة ابراهيم ثم بين ان طريق اتباع ملته هو الايمان
بالله وحده وبجميع الكتب المنزلة من عنده وبجميع انبيائه وان ذلك الايمان لا يكفي في اتباعه بل لا بد معه من الاسلام لله تعالى اي الانقياد والاخلاص
اخبر الله تعالى انهم اي لاهل الكتاب ان وافقوكم في اتباع ملة ابراهيم على الوجه المذكور فقد اهتدوا وان خالفوكم فما هم الا في شقاق
للحق الا ان في قوله تع بمثل ما امنتم به اشكالا وهو ان الذي آمن به المؤمنون ليس له مثل اشار المصنف الى حل الاشكال بوجوه اربعة ما ذكره
بقوله من باب التعجيز والتبكيت اي الزام الخصم والجائه الى الاعتراف بالحق بارخاء عنانه كقوله تع فاتوا بسورة من مثله فالمراد بالمثل
فيما نحن فيه مثل ما امن به المؤمنون على سبيل الفرض حيث علق اهتداءهم على ايمانهم بذلك بكلمة ان المؤذنة لكون مدخولها مشكوكا
مفروض الوقوع والمعنى انهم ان حصلوا دينا آخر مماثلا لدينكم في الصحة والهداية الى المقصد فقد اهتدوا ولكن تحصيل دين مماثل لدين الاسلام
مستحيل اذ لا مثل لما آمن به المسلمون اذ ليس كمثله شيء ولا دين كدين الاسلام فان الدين عند الله الاسلام لا غير فيستحيل اهتداؤهم بغير الاسلام
فهذا تعجيز وتبكيت لهم فعلى هذا الوجه يكون قوله تع امنوا متعديا والباء في بمثل للتعدية والثاني ما ذكره بقوله وقيل الباء للآلة اي
الاستعانة دون التعدية اي لا يكون الباء صلة آمنوا بل ينزل منزلة اللازم ويكون آمنوا بمعنى اوجدوا الايمان الشرعي ودخلوا
فيه بناء على ان كون المؤمن به معلوما بما سبق والمعنى وان تحروا الايمان بطريق اي باستعانة طريق يهدي الى الحق مثل طريقكم قولا واعتقادا وعملا
ما موصولة عبارة عن الدين او الشهادة فانه وان كان امرا واحدا لكن له طرق متعددة فان وحدة المقصد لا تنافي تعدد الطريق فان طريق النظر
والاستدلال يشتمل على الطرق الكثيرة وطريق التصفية والمجاهدة يكون بالوجوه المختلفة بحسب اختلاف المبادي والمشارب والثالث ما ذكره
بقوله او مزيدة اي الباء زائدة للتأكيد كقوله جزاء سيئة بمثلها وما مصدرية وان ضمير به لله تع ويجوز ان يكون للمجموع ما ذكر
في قوله تع قولوا امنا بالله الخ بتأويل المذكور والمعنى وان آمنوا بالله ايمانا مثل ايمانكم اشار بما ذكره من تصوير المعنى الى ان مفعول آمنوا
مقدر دل عليه قوله تع قولوا آمنا بالله ويجوز ان يكون ذكر الله بطريق الاكتفاء عن ذكر ما عطف عليه وان مثل نعت لمصدر محذوف
وان الباء صلة امنتم والرابع ما ذكره بقوله او المثل مقحم وما موصولة كما في قوله وشهد شاهد من بني اسرائيل على مثله اي عليه كون المثل
مقحما في هذه الآية على تقدير كون الضمير راجعا الى كونه من عند الله واما على تقدير كونه راجعا الى القرآن فلا كما يجيء في سورة الاحقاف ويشهد له
قراءة من قرأ وهو ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم بما امنتم به او بالذي امنتم به وهذه قراءة ابي وان تولوا فانما هم في شقاق خبر اللفظ
هم وجعل الشقاق ظرفا لهم وهم مظروفون له مبالغة في الاخبار باستيلائه عليهم فانه ابلغ من ان يقال هم شاقون اي ان اعرضوا عن
الايمان هذا على تقدير كونه مرتبطا بقوله فان آمنوا وعلى ان الباء بمثل صلة آمنوا او عما يقولون لهم فما هم الا في شقاق الحق هذا على تقدير كونه
مرتبطا بقوله قولوا امنا بالله الخ كان قوله فان آمنوا مرتبط به ايضا من حيث انه خلاصته فان تنكروا في حقية ما تقولون لهم وقبلوه
وهي المناواة اي المعاندة والمخالفة وليسوا من طلب الحق في شيء فان كل واحد من المتخالفين في شق غير شق الآخر بان وجه تسمية
المخالفة بالشقاق فسيكفيكهم الله الضمير مفعول ان يعني كفاه مؤنته اي يكفيك يا محمد شر اليهود والنصارى وقد كفى باجلاء بني النضير
وقتل قريظة وضرب الجزية على اليهود والنصارى ومعنى السين ان ذلك كائن لا محالة وان تأخر الى حين والظاهر ان الفاء فصيحة قال
المحشي والتقدير اذا كانوا في شقاق فسيكفيكهم الله اقول قد تقدم مرارا ان الفاء الفصيحة انما تكون في موضع يكون العطف فيه مقدرا

بطريق السببية وما قدره المحشي يقتضي ان تكون الفاء جزائية وقد صرح بكونها فصيحة تسلية وتسكين للمؤمنين ووعد لهم بالحفظ
والنصرة على من ناواهم اول كون كاف الخطاب في الفعل المذكور بالافراد يقتضي ان تكون التسلية والتسكين لرسول الله صلعم اولا
وبالذات وهو السميع العليم اما من تمام الوعد بمعنى انه يسمع اقوالكم ويعلم اخلاصكم اه وكون كاف الخطاب بالافراد يقتضي ان يكون المعنى يسمع قولك ويعلم
اخلاصك وهو مجازيكم امور الاختصاص بالسوق ان يقال وهو مجازيهم لكن لا محالة فيكون اعتراضا واقعا في موقع التعليل او وعيد للمعرضين يعني
انه يسمع ما يبدون ويعلم ما يخفون وهو معاقبهم عليه فيجوز ان يكون عطفا على قوله فسيكفيكهم الله عطف احد المتقابلين على الآخر وفي تفسير الكواشي
جمع بين الوعد والوعيد حيث قال وهو السميع لاقوالهم العليم باحوالهم وبمرادك اول لا نزاع في عموم سمع الله وعلمه لكن تعميم
فعل السمع والعلم باعتبار التعلق بالمفعولين في حالة واحدة لم يسمع من اهل العربية صبغة الله الصبغ بالكسر ما يلون به الثوب
وينفذ باطنه وبالفتح مصدر والصبغة فعلة للنوع كالجلسة وهي الحالة التي يقع عليها الصبغ ولها صفتان الاولى انها حلية لما قامت به
وزينة له والثانية انها تزيل ضدها وتظهر في ظاهر ما قامت به وتدخل في باطنه ساريا في اعماقه فبالنظر الى الصفة الاولى جاز
ان يستعار لامرين احدهما الفطرة السليمة وهي قابلية الايمان وساير الكمالات كما قال اي صبغنا الله صبغته هذا مبني على ما اختاره
من كونها مفعولا مطلقا كما سيصرح به ومعنى اي الصبغة باعتبار المراد فطرة الله التي فطر الناس عليها فانها اي فطرة الله حلية الانسان بها
يمتاز عن ساير الحيوان كما ان الصبغة حلية المصبوغ من الثوب وغيره والثاني الطريقة القويمة وهي دين الاسلام والشريعة الجامعة
بين العقايد الصحيحة والاعمال الصالحة كما قال او هدانا هدايته عطف على قوله صبغنا الله صبغته وارشدنا حجته عطف تفسيري فان الحجة
المستقيمة ايضا حلية الانسان بها يمتاز اهل الايمان عن اصحاب الجحيم والنيران كما ان الصبغة حلية المصبوغ والاشتراك الجامع بين هذين
الامرين لم يتعرض له في الثاني وبالنظر الى الصفة الثانية جاز ان يستعار للايمان وتطهيره كما قال او طهر قلوبنا بالايمان تطهيره الضماير
راجعة الى الله تع والاضافة للتشريف وسماه الظاهر ان الضمير الى كل واحد على سبيل البدل او الى الكل باعتبار المذكور صبغة لانه ظهر اثره
عليهم ظهور الصبغ على المصبوغ هذا بالنظر الى الفطرة السليمة والطريقة القويمة وتداخل في قلوبهم تداخل الصبغ الثوب هذا بالنظر الى
تطهير الايمان كما تر ايضا فالاستعارة في الصور الثلث بالنسبة الى الصبغة اصلية والى صبغنا الله تبعية والقرينة معنى الاضافة الى الله تع
هنا وجه اول للتسمية او للمشاكلة عطف على قوله لانه ظهر اثره ومعنى المشاكلة تعبير عن الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته بطريق المقال
مثل تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك او الحال كما في هذا المقام وقد يجتمعان كما اذا رايت رجلا يغرس الاشجار وقلت له اغرس كما يغرس
فلان مشيرا الى رجل باشر الافعال الجميلة المثمرة له المدح في العاجل والثواب في الآجل وكون التسمية من قبيل المشاكلة يوذن ان الكلام
مع النصارى فقط وقيل اختصاص الغسل المعمودية بالنصارى لا ينافي صحة اعتبار المشاكلة في قول المؤمنين للفريقين ردا عليهما اذ
يكفي في صحة ذكر تطهير الله تع بصبغته وقوع الصبغ فيما بين الفريقين في الجملة واعتبار المشاكلة لما احتاج الى هذا التوجيه والتكلف كان
ضعيفا ولهذا اخره عن اعتبار الاستعارة وقال في بيانها فان النصارى كانوا يغمسون اولادهم في ماء اصفر يسمونه المعمودية و
يقولون هو ما غسل به عيسى عليه السلام فمزجوه بماء آخر فكلما استعملوه جعلوا مكانه ماء آخر ويقولون هو تطهير لهم وبه تحقق نصرانيتهم وهو وجه ثان
للتسمية فامر المؤمنون بان يقولوا صبغنا صبغته باحد المعاني الثلثة المذكورة قال صاحب الكشاف فامر المسلمون بان يقولوا لهم قولوا آمنا
وصبغنا الله بالايمان صبغة لا مثل صبغتنا وطهرنا به تطهيرا لا مثل تطهيرنا ويقول المسلمون صبغنا الله بالايمان صبغته ولم نصبغ
صبغتكم ولما كان التاويل الاول هو انه تكلف محض مبنيا على ما جوزه سابقا من كون خطاب قولوا للكافرين وكان المص زيفه فيما سبق
كما تريا لم يلتفت اليه ونصبها اي نصب صبغة الله على انه التذكير باعتبار الخبر مصدر مؤكد لقوله آمنا فيكون مؤكدا لنفسه لان قوله
آمنا بالله الى آخر الآية دال على ما يدل عليه صبغة الله بفعله المقدر فلهذا حذف عامله وهو صبغنا اعلم ان الظاهر من عبارة المص ههنا
ولاحقا ان انتصابها بفعله المقدر وعبارة الكشاف تقتضي ان يكون انتصابها بقوله آمنا حيث قال صبغة الله مصدر مؤكد منتصب
عن آمنا وما ذكره المص موافق لما ذهب اليه الجمهور وما ذكره صاحب الكشاف فمبني على قول الرضي حيث قال في شرح الكافية ولا يمتنع
في كل ما هو تاكيد لنفسه من المصادر ان يقال الجملة المتقدمة عاملة فيه لنيابتها عن الافعال الناصبة له وتاديتها معناها وقد يوجه كلام
صاحب الكشاف بان يقال قوله عن قوله آمنا متعلق بقوله مؤكد ومعنى قوله منتصب منصوب بفعله فيرجع الى ما ذكره المص فتامل
وقيل نصب على الاغراء اي الزموه قال ابو حيان نصبها على الاغراء يأباه قوله تع ونحن له عابدون لانه جزء والاغراء امر وقيل على

البدل

البدل من ملة ابراهيم ورد هذا ايضا وكلاهما مردودان عند صاحب الكشاف وسيجي جواب المص على ضعف وستسمع التفصيل
ومن احسن من الله صبغة كلمة من في محل الرفع بالابتداء واحسن خبره وصبغة نصب على التمييز لا صبغة احسن من صبغته يشير
الى ان كلمة من استفهامية والاستفهام للانكار فيفيد معنى النفي المستغرق وتقدم الجار والمجرور على صبغة لئلا يتوهم كونها صفة لها
ونحن له عابدون تعريض بهم اي لا نشرك به كشرككم هذا المعنى مستفاد من تقديم له المعمول فانه يفيد الحصر لان المعنى له عابدون
دون غيره وهو عطف على آمنا اي هذه الجملة معطوفة على تلك الجملة وذلك يعني كون قوله ونحن له عابدون معطوفا على قوله آمنا
يقتضي دخول قوله صبغة الله اي يقتضي ان يكون صبغة الله ايضا داخلا في مفعول قولوا بان يكون مصدرا مؤكدا لقوله آمنا فلا يصح
نصبها على الاغراء ولا البدل ويتوجه اعتراض صاحب الكشاف على من جوزهما بان في كل منهما فصلا بين المعطوف والمعطوف عليه
اعني جملتي آمنا ونحن له عابدون بالاجنبي الذي لا يتعلق بما يتعلق به الجملتان اذ لم يدخل الاغراء ولا البدل في حيز قولوا لان جملة
الاغراء كلام مستقل وبمنزلة البيان والتاكيد لقوله قولوا والبدل داخل في حيز عامل المبدل منه وهو ملة ابراهيم وعلى التقديرين
يكون اجنبيا عما تعلق به الظرفان فتخللها بينهما فك لنظم الكلام واخراج له عن الالتيام مع ان في الابدال شيئا آخر وهو الفصل بين
البدل والمبدل منه بما لا يتعلق بعامله وهو قوله قولوا آمنا ولمن نصبها على الاغراء او البدل جواب عن اعتراض صاحب الكشاف بان من
نصبها على الاغراء او البدل لم يجعل عطفا على آمنا بل له ان يضمر قولوا معطوفا على الزموا في صورة الاغراء والتقدير الزموا صبغة الله
وقولوا نحن له عابدون او اتبعوا ملة ابراهيم اي او معطوفا على اتبعوا في صورة البدل والتقدير اتبعوا ملة ابراهيم اي صبغة الله
وقولوا نحن له عابدون فلا يلزم شيء من المحذورين فان قيل تقدير بل ملة ابراهيم لم يكن اتبعوا ملته او نتبع ملته كما سبق قلنا هذا التقدير
بالنظر الى مآل المعنى وحاصله فان محصل قوله نتبع ملة ابراهيم اتبعوا ملته بالامرية على ان حكايته لا يجب ان يطابق محكيه وقوله المنابذ
من اتبعوا جواب عما ذكر في الاعتراض ان في الابدال شيئا آخر وهو الفصل بين البدل والمبدل منه الخ كانه قال اذا كان بدلا لا يكون الفصل بالاجنبي
حتى لا يلزم غاية ما لقوله ولمن نصبها ان يضمر الخ فك النظم وسوء الترتيب كما زعم صاحب الكشاف وقد اجاب عنه صاحب الكشف وتبعه غيره بانه
لا وجه لارتكاب الاضمار بلا دليل مع ظهور الوجه الصحيح قال المحشي قوله الدليل على الاضمار السباق والسياق فلان كلا من نظيري هذه الجملة
مقول لقول المؤمنين الاولى قولوا آمنا والثانية قوله لنا اعمالنا ونحن له مسلمون فانه من مقول قولوا والثانية قوله لاحقا ونحن له مخلصون فانه من مقول قل مع
ان تقدير القول في القرآن اكثر من ان يحصى وهذا القدر يكفي في تصحيح كلام صدر الائمة العربية فان قيل فعلى الوجه المختار ايضا فصل بين المعطوف
والمعطوف عليه وبين المؤكد والتاكيد بالاجنبي لان قوله فان آمنوا وقوله فسيكفيكهم الله لا يدخل شيء منهما في حيز قولوا قلنا ما ذكر من الفاصل
وان لم يتعلق بقوله لفظا تعلق به معنى فلا فك للنظم اقول ما ذكره المحشي وان يوهم دفع ما ذكره صاحب الكشف لكن لا يدفع اصل المحذور بوجه
قوي لان ما ذكره المص في دفع اعتراض صاحب الكشاف ارتكاب تكلف بعيد جدا اذ يلزم على التقديرين ان يكون المعطوف والمعطوف عليه محذوفين
معا وعطف المحذوف على المحذوف غير معهود في كلام العرب والحال ان المعطوف والمعطوف عليه جملتان مستقلتان قل اتحاجوننا المحاجة المجادلة
لاظهار الحجة اي قل يا محمد لاهل الكتاب على سبيل التوبيخ والانكار اتجادلوننا في الله في شانه تعالى واصطفائه اي اختياره نبيا من العرب فان قيل
لا دليل يدل كلام الله عام ومطلق فلم خصصه وقيده بما ذكره قلنا الدليل على هذا هو قوله وما انزل الينا سابقا وقوله ومن اظلم ممن كتم تعريضا بكتمانهم
شهادة الله بنبوة محمد عليه السلام لاحقا دونكم يا اهل الكتاب روي ان اهل الكتاب اي يهود المدينة ونصارى نجران قالوا الانبياء كلهم منا اي من
بني اسرائيل من نسل اسحق فلو كنت نبيا لكنت منا لا من العرب اي نسل اسمعيل فنزلت وهو ربنا وربكم الجملة الاسمية في محل النصب على الحال والعامل
تحاجوننا لا اختصاص دون قوم يصيب برحمته من يشاء من عباده ولنا اعمالنا ولكم اعمالكم جملتان في محل النصب على الحال ايضا
عطف على الحال الاولى فلا يبعد ان يكرمنا اي ربنا باعمالنا كانه الزامهم على كل مذهب ينتحونه اي يعتمدون عليه اي تما اسكاتا وتبكيتا غلبة
والزاما فان كرامة النبوة تعليل لكون الآية الزاما لهم اما تفضل من الله على من يشاء والكل فيه سواء هذا المعنى مستفاد من قوله تع وهو ربنا وربكم
واما افاضة حق على المستعدين لها بالمواظبة على الطاعة والتحلي بالاخلاص وكما ان لكم اعمالا ربما يعتبرها الله في اعطائها فلنا ايضا اعمال هذا المعنى
هو المدلول عليه بقوله ولنا اعمالنا ولكم اعمالكم اي فلا رجحان لكم علينا بحسب الاستعداد ايضا ونحن له مخلصون عطف على الاحوال المتقدمة فيه
بيان الرجحان في جانبنا لا في جانب اهل الكتاب ولهذا قال موحدون نخلصه بالايمان والطاعة دونكم الحصر مستفاد من تقديم له على العامل
كما تر مثله ونظيره وقد روعي في الفواصل اسلوب لطيف ذكر اولا الاسلام وثانيا العبادة وثالثا الاخلاص ام تقولون ان ابراهيم واسمعيل

واسحق ويعقوب والاسباط كانوا هودا او نصارى ام منقطعة بمعنى بل والهمزة والهمزة للانكار اى لانكار هذا القول عليهم يعنى
ان ام على قراءة يقولون بياء الغيبة لا يكون الا منقطعة لما فيه من الاضراب عن الكلام فى اتحاجوننا والمعنى كيف يقولون فى حق الانبياء الذين
بعثوا قبل نزول التورية والانجيل انهم كانوا هودا او نصارى وعلى قراءة ابن عامر وحمزة والكسائى بالتاء فيحتمل ام ان تكون متصلة معادلة
للهمزة فى اتحاجوننا بمعنى اى الامرين تاتون والمراد بالاستفهام عنهما انكارهما معا بمعنى ان كلا من الامرين منكر ينبغى ان لا يقع والا فالعلم
حاصل بثبوت الامرين وان يكون منقطعة بمعنى بل اتقولون والهمزة للانكار بالمعنى المذكور المحاجة بالنصب اى ادعاء اليهودية
عطف عليه اى النصرانية عطف على اليهودية على الانبياء وهذا ابلغ لدلالته على ان كل واحد من الامرين منكر فكيف وقد اجتمعا ولما انكر
الله تع عليهم بقوله ام يقولون الآية امر رسوله صم ان يقول مستفهما منكرا رادا عليهم بقوله قل يا محمد ءانتم مبتداء اعلم خبره ام الله مبتدا
ايضا خبره محذوف دل عليه خبر انتم وقد نفى الامرين عن ابراهيم الجملة حال من فاعل اعلم المقدر بعد قوله ام الله ويجوز ان يكون حالا من
فاعل اعلم المذكور والاستفهام فى انتم اعلم للانكار وفى ام الله للتقرير اى لستم اعلم بحال ابراهيم فى باب التدين بل الله اعلم بذلك فقد نفى تعالى
عنه اليهودية والنصرانية بقوله ما كان ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما واحتج عطف على قوله نفى عليه اى على انتفائهما بقوله وما
انزلت التورية والانجيل الا من بعده وجه الاحتجاج به على انتفاء اليهودية والنصرانية انما حدثتا بعد نزولهما ومن المحال ان يقتدى المتقدم بالدين الحادث
بعده وهؤلاء المعطوفون اعنى اسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط على ابراهيم اتباعه فى الدين وفاقا فدينهم دينه لا غيره ازدادهم
توبيخا وتقبيحا بقوله ومن اظلم الاستفهام بمعنى النفى ممن كتم شهادة كائنة عنده واصلة من الله فان كتمان شهادة الله ادخل فى الذم من كتمانهم
شهادة انفسهم لان الاول كتمان مع التكذيب يعنى شهادة الله لابراهيم بالحنيفية والبراءة عن اليهودية والنصرانية يشير الى ان الظرفين
اعنى عنده ومن الله كلاهما صفة للشهادة اى شهادة كائنة واصلة من الله معلومة لمن كتم والمعنى لا احد اظلم من اهل الكتاب قد علموا
بشهادة حصلت عندهم صادرة من الله تع بان ابراهيم وبنيه كانوا حنفاء مسلمين بان اخبرالله تع بذلك فى كتابهم ثم انهم كتموا على التحقيق
هذه الشهادة فانهم اجترؤا على تكذيب الله تع فيما اخبر به او منا عطف على قوله اهل الكتاب اى والمعنى لا احد اظلم منا اى منا المسلمين لو كتمنا هذه
الشهادة اى شهادة الله وبنيه على سبيل العرض فالكتمان فى الاول على اصله وفيه استعمال اللفظ فى الثانى فى تعريض بكتمانهم شهادة الله لمحمد بالنبوة
فى كتبهم المنزلة على انبيائهم وغيرها بالنصب عطفا على شهادة الله ومن فى قوله من الله لابتداء لا لابتداء الغاية متعلق بمحذوف كما فى قوله تع
براءة من الله فانه على تقدير واصلة من الله تع وما الله بغافل عما تعملون ما الاولى نافية والثانية موصولة متناولة لجميع ما يكتسب بالجوارح
والقوى ويدخل فيه كتمان شهادة الله وعيد لهم من حيث ان المعنى انه يجازيكم على ذلك فالجملة من جملة مقول قل وقرئ بالياء فيكون ابتداء
وعيد من الله تع تلك امة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون هذه الاية نزلت بعينها كما مر ذكرها بعد ان رد
الله تع قول اليهود فى ادعاء اليهودية على يعقوب عم ونزلت ثانيا ههنا ونزولها ههنا اما للتكرير او للتغاير الى لتخاطبين اوالامة والذى اقول
للمبالغة فى التحذير والزجر عما انتحى فى الطباع من الافتخار بالايمان والاتكال عليهم قيل فى التعليل فان قولهم ذلك تضمن الافتخار والاتكال المذكورين
زجرهم الله تع عن ذلك بقوله تلك امة قد خلت الآية فكانه قيل ان الامر سواء كان على ما قلتم او لم يكن فليس عليكم ثواب فعلهم ولا عليكم عقابه وليس
رشدهم و فلاحكم الا فى اتباع البر المؤدى الى الخلوص فى ثواب الجنان والتجنب عن سلوك سبيل الخذلان والتابد فى عذاب النيران ثم كررها ههنا تاكيدا
لذلك الزجر والتحذير كالتكرير الواقع فى قوله تع كلا سوف تعلمون ثم كلا سوف تعلمون فان التكرير فيه لتاكيد الانذار اقول التكرير للتاكيد فى هذه
الاية ليس كالتكرير فيما نحن فيه فان التكرير فيها بالتعقيب وما نحن فيه ليس كذلك وتاكيد الشئ بالذكر ثانيا بعد الكلمات الكثيرة والجمل المتعددة غير معهود
وقيل الخطابات فيما سبق لهم وفى الاية اى ههنا لنا تحذيرا عن الاقتداء بهم اقول هذا اقرب من حيث المعنى لانه تع لما ذكر قبايح اقوالهم وافعالهم
كان الموضع موضع التحذير عن الاقتداء بهم على ان التاسيس اولى من التاكيد فلا وجه لقوله قيل بل هذا اجرى بالاعتبار والتقديم وقيل المراد بالامة
فى الاول الانبياء وفى الثانى اسلاف اليهود والنصارى وجه ضعفه ظاهر اذ لم يجر ذكر اسلاف اليهود والنصارى سيقول السفهاء من الناس
الذين خفت احلامهم اى عقولهم اقول يشير الى ان اللام فى السفهاء بمعنى الذين لان الصحيح من مذهب النحاة ان اللام فى اسم الفاعل والصفة المشبهة بمعنى
الذى ويشير ايضا ان السفه كما يكون بحسب الخلقة يكون بالاكتساب والاهمال فى استعمال العقل والآلات حيث قال او استمهنوها اى جعلوا احلامهم
مهينة من المهنة بفتح الميم بمعنى الخدمة بالتقليد للآباء والرؤساء والاعراض عن النظر فيه بحث لانه فسر السفه فى قوله تع قالوا انؤمن كما آمن
بقوله السفه خفة وسخافة رأى يقتضيهما نقصان العقل والظاهر من قوله ههنا الذين خفت احلامهم ان نفسر السفه بخفة العقل يريد المنكرين

لتغيير القبلة من المنافقين واليهود والمشركين اقول انما قدم المنافقين على اليهود واليهود على المشركين ايذانا بان المقدم ادخل
فى الذم قال المحشى قال صاحب الكشاف وهم اليهود لكراهتهم التوجه الى الكعبة وانهم لا يرون النسخ وقيل المنافقون لحرصهم على الطعن
والاستهزاء وقيل المشركون والصلاة ناظرا الى ان اللفظ عام ولا مخصص له اجراه على عمومه وايضا يرد على صاحب الكشاف انه بعد ما خصصه
كان عليه ان يخصصه بالمنافقين لقوله تع الا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون فانه فى حقهم هذا ان صاحب الكشاف انما خصص السفهاء
ههنا باليهود بناء على الذى ذكره بقوله لكراهتهم التوجه الى الكعبة وانهم لا يرون النسخ ولا يلزمه ان يخصص بالمنافقين بناء على ما قال
المحشى فان لفظ السفهاء الواقع فى محل الوارد فى حق المنافقين لا يقتضى ان يخصص لفظ السفهاء الواقع فى محل آخر بهم كما لا يخفى اقول يرد على
قول المحشى والصلاة نظرا الى ان اللفظ عام ولا مخصص له اجراه على عمومه ان مجرد عموم اللفظ اجراه على عمومه فى مثل هذا الموضع بل
لا بد من صدور الانكار لتغيير القبلة من كل الطوائف الثلث المذكورة وقد ثبت عند المص وقوع الانكار منهم ولهذا عممه وفائدة
تقديم الاخبار به تحقيقا ان قوله تعالى سيقول السفهاء الخ اخبار بقولهم ذلك قبل ان يقولوه وان الاخبار قدم على وقوعه وفائدة
ذلك امران احدهما ما ذكره بقوله توطين النفس فان وصول المكروه دفعة اشد والعلم به قبل وقوعه ابعد من الاضطراب حين
وقوعه والثانى ما ذكره بقوله واعداد الجواب اذ قبل الرمى يراش السهم اقول هذا الوجه يقتضى ان يعد النبى صم الجواب من عند نفسه
والاولى ان يقول وتعليم الجواب لانه تعالى بعد الاخبار لقن الجواب بقوله قل لله المشرق والمغرب ما ولاهم الاستفهام للاستهزاء والانكار
وضمير المفعول للرسول والمؤمنين والجملة فى محل النصب ماض من الباب الثانى اذ لا حاجة الى التكثير عن قبلتهم التى كانوا عليها يعنى بيت
المقدس والقبلة فعلة من المقابلة وهى فى الاصل الحال التى عليها الانسان من الاستقبال كالجلسة فصارت عرفا للمكان المتوجه
نحوه للصلوة قل لله المشرق والمغرب لا يختص به مكان دون مكان اشارة الى ان المراد بقوله تع لله المشرق والمغرب جميع الامكنة
والمعنى ان الاماكن كلها لله تع ملكا وتصرفا فلا يختص شئ من الامكنة به بخاصية ذاتية تمنع اقامة غيره مقامه بضم الميم فلله تع ان يامر فى
وقت اراد بالتوجه الى اى جهة كانت على حسب المصلحة ومشيته وانما العبرة واللائق بالمخلوق بارتسام امره اى امتثاله لا بخصوص
المكان وليس معنى قوله تع لله المشرق والمغرب بخصوصهما لله تع حتى يرد ان جميع الامكنة له تع فوجه تخصيصهما بالذكر ولعل الوجه
فى التعبير عن جميع الاماكن بالمشرق والمغرب لوقوع شروق الشمس وغروبها صيفا وشتاء على اكثر الامكنة فاقيم الاكثر مقام الكل وهذا التعبير
شايع فى السنة الناس والقرآن نازل على عاداتهم واستعمالاتهم ولما كان وجه طعن الطاعنين الاستفهام الانكارى بقولهم ما ولاهم عن قبلتهم
التى كانوا عليها جئ بقوله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم تتميما للجواب وهو اى الصراط المستقيم ما ترتضيه الحكمة وتقتضيه المصلحة فوجه اشتماله
اشتماله على الحكمة والمصلحة وانما لم يقل ما يوجبه الحكمة كما قال صاحب الكشاف اذ لا وجوب على الله تع خلافا للمعتزلة من التوجه بيان ما
الى بيت المقدس تارة والكعبة تارة اخرى كاننا وجه الى بيت المقدس بمكة لئلا يقع الاتحاد مع المشركين فى التوجه الى الكعبة وانما وجه
الى الكعبة فى المدينة لئلا يقع الاتحاد مع اليهود وفى ايثار التوجه على التوجيه رد على صاحب الكشاف حيث قال وهو ما يوجبه الحكمة و
المصلحة من توجيههم تارة الى بيت المقدس فان الظاهر انه ضمير يوجبه للصراط لكن بيان بقوله من توجيههم يابى هذا المعنى لان
هداية الله تعالى لمن يشاء هدايته منا اهل الارض ليست الى التوجيه الذى هو فعل الله تع بل الى التوجه الذى هو فعلهم ولهذا قيل العنى
الهداية المدلول عليها بقوله يهدى قال المحشى يمكن توجيه التوجيه بانه مصدر من المبنى للمفعول بمعنى كونهم موجهين كما قيل
فى تفسير التعقيد بان لا يكون الكلام ظاهر الدلالة على انه مصدر من المبنى للمفعول فيستقيم البيان اقول نعم بهذا التوجيه يستقيم البيان لكن
بيانا لا يقتضيه المقام وما اورده من النظير يقتضى المقام لان التعقيد كان صفة الكلام والاحسن ان يجاب باطلاق الصراط المستقيم
تجوزا يجوز على التوجيه كما ان اطلاقه على التوجه كذلك لان توجيه الله تع عباده صراط مستقيم لا يضلون فيه الا ان اطلاقه على التوجه اظهر
والمناسب لهذا الموضع التوجيه الى التوجه وهذا الوجه كما لا يخفى على اهل التوجيه وكذلك اشارة الى المفهوم الآية المتقدمة اقول
فيه مسامحة لان الاشارة انما هى بكلمة ذا فقط لا بمجموع الكاف ولفظ ذلك والاولى ان يقول ذلك اشارة الى مفهوم الآية المتقدمة والكاف
بمعنى المثل فسر صاحب الكشاف بقوله ومثل ذلك الجعل العجيب وجعلناكم امة وسطا خيارا وقال التفتازانى يريد ان ذلك اشارة الى مصدر
الفعل المذكور بعده لا الى جعل آخر يقصد تشبيه هذا الجعل به على ما يتوهم من ان المعنى ومثل جعل جهة الكعبة قبلة وتخصيصها بمزيد
التشريف والتكريم مع استواء نسبة سائر الجهات فى كونها مختصة لله تع جعلناكم امة وسطا خير الامم مع استواء الامم كلها فى كونها عباد الله تع

واذا تحققت هذا فالكاف مقحم اي ما كالازم لا يكادون يتركونه في لغة العرب وغيرهم ثم قال هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام هذا كلامه ولم يرض المص به بل اختار ان يكون لفظ ذلك اشارة الى الجعل المفهوم من الاية المتقدمة فالكاف لتشبيه هذا الجعل بذلك الجعل المفهوم والمعنى انا جعلناكم مهديين الى الصراط المستقيم حيث قال اي كما جعلناكم مهديين الى الصراط المستقيم واما جعل قبلتهم افضل القبل حيث قال او جعلنا قبلتكم افضل القبل وما اختاره المص احسن مما اختاره التفتازاني لان فيما قاله ابقاء ما بالكاف مع صحة اصل وضعه وانه يفوت ارتباط الاية بما قبلها واعلم ان كون المعنيين المذكورين مفهومين من الاية المتقدمة بقرينة كون الكلام في امة محمد عليه الصلوة والسلام جعلناكم امة وسطا الوسط اما بمعنى الواسطة التي هي المنخ ومن الجواهر في نظم العقد او من الوساطة بمعنى التوسط والاعتدال والمص مشير على معنييه ولهذا قال اي خيارا او عدولا جمع خير وهم خلاف الاشرار ستوا به لان الاطراف يتسارع اليها الخلل والاوساط محمية محوطة او عدولا فان الوسط عدل بين الاطراف ليس بعضها اقرب من بعض مزكين اي مطهرين عن دنس الجهل والافعال الذميمة بالعلم والعمل الصالح لما سيأتي انه مستعير للخصال المحمودة وهي لا تحصل الا بالاعمال الصالحة وهي لا تصلح الا بالعلم وفايدة اعتبار التزكية بالعلم يظهر في تعليل الجعل بقوله تع لتكونوا شهداء كما سيجيء والظاهر ان المراد بالعمل يعم اعمال الجوارح ومرضيات الاخلاق القلبية لانها من جملة الخصال الحميدة ولتمثيلها بالجود والشجاعة وهو اي الوسط في الاصل اسم للمكان الذي يستوي فيه المساحة اي الذرع من الجوانب المدور ومن الطرفين في المطول الاول كالنقطة من الدائرة والثاني كلسان الميزان من العمود بخلاف الوسط بالسكون فانه اسم مبهم لداخل الدائرة او الدار مثلا ثم استعير في الشرع للخصال المحمودة لوقوعها بين طرفي افراط وتفريط بيان لوجه التشبيه الذي بناء الاستعارة عليه كالجود بين الاسراف والبخل فانه محمود لوقوعه بينهما والشجاعة بين التهور والجبن فان الشجاعة هي الاقدام على الامور بحسب الروية والحكمة والتهور افراطها وهو الاقدام على ما لا ينبغي وتفريطها الجبن اي الحذر في غير موضعه ثم اطلق اي الوسط على المتصف بها اي بتلك الصفات المحمودة كما فيما نحن فيه تسمية للمحل باسم الحال مستويا فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث ولذا وقع صفة لامة مع انها مؤنث لفظا وجمع معنى وعلى هذا اصل الحمية فيستوى فيه الامور المذكورة وكلما استعمل في معنى الوصفي مجازا صح وقوعه صفة لامة والا فالاسم لا يوصف به كساير الاسماء التي يوصف بها اي يقع الوصف بها فان الاسماء اذا وقعت صفة للمؤنث لا تلحق بها علامة التأنيث ولا يجمع ولا يؤنث اذا وصف بها المثنى او المجموع بل يستوى الجميع فيها واما اذا عرضت الوصفية على الاسماء وخرجت عن عداد الاسماء فرخ تلحقه التاء رعاية لجانب الوصفية واستدل به على ان الاجماع حجة اذ لو كان فيما اتفقوا عليه باطل لانثلمت اي اختلت وانتقضت به عدالتهم قال المص في اصوله المسمى بالمنهاج الثاني قوله تع كذلك جعلناكم امة وسطا عدلهم فيجب عصمتهم عن الخطأ قولا وفعلا صغيرة وكبيرة ورد هذا الاستدلال بان عدالة الجميع انما يقتضي عصمتهم عن ارتكاب المعصية والاثم وهي لا تنافي ان يكون فيما اتفقوا عليه باطل بناء على خطائهم في الاجتهاد فان الخطاء في الاجتهاد ليس بعصيان لا من الكبائر ولا من الصغائر بل يكون المجتهد ماجورا وان اخطأ كذا في التلويح واجيب في حواشيه بان عدالة الامة ينافي خطاءهم في الاجتهاد لانه يقتضي اجتماعهم على الضلالة وهو ينافي العدالة في الامة وقد قال عليه الصلوة والسلام لا تجتمع امتي على الضلالة فان قيل كيف يحكم بعدالة جميع الامة مع القطع بعدم عدالة كل احد منهم قلنا قوله تع جعلناكم خطاب لمجموعهم وعدالة المجموع لا يستلزم عدالة كل واحد منهم على حدة بل يكفي فيها عدالة بعض منهم فانه اذا وجد فيما بينهم من يكون وسطا عدلا يصح الحكم على الكل فان قيل ان الله تع بعد ما عدلهم علل اتصافهم بذلك بكونهم شهداء على الناس وهذه الشهادة انما تحقق في الاخرة ويلزم تحقق عدالتهم في الاخرة لان عدالة الشهود انما تعتبر وقت اداء الشهادة وكرامة تصير معصومة في الاخرة ويلزم منه كونها كذلك في الدنيا حتى يكون اجماعهم حجة في الدنيا قلنا الاية نزلت لبيان فضيلة هذه الامة على ساير الامم وذلك يقتضي عدالتهم في الدنيا فيكون اجماعهم في الدنيا حجة فان قيل قوله تع وكذلك جعلناكم امة وسطا خطاب لجميع الامة كما ان قوله تع كتب عليكم الصيام يتناول الكل كذلك ساير التكاليف ولكن بعدالة الجميع واستحقاقهم لاداء الشهادة وقبولها لا يستلزم عدالة اهل كل عصر حتى يكون اجماعهم حجة وشاهدا على من بعدهم على ما سيذكره المص فيما بعد قلنا انه تع لما جعلهم شهداء على الناس فلو اعتبر مجموع الامة وجعلوا شهداء على غيرهم لفات المدح لانه لا يثبت المشهود عليهم اصلا فعلمنا ان المراد بالامة الوسط اهل كل عصر ويجوز تسمية اهل العصر الواحد بالامة لان الامة اسم للجماعة التي تؤم جهة واحدة ولا شك ان اهل كل عصر كذلك ولان قوله تع امة وسطا نكرة فيتناول اهل كل عصر فان قيل هذه الصفة لا تشهد كلهم ام بعضهم قلنا كلهم ممكنون من ان يكونوا شهداء وذلك بشرط ان يزكوا انفسهم بالعلم والعمل الصالح فمن لم يزك نفسه لم يكن شاهدا مقبولا فانها انما تعتبر مع رعاية العدالة فيما بينه وبين الناس وفيما بينه وبين الله تع **لتكونوا شهداء على الناس** علة للجعل

اي المدلول

المدلول في قوله تع جعلناكم امة وسطا كما عرفت تفصيل تفسيره آنفا ولما كانت الشهادة عبارة عن الاخبار الصادر عن علم وتعين بالشيء المخبر عنه قال اي فتعلموا بالتامل فيما نصب لكم من الحجج اي العقلية وانزل عليكم من الكتاب الذي وصفه الله تعالى بقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله نزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء انه تع ما بخل على احد انه جواد رؤف وما ظلم لانه تعالى عادل بل اوضح السبل وبينها ولما كانت الشهادة مقتضية للمشهود له ذكره بقوله وارسل الرسل وشان الرسل التبليغ والانذار فبلغوا ونصحوا ومن علم ذلك يصح منه الشهادة ولما كانت الشهادة مقتضية للمشهود عليه ذكره بقوله ولكن الذين كفروا حملهم الشقاء على اتباع الشهوات والاعراض عن الايات مع ظهورها فتشهدون اي فانتم تشهدون بذلك التبليغ **اقول** حصول العلم لانه مجرد بمجرد اخباره تع كما يدل عليه الرواية الاتية فيكفي المقدمة القائلة اي لتعلموا بما انزل عليكم من الكتاب انه تع ارسل الرسل فبلغوا ونصحوا ولكن الذين كفروا لم يقبلوا دعوتهم على معاصريكم **اقول** المنكرون لتبليغ الانبياء والمشهود عليهم هم الامم السابقة كما يشهد به قول المص فيما بعد فلا تكون شهادة هذه الامة على معاصريهم ومن بعدهم فيصح قوله وعلى الذين قبلكم ولا يصح قوله بعدكم لقوله زوى بيان وتوضيح لقوله فتشهدون بذلك ان الامم يوم القيمة يجحدون تبليغ الانبياء عليهم السلام فيطالبهم الله ببينة التبليغ وهو اعلم بهم تبيين وجه المطالبة بقوله اقامة للحجة على المنكرين يعني ليس المقصود من مطالبة البينة ان يستفيد من الشهداء علما بذلك التبليغ لان علمه تع محيط بجميع المعلومات فمطالبة البينة لاقامة الحجة على المنكرين والزامهم **اقول** شهادة هذه الامة باخبار الله تع في كتابه فيرجع الى الالزام بقوله تع لكنه بالواسطة فكيف يكون اقامة الحجة على المنكرين فيؤتى بامة محمد صلى الله عليه وسلم فيشهدون فتقول الامم من اين عرفتم فيقولون علمنا ذلك باخبار الله تع في كتابه الناطق على لسان نبيه الصادق فظهر ان هذه الشهادة تكون في الآخرة وان المشهود لهم هم الانبياء والمشهود عليهم هم الامم المكذبون وان الشهادة المقبولة هي شهادة العدول ثم عطف عليه قوله **ويكون الرسول عليكم شهيدا** لان الشهادة انما تتم فيؤتى بمحمد صلى الله عليه وسلم فيسأل عن حال امته فيشهد بعدالتهم فانه تع منّ على هذه الامة اولا بقبول شهادتهم على الامم المكذبين وثانيا بجعلهم مشهودا لهم بالتزكية من هذا الرسول العظيم قدره وهذه وان كانت لهم اشارة الى جواب سؤال تقريره ان شهادته عليه الصلوة والسلام تزكيتهم وهي شهادة لهم لا عليهم والشاهد اذا افرد بشهادته عديت الشهادة بعلى واذا انتفع بها عديت باللام والرسول صلى الله عليه وسلم ينفعهم بها فالظاهر ان يقال ويكون الرسول لكم شهيدا بخلاف شهادة الامة على الناس لما كان الرسول عليه الصلوة والسلام كالرقيب المهيمن على العلم لحفظ المشرف على كنه الامر على امته عدى بعلى تقرير الجواب ان الشهيد ضمن هنا معنى الرقيب نحو كنت الرقيب عليهم وانت على كل شيء شهيد مع اتحاد معناهما لكنه عمم بعد التخصيص نحو كنت محسنا الينا وانت محسن الى كل احد قال المحشي يجوز ان يجعل عليكم من قبيل المشاكلة فلا يحتاج الى التكلف **اقول** تضمين لفظ الشهيد معنى الرقيب والمهيمن بلاغة وفيه بيان لاشتراط كون المزكي خبيرا بحال الشاهد وفيه مبالغة في مدح الامة وليس فيه شيء من التكلف والمشاكلة مناسبة لفظية عارية عن الفوائد ولولا اعتبارها لا يمكن ان يقال استعمال على بمعنى اللام جائز وواقع كما في قوله تع وما ذبح على النصب اي للنصب كما يجيء في سورة المائدة وقدمت الصلة اشارة الى سؤال تقريره ان صلة الشهادة لم قدمت عليها مع ان حق المعمول ان يؤخر عن عامله كما في قوله شهداء على الناس للدلالة على اختصاصهم بكون الرسول شهيدا عليهم اشارة الى الجواب لسؤال المذكور وهو ان تقديم صلة الشهادة عليها للدلالة على اختصاص شهادة الرسول عليه السلام بهم ولا يقدح ذلك كونه شاهدا على الامم للرسل ايضا لان الشهادة هنا بمعنى التزكية وتلك الشهادة شهادة تبليغ على ان الحصر اضافي لان التقابل بين الامم لا بين امته والرسل **وما جعلنا القبلة التي كنت عليها** اي الجهة التي كنت عليها لم يرد تفخيم القبلة بل اراد ان القبلة مفعول اول لجعلنا ومفعوله الثاني محذوف وهو موصوف الموصول اعني الجهة والصفة قائمة مقام الموصوف وليس الموصول مع الصلة صفة القبلة بل صفة لمفعول ثان لجعلنا والمعنى ما جعلنا القبلة الجهة التي كنت عليها في مكة وهي الكعبة قبل التحول الى بيت المقدس فانه عليه الصلوة والسلام كان يصلي اليها بمكة ثم لما هاجر امر بالصلوة الى الصخرة تألفا لليهود ثم اعيد الى ما كان عليه اولا من التوجه الى الكعبة قال بعض المتاخرين ان رسول الله عم امر بالصلوة الى بيت المقدس لا تألفا لليهود لانه مردود بالظاهر المستفاد من تمام الكلام الآتي ذكره فانه صريح في ان جعل الكعبة قبلة ليس تألفا لقريش على هذا الوجه وان جعل الصخرة قبلة ليس تألفا لليهود على الوجه الاخر **اقول** لا يلزم من عدم جعل القبلة الكعبة قبلة لتألف قريش عدم جعل الصخرة قبلة لتألف اليهود اذ امر الكعبة

ظاهر فيما بين اولاد اسمعيل او النسخة عطف على الكعبة لقول ابن عباس رضي الله عنهما كانت قبلته بمكة بيت المقدس هذا تصحيح الاستعمال كان
المتحقق للمضي على كون المراد بالتي النسخة محتاجا بقول ابن عباس ولا احتياج الى ذلك التوجيه على الاول اذ معنى المضي على ذلك ظاهر الا انه
كان يجعل الكعبة بينه اي بين نفسه وبينه اي بين بيت المقدس حتى كانت يقصد التوجه اليهما معا فان المدينة واقعة بين مكة وبين
بيت المقدس على هذا الوضع حتى كان بمكة وتوجه الى بيت المقدس تيسر له ان يجعل الكعبة بين
نفسه وبين بيت المقدس واما بعد ما هاجر الى المدينة فلم يتيسر له ذلك لانه اذا توجه فيها الى بيت المقدس فبالضرورة تبقى مكة
وراءه وصلى اليه بعد الهجرة ستة عشر شهرا او سبعة عشر شهرا ثم فالمراد بقوله كنت عليها على هذا الوجه هو بيت المقدس
وبالقبلة ما كانت قبلة فيما مضى فالخبر به اي الجعل الذي اخبر بوقوعه على الاول وهو كون القبلة الجعل الناسخ حيث نسخ كون القبلة
بيت المقدس اي انما جعلنا القبلة الكعبة بعد ما جعلنا بيت المقدس لنعلم فان الامر بالتوجه الى الكعبة ثانيا قد نسخ
التحويل الى بيت المقدس وعلى الثاني اي الجعل المخبر به على كون القبلة بيت المقدس المنسوخ بكون القبلة والمعنى اي على الثاني
ويعاند قوله الآتي وعلى الاول معناه ان اصل امرك ان تستقبل الكعبة فانها قبلة آبائك وما جعلنا قبلتك بيت المقدس **الا لنعلم**
من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه الا لنمتحن الناس اي اهل مكة ومن يحذو حذوهم من العرب لا يعالج الطبع بتقبيح ان لا
تحويل القبلة الى بيت المقدس تأليفا لليهود لانه تعود الطبع بالنسبة الى اهل مكة ومن يحذو حذوهم من العرب وذلك لا ينافي
كون التحويل لتاليف اليهود فتامل ونعلم يتبعكم قال المولى المعروف بابن كمال هذا اشارة الى ان الرسول في قوله عز وجل الا لنعلم
من يتبع الرسول مظهر موضوع موضع المضمر لقوله كنت عليها **اقول** الكلام الابيوح بهمنا ان يعلم ان الظاهر في الآية ان يقال
وما جعلنا القبلة التي كان الرسول عليها الا لنعلم من يتبعه ممن ينقلب على عقبيه او يقال وما جعلنا التي كنت عليها الا لنعلم
من يتبعك ممن ينقلب على عقبيه الا انه ورد لنكتة اولا والذكر بعنوان الرسول ثانيا اما الاول فلانه عليه السلام في الاوامر الواردة
عليه الاحكام الالهية كشخص واحد من آحاد امته واما الثاني فلان مدح متبعه وذم مخالفه لكونه رسولا في الصلوة وسجدة الايمان
الىٰ اي المقبلين حين كانت بيت المقدس ممن يرتد عن دينك بترك اتباعك في الصلوة الى بيت المقدس الفا لقبلة آبائه
ابرهيم واسمعيل ومن بعدهما من الذين يتوجهون في صلوتهم الى الكعبة فكان العرب كانت فرقتين في استقبالهم الى بيت المقدس حين
ما كانوا يصلون مع النبي عليه الصلوة والسلام بمكة منهم من كان مقصوده مجرد اتباع الرسول عليه الصلوة والسلام اينما توجه ومنهم من
كان اتباعه عليه السلام في التوجه الى بيت المقدس من حيث كونه متضمنا الاتباع هواه وهو التوجه الى الكعبة ووجه التخصيص ما ذكر من انه
كان يصلي بمكة متوجها الى بيت المقدس بان يجعل الكعبة بين نفسه وبين بيت المقدس فامتحنهم الله تعالى بان امر كافة الناس بالتوجه الى
بيت المقدس وان استلزم ذلك استدبار الكعبة ليتميز من يتبع للحق عن متبع الهوى وهذا على تقدير ان يكون المراد بالناس الذين امتحنوا
اهل مكة ومن يحذو حذوهم من العرب ممن يالفون قبلة آبائهم وعلى تقدير ان يراد اهل المدينة واشباههم ممن يالفون قبلة انبيائهم
يكون المعنى ما ذكره بقوله او لنعلم الان اي آن تحول القبلة من بيت المقدس الى الكعبة من يتبع الرسول في ترك التوجه الى بيت المقدس
والتوجه الى الكعبة ممن لا يتبعه في ذلك من اهل المدينة ومن يحذو حذوهم فكانهم كانوا ايضا فرقتين في متابعتهم في التوجه الى الصخرة
منهم من تبعه لما وافق هواه ومنهم من تبعه لما علم انه الحق فلم يعتد بهم فامتحنهم الله تعالى بان امرهم بالتوجه الى الكعبة ليتميز من يتبع الرسول
ممن يخالفه ويرتد فان العقب مؤخر القدم والانقلاب على العقبين مستعار للارتداد وما كان اي من اتباع الرسول لعارض وهو بالنظر
الى اهل مكة كون توجه الرسول عم الى قبلة آبائهم وهي الى الكعبة وبالنظر الى اهل المدينة كونه الى قبلة انبيائهم ولم يزولوا اي زواله
فكذلك العارض وعلى الاول اي كون القبلة الكعبة معناه هذا عطف بحسب المعنى على قوله والمعنى كانه قيل وعلى الثاني معناه ان اصل امرك
وعلى الاول معناه ما رددناك الى التي اي الكعبة التي كنت عليها الا لنعلم الثابت على الاسلام ممن ينكص على عقبيه لقلقه وضعف ايمانه
روي انه القبلة لما حولت ارتد قوم من المسلمين الى اليهودية وقالوا رجع محمد الى دين آبائه فان قيل كيف يكون علمه تعالى غاية للجعل
مع انه يشعر كون علمه تعالى حادثا مستفرعا على الجعل وهو تعالى منزه عن ان يكون شيء من صفاته حادثا وهو لم يزل عالما فانه تعالى كان يعلم في الازل
الى الابد ماهيات الاشياء وحقايقها وكذا يعلم جميع الجزئيات التي لا نهاية لها على سبيل التفصيل قبل حدوثها ودخولها في الوجود قلت
اجاب المص بوجوه ثلثة هذا واشباهه نحو ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونحو وليعلم الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء ونحو

الخمس

الخمس ان لا تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين ونحو الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا باعتبار التعلق
الحالي احتراز عن التعلق الازلي وله متعلقات ازلية بصور جزئية علمية هي معلومات الله الغير المتناهية وهي المسماة بالاعيان الثابتة
في علم الله تعالى فاذا وجد من تلك المعلومات شيء في الخارج حصل تعلق آخر وهو تعلقه به موجودا خارجيا وهذا التعلق حادث وهذا
هو مناط الجزاء ولا يلزم من حدوث التعلق حدوث العلم لان التعلق امر نسبي لا وجود له في الخارج وحدوث ما هذا شانه لا يقتضي
حدوث المحل فتدخل تحت عموم مقدمة قائلة ان كل ما هو محل الحوادث فهو حادث والمعنى ليتعلق علمنا به موجودا تقرير الوجه الاول
ان العلم المستفاد من الجعل والابتلاء ونحو ما هو العلم المقيد بكونه مناطا للجزاء وهو العلم المتعلق بوجود المكلف واتصافه بالطاعة
والعصيان بالفعل وهذا العلم غير حاصل في الازل لان العلم عبارة عن ادراك المعلوم على الحال التي هو عليها في الواقع قال بعض المتاخرين
واما التاويل بانه باعتبار التعلق الحالي الذي هو مناط الجزاء والمعنى ليتعلق به علمنا موجودا فليس بشيء لان علمه تعالى به موجودا في وقت
وجوده لم يزل ايضا فانه تعالى كان عالما في الازل بهم وبكل حال من احوالهم التي تقع في زمان من ازمنة وجودهم مع مقارنته للزمان
الذي يقع فيه تلك **اقول** المراد بالتعلق الحالي ان يتعلق العلم بوجود الشيء وقت وجوده وذلك لا يتصور في الازل اذ لو قلنا انه تعالى
عالم في الازل بان المكلف قد وجد وعصى او اطاع مع انه غير موجود في الازل فضلا ان يتصف فيه بما يستحق به الثواب او العقاب
لزم نسبة الجهل اليه تعالى لان العلم بالمكلف على غير الحالة التي هو عليها في الواقع جهل غير مطابق للواقع وعلمه تعالى بالمخلوقات في الازل
بانها ستوجد وسيتصف كل واحد منها بما قدر له وهذا العلم لا يتعلق به الجزاء ضرورة ان مجازاة المكلف لا تكون الا بعد وجوده
وصدور الطاعة او العصيان عنه ولا يلزم كونه تعالى محلا للحوادث لان الحادث في الحقيقة انما هو تعلق العلم لا نفس العلم وقيل ليعلم رسوله و
المؤمنون لكنه اسند الى نفسه لانهم خواصه فهو من باب التجوز بالملابسة وتقرير الوجه الثاني ان المراد بالعلم المتفرع على تحويل القبلة ونحوه
هو علم الرسول عم والمؤمنين لكنه تعالى اسنده تلك العلم الى نفسه اسنادا مجازيا لما اشتهر بين البلغاء من انهم يسندون فعل بعض خواصهم واوليائهم
الى انفسهم تنبيها على كرامتهم ومزيد قربتهم واختصاصهم بهم او ليتميز الثابت عن المتزلزل فهو مجاز من باب اطلاق العلة على المسبب تقرير الوجه
الثالث انه ليس من قبيل التجوز في الاسناد بل هو من قبيل التجوز في المفرد اي من قبيل اطلاق العلة على المسبب فان العلم سبب للتميز
فقيل لنعلم الثابت على الاتباع واريد لنميزه عن المتزلزل والمراد بالتميز هو التميز في الوجود العيني لقوله ليميز الله الخبيث من
الطيب فوضع العلم موضع التميز المسبب عنه قال التفتازاني فان قيل ان اريد التميز في الوجود العيني فهو حاصل قبل التحويل او في
الوجود العقلي فحاصل في علم الله تعالى بل عينه وغير مسبب عن علم الله تعالى في علم المخلوق فكيف يعبر بعلم الله تعالى عن التميز في علم
المخلوق اجيب بان المراد الاول ولا خفاء في انه لا يكون الا بعد الوجود وذكر في مواضع اخر وجها رابعا وهو التمثيل اي فعل ذلك
فعل من يريد ان يعلم ويشهد له اي لهذا المجاز المرسل قراءة ليعلم على البناء للمفعول وجه الشهادة ان معنى التميز هنا جعله مميزا
بين الناس فانه يقدر الفاعل غير الله تعالى لئلا يحتاج الى التاويل ويكون المعنى ليتميز احدهما عن الاخر والزوج بين الوجوه الاول تخصيص
والثاني مجاز في الاسناد والثالث مجاز في المفرد والعلم اما بمعنى المعرفة فيتعدى الى مفعول واحد ومن موصولة وقوله
ممن ينقلب حال من فاعل يتبع اي متميزا منه فان قيل كيف يكون العلم في الآية بمعنى المعرفة والله تعالى لا يوصف بالمعرفة قلنا انما
لا يوصف بها اذا كانت بمعناه المشهور وهو الادراك المسبوق بالعدم واما اذا كانت بمعنى الادراك الذي لا يتعدى الى
المفعولين فيجوز ان يوصف الله تعالى بها او معلق عن العمل وليس بمعنى بل هو من العلم المتعدي الى المفعولين الا انه
علق عن العمل فيهما لفظا وان عمل معنى حيث شغل عادكونهما مفعولين وقد تقرر في النحو ان افعال القلوب تعلق عن العمل لفظا دون
المعنى باللام او الاستفهام او النفي فصارت كالشيء المعلق لما في من من معنى الاستفهام فاذا جعلت من في الآية استفهامية امتنع
كونها معمولا لما قبلها لفظا فتكون واقعة موقع المبتدأ ويتبع موقع الخبر وممن ينقلب حال من فاعل يتبع اي متميزا كما عرفت آنفا
فان قيل تقدير المتعلق الخاص من غير قرينة تدل عليه لا يجوز فما القرينة الدالة على ان المتعلق هو خصوص قولنا متميزا او مميزا
قلنا اقتضاء مجرى الكلام لذلك وانتصابه عليه يصلح قرينة معينة له او مفعوله الثاني ممن ينقلب فيكون من مفعوله كما اذا كان بمعنى
المعرفة اي لنعلم من يتبع الرسول متميزا ممن ينقلب على هذا لا يستقيم المعنى على الوجه الاخير اذ لا معنى لان يقال لنميز من يتبع الرسول
متميزا ممن ينقلب للزوم تقييد التميز بالتميز وهو تقييد الشيء بنفسه **وان كانت لكبيرة** ثقيلة شاقة ان هي المخففة من الثقيلة

الازلي

يكون

السؤال المذكور وارد هنا وجوابه جواب ما بعده

والغرض منها توكيد المعنى واللام هي الفاصلة اي الفارقة بينها وبين النافية وقال الكوفيون ان هي النافية واللام بمعنى الا والمعنى ما كانت التحويلة الا كبيرة والضمير لما دل عليه قوله وما جعلنا القبلة التي كنت عليها اي الضمير راجع الى المذكور معنى من الجعلة بيان لما او الردة والتولية كون الاخير ما دل عليه قوله ما وليهم اقرب معنى وان كان ابعد لفظا او التحويلة كل واحد من الامور المذكورة مذكور معنى او للقبلة عطف على قوله لما فالضمير راجع الى المذكور لفظا وقرئ لكبيرة بالرفع فيكون كان زائدة باعتبار اصل المعنى الا على الذين استثناء من مقدر اي لكبيرة على جميع الناس الا على الذين هدى الله اي هديهم الحكمة الاحكام اي الى عدم خلوها عنها وان لم يهتدوا الى خصوص الحكمة بعينها فان القبلة الناسخة والتوجه اليها شاقة على من الف التوجه الى القبلة المنسوخة الا على الذين عرفهم الله تع انه لا يامر عباده الا بما يقتضيه الحكمة كالذين تبعوا وحولوا وجوههم في الصلوة نحو الكعبة عند وصول الخبر مع كونها خلاف ما تعودوه الثابتين عطف بيان للذين على الايمان والاتباع فيه اشارة الى ان المراد بالذين هدى الله وما ذكره بقوله تع من يتبع الرسول هو من ثبت على الايمان والاتباع بقرينة مقابلة من ينقلب على عقبيه وانما يصح المقابلة بقيد الثبات وزادهم الله تع في الترغيب ببيان انهم مثابون على ذلك الثبات بقوله وما كان الله اي مريدا ليضيع ايمانكم اي لان يضيع ايمانكم اي ثباتكم على الايمان بجميع ما جاء به النبي عليه الصلوة والسلام وقيل ايمانكم بالقبلة المنسوخة او صلوتكم اليها انما قال قيل لان في الاول تخصيصا من غير مخصص وفي الثاني ارتكاب المجاز من غير تعذر الحقيقة لما روي انه عم لما وجه الى الكعبة قالوا اي الصحابة كيف بمن مات يا رسول الله قبل التحويل من اخواننا فنزلت هذه الرواية بعيدة لان الصحابة لا يظنون ضياع صلوة من المؤداة على جهة امر الله تع بها ان الله بالناس لرءوف رحيم تذييل لتعليل النفي السابق ويدل عليه لفا في قوله فلا يضيع اجورهم بناء على اضاعة الايمان مستلزم لاضاعة الاجور ووجه كون هذا التذييل علة لما سبق من النفي ان من شان ذي الملك المعطوف في رحمته ان لا يضيع حسنات عباده ولا يدع صلاحهم فضلا واعلم انك قد عرفت في بسم الله الرحمن الرحيم ان الرحمة رقة القلب وذلك لا يتصور في حقه تع فلا بد ان يحمل على الغاية ولهذا فسرها بما ذكره والرءوف هو ذو الرافة وهو شدة الرحمة فورد ان يقال لما كان الرءوف ابلغ كان القياس ان يؤخر عن الرحيم ليكون ترقيا اجاب بقوله ولعله قدم الرءوف عبارته تشعر بان ما ذكره مختاره مع امكان جواب آخر وهو ابلغ جملة معترضة محافظة على الفواصل ونظيره قوله تع وان الله لعفو غفور فان العفو لانبائه عن محو السيئات ابلغ من الغفور الذي ينبئ عن الستر والمحو ابلغ قد نرى في الكواشي ان قوله تع قد نرى مستقبل لفظا ماض معنى ومتاخر تلاوة متقدم لانها راس القصة اقول هذا انما يصح ان لو ثبت ان قوله تع سيقول السفهاء الخ نزل بعد الطعن والمختار انه نزل قبله كما مر في قول المص رح وفائدة تقديم الاخبار به ربما نرى يعني ان اصل قد في المضارع للتقليل وقد استعيرت هنا للتكثير لمناسبة التضاد كربما ومعناها كثرة الرؤية لا يقال ان ربما ايضا للتقليل وقد يستعار للتكثير فما الفائدة في تفسير قد بربما لانا نقول استعمالها للتكثير نادر واستعمال ربما له شايع ولذا فسرها بها تقلب وجهك كان الظاهر ان يقال تقلب عينيك لا ان تقلب الوجه لما كان ابلغ في انتظار الوحي اختير في السماء متعلق بقوله تقلب بتقدير في النظر الى السماء اي تردد وجهك في جهة السماء فقدر الجهة لانه تردد وجهه الكريم لا في نفس السماء تطلعا للوحي وترقبا له وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقع في روعه بالضم بمعنى القلب وبالفتح بمعنى الخوف والمراد هنا هو الاول وهذا بيان للسبب الذي دعاه عليه الصلوة والسلام الى تقلب وجهه الشريف الى جهة السماء ويتوقع من ربه عطف على جملة يقع ان يحوله الى الكعبة لاحد الوجوه الاربعة او لجميعها بل هو الظاهر لعدم المنافاة لانها اي الكعبة قبلة ابيه ابرهيم عم واقدم القبلتين هذا الوجه ان ظاهر ان لم ينسخ وادعى للعرب الى الايمان من حيث كانت مفخرة لهم وامنا ومزارا ومطافا ولمخالفة اليهود فانهم كانوا يقولون انه اي محمدا يخالفنا في الدين ثم يتبع قبلتنا ولولانا لم يدر ان يستقبل فعند ذلك كره كراهة طبع لا كراهة اختيار ان يتوجه الى قبلتهم وذكر بدليل على كمال ادبه حيث انتظر ولم يسال فانزل الله تع فلنولينك قبلة فلنمكننك من استقبالها من قولك وليته كذا اذا صيرته واليا هذا الوجه مبني على الاشتقاق من الولاية قال بعض المتاخرين في تفسيره فلنجعلنك واليا اقول جعل المص التولية مجازا عن التمكين والاقدار على التولي اطلاقا لاسم المسبب على السبب ولم يحملها على الحقيقة بناء على ان فعل الله تع انما هو اعطاء القدرة عليه باختياره لا جعله حاكما عليه بالقسر او فلنجعلنك تلي جهتها هذا الوجه مبني على الاشتقاق من الولي والظاهر انه يشير بقوله فلنقربنك جهتها ترضيها لما كان توصيف القبلة المحول اليها بقوله تع ترضيها يشعر بانه عليه السلام كان للتوجه

المتوجه

الى بيت المقدس غير راض به مع كونه مامورا بالتوجه اليه وهو غير متصور في حقه عم بل فحوى كلامه ان جعل الرضى مجازا عن المحبة والاشتياق فقال تحبها وتشوق ثم اشار بقوله لمقاصد دينية الى ان تلك المحبة لم تكن ناشئة من هوى النفس بل مما راى فيها اخبة من مقاصد دينية وافقت مشية الله تع وحكمته فول وجهك اصرف وجهك قوله الاولى ترك الوجه شطر المسجد الحرام نحوه وقيل الشطر في الاصل لما انفصل عن الشيء من شطر اذا انفصل ودار شطور اي منفصلة عن الدور ثم استعمل لجانبه وان لم ينفصل كالقطر فان قطر الشيء جانبه والمراد بالوجه ههنا جملة بدن المكلف وتخصيص الوجه بالذكر للتنبيه على ان الاصل في التوجه الاستقبال والحرام المحرم والمقصود من تفسير الحرام بالمحرم دفع توهم كون الحرام مصدرا ولما ورد السؤال بان المسجد كيف يكون محرما بينه بقوله اي محرم فيه القتال هذا هو المنع الشرعي او ممنوع عن الظلمة ان يتعرضوه هذا هو المنع الحسي قال بعض المتاخرين وهذا الوصف هو الباعث لايثار المسجد على الكعبة فان الحكم المذكور لا اختصاص له بها الا ان في استقبال عينها حرجا لانه قد اندفع بزيادة عبارة الشطر اقول ان عبارة الشطر وان لم تقتض استقبال عينها للبعيد صريحة ولكن توهم اقتضاءه له باعتبار استعماله جانب الشيء واذا ذكر المسجد دون الكعبة لا يتوهم ذلك ولهذا قال وانما ذكر المسجد دون الكعبة لانه عليه الصلوة والسلام كان في المدينة والبعيد يكفيه مراعاة الجهة فان استقبال عينها حرج عليه بخلاف القريب ذكر بعض المتاخرين بدل قول المص فان استقبال عينها الخ تعليلا آخر وهو قوله لان التعميم المستفاد من قوله وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره يأباه بل للدلالة على ان القبلة هي الهواء ولا دخل فيها للبناء اقول معنى كلام المص ان استقبال عينها بناء وهواء حرج عليه وعدم التصريح بالهواء بناء على وجود البناء وهذا ظاهر لمن له ادنى تامل قال النعماني لايقال التوجه الى عين المسجد توجه الى عين الكعبة لاحاطته بها كالدوائر المحيطة بالمركز لانا نقول ربما يتوجه الى الطرف المسجد لا يحاذي عين الكعبة وهو ظاهر بل في الدائرة تامل فيما يتوجه اليها بحيث يقع الخط من البصر على المحيط ولا يقع على المحاط واعلم ان المراد بمراعاة الجهة واستقبالها ان الوخرجنا فخطا مستقيما من نقطة من النقط المفروضة في دائرة الافق مارا على الكعبة واصلا الى النقطة المقابلة على الاستقامة لكان الخط الخارج من جبين المصلي واصلا الى ذلك الخط المار بالكعبة على الاستقامة من غير ان يكون احدى الزاويتين الحادثتين في الملتقى حادة والاخرى منفرجة بل تحصل هناك قائمتان او نقول هو ان تقع الكعبة فيما بين الخطين يلتقيان في الدماغ فيخرجان الى العينين كساقي مثلث والمذكور في الكتب الفقهية ان من كان بمكة ففرضه اصابة عينها اجماعا حتى لو صلى مكي في بيته ينبغي ان يصلي بحيث لو ازيلت الجدران يقع الاستقبال على عين الكعبة بخلاف الافاقي فان فرضه اصابة جهتها لا عينها في الصحيح لانه ليس في وسع المصلي سوى هذا والتكليف بحسب الوسع وقوله في الصحيح احتراز عن قول ابي عبد الله الجرجاني فانه قال من كان غائبا عنها ففرضه اصابة عينها لانه لا فصل في النص وثمرة الخلاف تظهر في اشتراط نية عين الكعبة فعلى قول الجرجاني يشترط وعلى قول الكرخي والرازي لا يشترط وهذا لان اصابة عينها لما كانت فرضا عند الجرجاني ولا يمكن اصابة عينها حال غيبته عنها الا من حيث النية شرطت نية عينها وعندهما كان الشرط في حق من غاب عنها اصابة جهتها واصابة الجهة لا تتوقف على نية العين فلا حاجة الى اشتراط نية وقيل ان الكعبة قبلة من يصلي في المسجد الحرام والمسجد الحرام قبلة اهل مكة من يصلي في بيته او في بطحاء ومكة قبلة اهل الحرم والحرم قبلة اهل العالم روي انه عليه الصلوة والسلام قدم المدينة فصلى نحو بيت المقدس ستة عشر شهرا ثم وجه الى الكعبة في رجب بعد الزوال قبل قتال بدر بشهرين وقد صلى باصحابه في مسجد بني سلمة ركعتين من الظهر فتحول في الصلوة واستقبل الميزاب وتبادل الرجال والنساء صفوفهم لانه عليه السلام لما تحول الى الكعبة تقدمت صفوف النساء على صفوف الرجال بعد ان كانت متاخرة عنها فوجب ان تنتقل صفوف الرجال الى موضع صفوف النساء وبالعكس اقول ويلزم تاخر الامام اي الرسول عن المامومين فيجب تقديمه عليهم ولم يتعرض به فسمي المسجد اي مسجد بني سلمة مسجد القبلتين وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لما ورد ان يقال خطاب الرسول المامور بتبليغ ما انزل عليه وتكليفه بامر بمنزلة خطاب امته وتكليفهم فالوجه في تخصيص النبي عم اولا ثم تعميم الكل فانه يشبه التكرار اجاب عنه بقوله خص الرسول صلى الله عليه وسلم بالخطاب تعظيما له وايجابا لرغبته اي اتباعا لرغبته ثم عمم اي الخطاب تصريحا بعموم الحكم لئلا يتوهم انه عليه السلام مخصوص به وتاكيدا لامر القبلة فانه امر مهم وتحضيضا للامة على المتابعة وفيه تعميم الحكم بالاماكن كلها وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم جملة اي يعلمون اجمالا ان التحويل

او التوجه المدلول عليه بقوله تولّ وجهك هو الحق الثابت من الله تع لا شيء ابتدعه الرسول عليه الصلوة والسلام من عنده نزلت
اليهود لعلمهم بان عادته تعالى تخصيص كل شريعة بقبلة وعلمهم بذلك اجمالا مبني على انهم كانوا يعلمون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بما ظهر
من المعجزات الباهرة ومتى علموا نبوته فقد علموا الا محالة ان كل ما اتى به فهو حق وتفصيلا عطف على قوله لتضمن كتبهم انه يصلي
الى القبلتين وعلمهم بذلك تفصيلا مبني على انه تع بيّن ذلك في كتبهم بان ذكر فيها صفته عليه الصلوة والسلام ومبعثه وهجرته وانه
يصلي الى القبلتين والضمير في انه للتحويل او التوجه لا للرسول وما الله بغافل عما تعملون وعدٌ ووعيد للفريقين اي المسلمين
واليهود قد مر مثل هذه الآية قبيل قوله تع تلك امة قد خلت وقد مر الكلام هناك فتذكر ولما بيّن الله تع بالآية الاولى
انه ليس لهم شبهة في حقية امر القبلة وانما كانوا ينكرونها مكابرة وعنادا وصفهم بشدة الشكيمة وكمال الاباء عن متابعة الحق فقال
ولئن اتيت الذين اوتوا الكتاب بكل آية برهان وحجة اي بكل دليل نقلي وعقلي على ان الكعبة قبلة واللام موطئة للقسم
الموطئة اسم فاعل ههنا وهي لام دخلت على حرف الشرط بعد تقدم القسم مظهرا او مضمرا فلما اجتمع القسم والشرط مع تقدم القسم
جعل الكلام الذي بعدهما جواب القسم لتقدمه واضمر جزاء الشرط لدلالة جواب القسم عليه وقيامه مقامه ما تبعوا قبلتك
في شرح الرضي واعلم انه لو وقع جواب القسم المتقدم على ان الشرطية وما يتضمن معناها فعلا ماضيا نحو لفعل وما فعل فالمراد به الاستقبال
لكونه سادّا مسد جواب الشرط ان قيل كيف حكم بانهم لا يتبعون قبلته عليه السلام وقد آمن فريق منهم وتبعوها ولا يجوز الخلف في خبر الله تع
قلنا انما يلزم الخلف لو نزلت الآية في حق اهل الكتاب كلهم وانها في حق قوم مخصوصين وقد مر نظائره وقيل المحكوم عليهم بعدم المتا
كلهم ومتابعة البعض لا ينافي الحكم المذكور جواب القسم المضمر كانه قيل والله لئن اتيت وساد مسد جواب الشرط كما عرفت
القاعدة آنفا والمعنى ما تركوا قبلتك لشبهة تزيلها بحجة وانما خالفوك مكابرة وعنادا لما علموا في كتبهم قال الامام ابو منصور
وفي الآية دلالة على ان كثرة الآيات وعظمها في نفسها لا تجعل المرء مجبورا في تحصيل ما قيم عليه الدلايل ولا يمنع المعاند عن المعاندة
اذ لو كان كذلك لما اخبر الله تع تعالى بخلاف ذلك وما انت بتابع قبلتهم عطف على الجملة الشرطية والقسم منصب عليهما لا على
الجملة القسمية والا يلزم عطف الاخبار على الانشاء ولا على ما يقوم مقام الشرط اذ لا وجه لتعليقه بالشرط المذكور فان الاولى لبيان
شدة عنادهم والثانية ليست كذلك كما قال قطع لاطماعهم اي قطع لاطماع اليهود في رجوعه عليه السلام الى قبلتهم وبيان ان هذه
القبلة لا تصير منسوخة كالقبلة الاولى فانهم اي اليهود قالوا لو ثبت على قبلتنا لكنا نرجو ان يكون صاحبنا الذي ننتظره تغريرا
تعليل لقالوا وطمعا في رجوعه قال الامام ابو منصور ويحتمل ان يكون قوله وما انت بتابع قبلتهم ردا على سبيل النهي اي
ما كان ان تتابعهم في القبلة وهذا التاويل كانه اقرب فان آخر الآية خرج على الوعيد له عليه السلام بقوله ولئن اتبعت اهواءهم
الخ فعلى هذا التاويل يحتمل ان يكون قوله تع وما بعضهم بتابع قبلة بعض في موضع التعليل للنهي المدلول عليه بالكلام السابق وقيل
جواب عما يقال كيف قيل وما انت بتابع قبلتهم بتوحيد القبلة مع ان لكل واحد من اليهود والنصارى قبلة فان اليهود تستقبل
بيت المقدس والنصارى تستقبل المشرق وتفصيل الجواب ان قبلة اهل الكتاب وان تعددت تعددا ذاتيا لكنها متحدة
في البطلان ومخالفة الحق اي متحدة وحدة عرضية والتعدد الذاتي لا ينافي الوحدة الوضعية فروعيت هنا جهة الوحدة الوضعية
ولذلك وحّد لفظ القبلة وذكر لفظ الجمع في قوله ولئن اتبعت اهواءهم مع ان المراد به قبلتهم لانه روعيت هناك
جهة التعدد الذاتي اذ يجوز اعتبار وجه في موضع واعتبار وجه في موضع آخر وما بعضهم بتابع قبلة بعض
فان اليهود تستقبل الصخرة التي هي في بيت المقدس والنصارى مطلع الشمس لا يرجى توافقهم كما لا يرجى موافقتهم لك لتصلب كل
حزب اي طائفة فيما هو فيه ولئن اتبعت اهواءهم خطاب للنبي عم وتهديد له عن متابعة الهوى قال بعض من تصدى لتحشية
الكتاب والاهواء جمع هوى وهو الارادة والمحبة اقول قد مر مثل هذه الآية بعد قوله تع ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى
حتى تتبع ملتهم فسر المصنف الهوى هناك بقوله والهوى رأي يتبع الشهوة وقد ذكرنا هناك بعض الفوائد فتذكر من بعد ما جاءك
من العلم بان القبلة الناسخة الثابتة هي الكعبة على سبيل الفرض والتقدير قيد لقوله ولئن اتبعت فلا يرد ان ان موضوعة لان يستعمل
في المعاني المحتملة واتباع اهواء الخالفين ليس بمحتمل في حقه عليه السلام حاصل الدفع ان المنتفي عنه عليه السلام هو الاتباع والفرض محتمل
اي ولئن اتبعتهم مثلا لم تقل اهواءهم كما في الآية للتنبيه على ان الآية واردة على وجه المبالغة والا فالمتبوع كالمتبوع حقيقة

هو انفسهم بعد ما بان لك الحق وجاءك فيه الوحي قال بعض من تصدى لتحشية الكتاب اشار الى ان العلم في حقيقته هو الوحي
ولهذا دل المجيء الى العلم من قبيل اسناد الفعل الى المسبب للتنبيه على انه كالعلم في السببية كانه نفس العلم الحاصل به اقول قد مر نظير
هذه الآية ومر الكلام الطويل والتحقيق الجليل فيه فتذكر انك اذا لمن الظالمين لمن المرتكبين الظلم الفاحش واكّد تهديده
وبالغ اي في تاكيد تهديده من سبعة اوجه وتلك الوجوه هي القسم المقدر اي وعزتي واللام الموطئة وان الفرضية الدالة
على ان الاتباع لا يتحقق له اصلا وكلمة ان الدالة على ان الجزاء محقق الترتب على الشرط المفروض وكذا اللام الداخلة في خبرها والجملة
الاسمية وكلمة اذا المتضمنة لمعنى الشرط الدالة على زيادة الربط فان اصلها في عبارة استعماله اذ حذفت الفعل المذكور ولما حذفت
الجملة المضاف اليها عوض عنها التنوين ليقوم مقامها فالتقدير في الآية انك اذا اتبعت اهواءهم اي وقت اتباعك اياهم فحذف
مع تنوينه الذي هو عوض من الجملة المحذوفة بمعنى حرف الشرط جيء به بعد كلمة ان تاكيدا لها فانك اذا قلت ان جئتني اذن اكرمك
فكانك كررت كلمة الشرط مع فعل الشرط للتاكيد ومزيد الربط وزاد التفتازاني ثلاثة اوجه على هذه الوجوه السبعة وهي
تعريف الظالمين للاشارة الى القوم المعهودين بالكفر والجحد الذي هو نهاية الظلم وايثار طريقة من الظالمين على انك اذن ظالم
او الظالم وما يفيد الاتباع على ما سماه اهواء فانه يدل على ان متابعتهم في القبلة امر لا يعضده برهان ولا نزل في شانه بيان تعظيما للحق
المعلوم فان من ابلغ اقتضى درجات الفضل والكمال اذا هدد بهذا التهديد البالغ في العدول عن الحق المعلوم بما جاء فيه من الوحي
والبرهان علم ان ذلك الامر الحق واجب القبول عظيم القدر وتحريضا على اتقائها اي اتباعه وتحذيرا عن متابعة الهوى واستفظاعا لها
اي عدا انه امر مخوف لصدور الذنب عن الانبياء يعني ان نهي الانبياء عليهم السلام عن المعصية ليس من جهة انهم لولا النهي لاحتمل
صدورها منهم بل انما ينهون ليتهيج هممهم على الثبات على اتباع الحق الذين آتيناهم الكتاب لما ذكر انكار امر القبلة وفخم قوله
عليه السلام بان امره بالتوجه نحو القبلة الكعبة ثم عم الحكم المذكور ثم بين ان اهل الكتاب لا يتابعونه عليه السلام في قبلته وعدم متابعتهم
ليس الا على وجه المكابرة والعناد ثم هدد رسوله على اكد وجه وابلغه في متابعة قبلتهم انتقل من الكلام المتعلق بامر القبلة الى
الكلام المتعلق في شان رسوله عم تجديدا للنشاط المؤمنين في اتباع قبلته عم وقبول جميع ما اتى به وذما للجاحدين المستكبرين ولما
كان قوله تع الذين آتيناهم الكتاب كلاما متعلقا بشانه عم بخلاف ما قبله فانه في شان امر القبلة لم يتخلل بينهما عاطف لكمال الانقطاع
بينهما يعني علماءهم فانه يجوز تخصيص العام عند قيام قرينة الخصوص وهي ههنا وصفهم بالمعرفة الشبيهة بمعرفة ابنائهم او الجمع العظيم
اذا علموا شيئا استحال عليهم الاتفاق على كتمانه عادة وعلماء اهل الكتاب يتناول من آمن منهم كعبد الله بن سلام واضرابه ومن استمر على
على الكفر مثل ابن صوريا وكعب بن الاشرف قال بعض المتاخرين في تعبيره آتيناهم ودراسة وهم الاحبار اقول هذه اللفظة وما
يفيد معناها وقعت في القرآن في مواضع ولم يفسر احد من المفسرين بما ذكره فوجه التخصيص ما ذكرناه من القرينة المقالية او الحالية
يعرفونه الضمير لرسول الله عم وان لم يسبق ذكره اي في هذا الكلام المستقل لدلالة الكلام اي السابق عليه قال بعض المتاخرين
الضمير للرسول عم وقد سبق ذكره في قوله تع انك اذا لمن الظالمين وهذا الكلام غير منقطع عنه الا انه التفت من الخطاب الى الغيبة
ثم منها الى الخطاب في قوله وهم يعلمون الحق من ربك اقول قد عرفت آنفا كمال الانقطاع وعدم تخلل عاطف لاجله فالكلام ما ذكره المحشي
وقيل للعلم المراد به الوحي او القرآن او التحويل اختلاف هذه الاقوال انما نشأ من النظر الى جانب اللفظ ولا تنافي بينهما من حيث
المعنى فان معرفة حقيقة امر النبوة وامر القبلة وكون القرآن وحيا الهيا امور متلازمة كما يعرفون ابناءهم الكاف بمعنى المثل
وما مصدرية يشهد للاول خبر لقوله كما يعرفون ابناءهم والمراد بالاول رجوع الضمير الى الرسول عم فانه لو كان راجعا الى غيره لكان
المناسب ان يقال كما يعرفون التورية والانجيل او كما يعرفون مجيء الوحي لموسى وعيسى عليهما السلام او كما يعرفون امر بيت المقدس ويحصل
مزيد الملايمة بين المعرفة المشبهة والمشبه بها اي يعرفونه باوصافه من كونه نبيا حقا وكونه هو الموعود ببعثته في كتبهم وكونه صادقا
في جميع ما ادعى انه جاء به من عند الله فانهم كانوا يعرفونه عم بهذه الاوصاف بان شاهدوا ما خلق الله تع في يده من المعجزات معرفة
لا يشوبها شيء من الاشتباه والالتباس كمعرفتهم ابناءهم بذواتهم واشخاصهم متميزين عن ساير الغلمان اذا رأوهم فيما بينهم لا يلتبسون
عليهم بغيرهم فالمعرفة المشبهة معرفة برهانية قطعية مستندة الى دليل قطعي وهو المعجزة والمعرفة المشبه بها معرفة ضرورية قطعية
مستندة الى المشاهدة والمعرفة الضرورية اقوى من المعرفة النظرية البرهانية وان كانت كل واحدة منهما قطعية فلذلك جعلت الاولى

شبهاً بها للشائبة وانما اريد بكل واحدة من المعرفتين بحسب الوصف كما قال صاحب التيسير من ان المعنى يعرفونه بالرسالة والنبوة
كما يعرفون ابناءهم بالنسب والبنوة كما يدل عليه ما قال رواية عن عمر انه سأل عبد الله بن سلام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انا اعلم به
مني بابني قال اي عمر وكيف ذاك قال اي عبد الله لاني لست اشك في محمد عليه السلام انه نبي فاما ولدي فلعل والدته خانت فقبّل عمر رأسه
فقال وفقك الله يا ابن سلام فقد صدقت فانه يدل على ان المراد بمعرفة الابناء معرفتهم بالنسب والنبوة فيرد ح انه يقال قاعدة
التشبيه ان يكون الشيء المشبه به اقوى بالنسبة الى المشبه فيستلزم الآية ح ان تكون معرفتهم بابنائهم اقوى لوقوعها مشبهاً بها وليس
كذلك لانها معرفة ظنية مستندة الى ظاهر الفراش ومعرفة امر النبوة قطعية مستندة الى برهان قاطع الا ان يقال معرفة الابناء اقوى
بالنسبة اليهم لانهم يقطعون بنسب اولادهم قطعاً وجدانياً ولا يلتفتون الى احتمال خيانة الامهات بخلاف معرفة امر النبوة فانها
معرفة نظرية موقوفة على النظر في الدلائل فلعلهم يقصرون في النظر فيتطرق اليهم شيء من الشبه في امر النبوة مثلاً ان يشتبه
عليهم المعجزة بالسحر وستجيء هذه الآية في سورة الانعام بعينها والمصرح هناك قوله تعالى يعرفونه بقوله يعرفون رسول الله بحليته
المذكورة في التورية والانجيل كما يعرفون ابناءهم بحلاهم اقول بين تفسيري الآية مخالفة من وجوه فتأمل قال صاحب الكشاف فان قلت
لم اختص الابناء قلت لان الذكور اشهر واعرف وهم لصحبة الآباء الزم وبقلوبهم الصق اقول ورود السؤال وصحة الجواب
مبني على ان يكون المراد بالابناء هم الذكور فقط وكثيراً ما يذكر الابناء والبنون ويراد بهما جميع اولادهم على ان صيغة الذكور اذا
ذكرت في صورة الجمع تعم فان قيل لم لم يقل كما يعرفون انفسهم قلنا لو قيل ذلك لتوهم المعرفة الحقيقية على نحو من عرف نفسه
فقد عرف ربه وذلك لا يليق الا الافراد المخلصين الفضل للعارفين قسمهم الى مذعن ومعاند فدل على ان المعرفة **وان فريقاً منهم**
ليست بايمان **ليكتمون الحق** وهو نبوة محمد عليه السلام او امر القبلة **وهم يعلمون** تأكيد للذم لان الجاهل ربما يعذر تخصيص بعد الآية
المذكورة يعني ان على ان اهل الكتاب يعم المعاند منهم والمؤمن كما عرفت من قبل وقوله تعالى وان فريقاً منهم تخصيص الكتاب لمن عاند
منهم واستثناء لمن آمن اي تخريج منه آمن منهم لان من يستحق الذم بكتمان الحق انما هو المعاند وليس المراد بالاستثناء ما هو
المصطلح عند النحاة اداته وانما المراد هو الاستثناء المعنوي وهو المستفاد من تنكير فريقاً ومن كلمة من التبعيضية اذ يفهم منه ان فريقاً
آخرين منهم لا يكتمون الحق بل يعترفون به والتفصيل فيه ان الفرق ثلث فرقة يعلمون ولا يكتمون كعبد الله بن سلام وفرقة يعلمون
ويكتمون كابن صوريا وفرقة لا يعلمون ولا يكتمونه وهم الجهال الذين كانوا لا يعلمون الكتاب الا اماني ويقلدون احبارهم والظاهر
ان قوله تعالى وهم يعلمون حال مؤكدة فانها قد تجيء بعد الجملة الفعلية ايضاً كما في قوله تعالى ولا تعثوا في الارض مفسدين **الحق من ربك**
كلام مستأنف والتعبير عن ذات المسند اليه بلفظ الحق يفيد زيادة تثبيت وتقرير للقلوب على القبول والاقتداء والحق اما مبتدأ
خبره من ربك بتقدير المتعلق واللام ح للعهد فالمعهود مذكور كناية في قوله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فان معرفتهم
وان كانت متناولة لمعرفته بذاته وباوصافه الا ان المراد كما عرفته باوصافه التي هي حقية امر نبوته وحقيقة ما هو عليه وما جاء
فيكون ما هو عليه مذكوراً كناية في ذلك القول فصح ان يشار اليه بلام العهد المذكورة في قوله الحق والاشارة الى ما عليه الرسول صلى الله عليه وسلم
من الحق المبين مطلق او الحق الذي يكتمونه وهو المذكور صريحاً فالمعهود مذكور صريحاً او للجنس عطف على قوله للعهد اي الاشارة الى ماهية
الحق مع قطع النظر عن تحققها في ضمن فرد وكون المحكوم عليه نفس الجنس لتعارف قرينة البعضية من دلايل ارادة الحصر كما في الكرم التقوى والحال
والمعنى ان الحق ثابت انه من الله تعالى كالذي انت عليه لا ما لم يثبت انه كذلك كالذي عليه اهل الكتاب واما خبر مبتدأ محذوف اي هو الحق
فاللام للجنس فقط والخبر مقصور على المبتدأ والضمير راجع الى الحق السابق ذكره صريحاً او كناية او الى ما هو في حكم المذكور ومن ربك حال ويكون
حالاً مؤكدة مقررة لمضمون الجملة الاسمية او خبر بعد خبر بالتقدير وقرئ بالنصب على انه بدل من الاول اي الحق الاول او تأكيد لفظي
او مفعول يعلمون وعلى التقديرين يكون من ربك حالاً مؤكدة **فلا تكونن من الممترين** الشاكين في انه من ربك فاللام في الممترين
للجنس اي لا تكونن من جنس الشاكين فالمراد به نهي الرسول صلى الله عليه وسلم عن الشك فيه وان كان في صورة النهي لانه غير
متوقع منه والانسان لا ينهى عما لا يتوقع منه كالصعود الى السماء قال بعض المتأخرين النهي المذكور للحث على محافظة الاسباب المزيلة
والتحذير عن الغفلة والرسول عليه السلام احق بها من الله تعالى ثم انه لا اختصاص للنهي بالمتوقع الا يرى ان الجاهل غير متوقع من نوح عليه السلام
وقد وقع التحذير عنه في قوله تعالى اني اعظك ان تكون من الجاهلين اقول الشك فيما نحن فيه لا يتصور من الرسول صلعم اصلا فلا حاجة للح

وما ذكره من قصة نوح فليس فيه نهي اصلاً بل امتنان منه تعالى على صيانته من الجهل وليس بقصد واختيار عطف على قوله غير متوقع منه
والانسان لا ينهى عما ليس بالقصد والاختيار كالجوع والعطش والشك والجهل فاذا ورد صورة النهي في مثل هذه المواضع
لا يراد بها حقيقة النهي بل اما تحقيق الامر منها على تقدير ان لا يكون الخطاب للنبي عليه السلام وانه بحيث لا يشك فيه ناظر او ليس المقام
ان يرتاب فيه احد من الناس فيكون خطاباً عاماً نحو ولو ترى اذ المجرمون ثم ذكر الكلام على تقدير كون الخطاب للنبي عم بقوله او امر
الامة باكتساب المعارف المزيحة للشك الا انه وجه النهي اليه عليه السلام لكونه ابلغ في نهي الامة وهذا معنى قوله على الوجه الابلغ
متعلق بقوله او امر الامة وهذا نحو قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء قيد وجه الابلغية هو ان كون امتثاله من كان
اعلم وارفع في الفصاحة بمنزلة امتثاله عليه السلام **ولكل وجهة** ولكل امة قبلة فيكون المضاف اليه المحذوف عاماً عبارة عن جميع
الامة اعني المسلمين واليهود والنصارى ويكون الوجهة بمعنى مطلق الجهة المتناولة لجميع ما يتوجه اليه عند الشروع في الصلوة اي
جهة كانت قال بعض المتأخرين فرد هذا الوجه ولا ينتظم وجه التفريع الآتي ذكره اقول وجه التفريع منتظم على تفسير المص كما ستسمعه وان
هذا الوجه مؤيد بقراءة ابي حيث قرأ ولكل قبلة ولذا قدمه او لكل قوم من المسلمين جهة وجانب من الكعبة هذا مبني على ان يكون
المضاف اليه المحذوف عبارة عن فرق المسلمين فقط ويكون الوجهة عبارة عن جهات الكعبة ونواحيها والمص فسر الوجهة
اولاً بالقبلة وثانياً بالجهة لان قبلة كل امة من اهل الاديان المختلفة مغايرة لقبلة الامة الاخرى بخلاف قبلة طوايف المسلمين فانها
ليست متغايرة في ذاتها وانما التغاير في جهاتها وجوانبها فلكل طائفة منهم جهة مغايرة لجهة الاخرى على حسب اختلاف اماكنهم فان من كان
في غرب الكعبة يستقبل جهة الشرق حال استقبال الكعبة ومن كان في جهة شمال الكعبة يستقبل جهة الجنوب وكذا العكس والتنوين
بدل الاضافة اي عوض عنها **هو موليها** احد المفعولين محذوف فان ولّى يتعدى الى مفعولين تارة بنفسه واخرى يتعدى الى احدهما
بنفسه والى الآخر بكلمة الى يقال وليته وجهي ووليت اليه وجهي ثم ان كان لفظ هو راجعاً الى كل يكون المفعول المحذوف وجهه وان كان
راجعاً الى الله تعالى يكون المحذوف ضميراً راجعاً الى الكل ولهذا قال اي هو موليها وجهه او الله تعالى موليها اياه اي جاعله اليها وجهه
وقرئ ولكل وجهة بالاضافة فالضمير راجع الى الله لا الى الكل لعدم صحة اسناد التولية اليه لان لفظ كل عبارة عن الجهة ح والمعنى
ولكل وجهة الله موليها اهلها ولما كانت اللام ح زائدة بين وجهها فقال واللام مزيدة للتأكيد بحسب المعنى جبراً وتقوية لضعف
العامل لان العامل لما تأخر عن معموله ضعف عمله فاحتاج الى التقوية ومنه قوله تعالى للرؤيا تعبرون واذا احتاج الفعل الى التقوية
بتأخره عن المعمول فاحتياج اسم الفاعل اولى فان قيل كيف يكون قوله كل وجهة معمولاً لموليها مع ان المولي قد استوفى مفعوله و
اشتغل بالضمير عنه قلنا العامل محذوف والمذكور تفسير له اي لكل وجهة الله مولٍّ موليها والمفعول الآخر محذوف ايضاً اي
اهلها وقرأ ابن عامر مولاها فالضمير ح راجع الى الكل لا الى الله لانه هو المولى بكسر اللام ويستحيل كونه مولّى بالفتح والضمير البارز راجع الى الوجهة
وهو مفعوله الثاني ومفعوله الاول اقيم مقام الفاعل وهو الضمير المرفوع المستتر في مولاها الراجع الى كل اي هو مولّى تلك الجهة
قوله قد وليها تفسير لقوله هو مولّى تلك الجهة ليتعين ان اللام في قوله مولّى تلك الجهة مفتوحة لا مكسورة وترك ذكر الفاعل
اعني المولي بكسر اللام لانه معلوم ولان الكلام انما هو في بيان احوال الكل لا في بيان ان موليهم من هو **فاستبقوا الخيرات** بين الخيرات بقوله
من امر القبلة وغيره مما ينال به سعادة الدارين يعني ان لفظ الخيرات عام يتناول كل عمل صالح يثبت في الشرع حسنه وفضله ويصح
حمله عليه سواء فسر الكل بكل امة من اهل الاديان المختلفة او بكل قوم من المسلمين والمعنى على الاول اذا ثبت ان لكل امة من اهل الاديان
المختلفة قبلة غير قبلة الاخرى بحيث يتصلبون في التوجه الى قبلتهم ولا يتبع بعض قبلة الآخر فاستبقوا انتم وبادروا الى الفضلات
الخيرات ولا تقتفوا آثار المكابرة فانهم انما يستبقون الشرور اذ ليس بعد الحق الا الضلال واصل السبق التقدم في السير
وقد يستعمل في مطلق التقدم والاستباق ما يكون من التقدم بين الاثنين والتسابق ما يكون منه بين الجماعة فقوله فاستبقوا
معناه اطلبوا ان يتقدم بعضكم بعضاً في اكتساب الطاعات وعدل عن ان يقال فاستبقوا في التوجه شطر المسجد الحرام تعميماً
للترغيب ومبالغة في النصح هذا تقرير المعنى على التفسير الاول ويصح حمل لفظ الخيرات على المعنى العام على تقدير ان يفسر الكل بكل قوم من المسلمين
ايضاً وتقرير المعنى ح لكل منكم ايها المسلمون جهة وناحية من نواحي الكعبة فلكل ناحية من نواحيها خير فاستبقوا في رعاية جهاتكم
والمحافظة عليها وعدل الى لفظ الخيرات للتعميم والمبالغة المذكورين او الفاضلات من الجهات اي ويجوز على تقدير ان يفسر الكل بكل قوم

من المسلمين ان يحمل لفظ الخيرات على المعنى الخاص وهو الجهات الفاضلة وهي المسامتة للكعبة فان القبلة في حق من كان في الجانب الغربي من
الكعبة مثلا هي جهة الشرق ولا شك ان جهة الشرق جهات مختلفة وان بعضها مسامتة للكعبة وبعضها غير مسامتة لها فالافضل للمصلي
ان يتحرى الجهة الموازنة لعين الكعبة ويستهاجيما امكن قال بعض المتاخرين في تفسيره اي تسارعوا الى اداء الصلوة في اوايل
اوقاتها وفي التعبير بالخير عن الصلوة دلالة على تفوقها في الخيرية على سائر الاعمال الصالحة فان النوع الكامل اذا عبر عنه بالجنس دل على فضيلة على
سائر الانواع اقول هذا التفسير لا يناسب مذهب الحنفية فان تاخير بعض الصلوات يستحب عندهم قال الراغب في الاية قوله وهو ان الله تع فرق بين
الناس في امور دنياهم واخراهم لاحوال متفاوتة وجعل بعضهم اعوانا لبعض يعني فواحد يزرع وواحد يطحن وواحد يخبز وكذلك
في امر الدين واحد يجمع الحديث واخر يطلب الفقه وواحد يطلب الاصول وهم في الظاهر يتحاربون وفي الباطن متحدون والى النبي عم بقوله
كل ميسر لما خلق له وجعل لكل سبيلا في الوصول الى الله تع اذا رعى ما هو بصدده وادى الامانة فيه ولهذا سئل بعض الصالحين عن تفاوت
الناس في افعالهم فقال كل ذي طرق الى الله تع ارادوا انه يعم بعباده فبين تع ان لكل طريقا اذا تحرى فيه وجه الله تع وصل اليه وعلى هذا
يحمل قوله تع لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا واعلم انه تع لما امرهم بالطاعات والمسابقة في الخيرات ذكرهم بانهم يجمعون في المحشر
ويحاسبون ويجزون بحسب اعمالهم ترغيبا في المسارعة الى الخيرات وترهيبا وتهديبا عن الشرور والفساد فقال اينما تكو
فيها معنى الشرط وتكونوا مجزوم بها تكونوا يات بكم الله ولذا سقط النون والياء جميعا اي المطيعين والعصاة جعل المقص
اينما لعموم الامكنة والاحوال ولهذا قال في اي موضع تكونوا من موافق للحق من يكون وسطا عدلا يصح لكم على الكل فان قيل
ان الله تع بعد ما عدلهم علل لتصافهم بذلك بكونهم شهداء على الناس وهذه الشهادة انما تتحقق في الاخرة لان عدالة الشهود انما تعتبر
وكل امة تقبل معصومة في الاخرة ويلزم منه كونها في الدنيا حتى يكونوا اجماعهم حجة في الدنيا قلنا الاية نزلت لبيان فضيلة هذه الامة
على سائر الامم وذلك يقتضي عدالتهم في الدنيا فيكون اجماعهم في الدنيا حجة فان قيل قوله تع وكذلك جعلناكم امة وسطا خطاب
لجميع الامة كما في قوله تع كتب عليكم الصيام يتناول الكل وكذلك سائر التكاليف والحكم بعدالة الجميع وصحة قولهم لاداء الشهادة وقبولها
لا يستلزم عدالة اهل كل عصر حتى يكون اجماعهم حجة وشاهدا على من بعدهم على ما سيذكره المص فيما بعد الحق ويخالف له بيان للمفهوم
المستتر وتكونوا في الخبر والحرف وقوله يجمع الاجزاء ومفترقها يحشركم الله الى المحشر للجزاء خيره وعدا ووعيدا يعني والمعنى اينما
تكونوا من اعماق الارض وقلال الجبال يقبض ارواحكم كانه قيل لا تغتروا بالدنيا فان عاقبتها الفناء فبادروا الى الخيرات او اينما تكونوا
من الجهات المتقابلة فاينما لعموم الجهات يات الله بكم جميعا ويجعلكم كالمجتمعين في المسجد الحرام ويجعل صلوتكم كانها الى جهة واحدة
قال في الكشاف كانكم تصلون حاضري المسجد الحرام قال بعض المتاخرين في رد الوجه الاخير بقوله يا باه ان الله على كل شيء قدير اذ لا دخل
لشمول القدرة وكمالها في المعنى المذكور فان مبناه على الرخصة والوسعة في امر التكليف لا على القدرة في امر التكوين اقول جعل الاعمال الواقعة
في الجهات المختلفة متحدة من جملة مقدورات الله تع ولهذا فسر المص بقوله فيقدر على الاماتة والاحياء والجمع فان الوجه الاخير ناظر
الى الاخير اذ جعل صلواتهم متوجهاتها في حكم صلوات الجهة كانها مسامتة لعين الكعبة وجعل جميعهم كانهم في المسجد الحرام امر غريب لا يكون
الا بتكوين الله تع وهذا مناسب لسباق الاية وسياقها لان ما قبلها وما بعدها كلام في شان القبلة والامر بالتولية شطر المسجد الحرام
ومن حيث خرجت ومن اي مكان خرجت للسفر اشارة الى انه ليس تكرارا للسابق لانه كان في الحضر وهذا في السفر اي خارج المدينة
فول وجهك شطر المسجد الحرام تشوش العبارة بان قوله تع من حيث متعلق بقوله فول وجهك وهو يستلزم امرين الاول اعمال ما بعد الفاء
فيما قبلها والثاني اجتماع الواو والفاء العاطفتين بجملة العامل مع معموله على ما قبلها فان تقدير الكلام فول وجهك شطر المسجد الحرام من اي
مكان خرجت اليه للسفر والاول وان جوزه بعض علماء العربية الا ان الثاني لم ينقل بجوازه احد فالوجه ان يقال انه متعلق بمحذوف
عطف عليه قوله فول اي فعل ما امرت به من حيث خرجت فول او ان يجعل قوله من حيث في معنى الشرط اي اينما خرجت فتوجهت
فول فالفاء للجزاء ولا محذور في اجتماعها مع الواو العاطفة اذا صلحت العبرة موضع ذكر هذا القيد عند قوله تع فول وجهك شطر المسجد الحرام
عقيب قوله قد نرى تقلب وجهك في السماء وانه وان هذا الامر اي التولي للحق من ربك تاكيد على ابلغ الوجه وما الله بغافل عما تعملون
قرا ابو عمرو بالياء الغيبة رجعا الى قوله يعرفونه وقرا الباقون بتاء الخطاب ردا على قوله اينما تكونوا ومن حيث خرجت فول وجهك شطر
المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره كرر هذا الحكم اي تحويل الوجه وتوليته ذكر ثلث مرات ذكر اولا قوله تع قد نرى تقلب

قوله عما يعملون وذكر ثانيا قوله تع ومن حيث خرجت الى قوله عما يعملون وذكر ثالثا قوله تع ومن حيث خرجت الى قوله يه جة ولعل المص بين ان التكرير
فايدتان الاولى ان السفهاء لما قالوا ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها واراد وا بيان العلل المقتضية للتحويل وكان له ثلث علل حسن ان يعاد
والحاصل ان قوله تع فول وجهك شطر المسجد الحرام ذكر ثلث مرات الاول بسبب ما قبله وهو قوله تع فلنولينك قبلة ترضها والثاني ايضا بما قبله وهو
قوله تع ولكل وجهة هو موليها وكذا الثالث الا انه ذكر بسبب ما بعده وهو قوله لئلا يكون للناس الخ فكرر لكم عند بيان كل واحدة من تلك العلل اقول
والظاهر ان الاول امر بالتحويل في الاقامة والثاني امر به في السفر والثالث فيه جواب والثالث امر به في ازمنة السفر لانه حيث للزمان لتعدد
علله فانه تع ذكر للتحويل ثلث علل الاولى ما ذكره بقوله تعظيم الرسول بابتغاء مرضاته كانه قيل امرتك بتوليته وجهك شطره لاجلك واكرامك
تحصيلا لمحبته هذه العلة ذكرت بقوله قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضها والثانية ما ذكره بقوله وجرى العادة الالهية
على ان يولى كل اهل ملة وصاحب دعوة يستقبلها الملة صفة وجهة ويتميز بها هذه العلة ذكرت بقوله ولكل وجهة هو موليها اقول هذا الوجه يقتضي
ان يقترن قوله تع ولكل وجهة هو موليها بقوله ومن حيث خرجت لئلا يفصل بينهما بقوله تع فاستبقوا الخيرات اينما تكونوا يات بكم الله
ويذكر ذلك بعد تمام الكلام والثالثة ما ذكره بقوله ودفع حجج المخالفين على ما نبينه وهذه العلة تذكر بقوله تع لئلا يكون للناس عليكم
حجة وقرن بكل علة معلولها كما يقرن المدلول بكل واحد من دلائله فاعيد الامر بالتولية عند ذكر كل علة منها تقريبا للمعلول الى الاذهان
وتقريرا عليها نقول وقرن والفايدة الثانية ما ذكره بقوله مع ان القبلة لها شان فان نسخها اول ما وقع من النسخ في شرعنا والنسخ
من مظان الفتنة والشبهة حتى ان اليهود زعموا ان الشرايع والاحكام لا يجوز نسخها عاما منهم ان نسخها في معنى البداء والرجوع عنها
وذلك محال في حق الله تع لانه انما يتصور فيما يجهل بالعواقب وهو تعالى منزه عن ذلك وقد مر الجواب عما ذكروه في قوله تع ما ننسخ من اية
مران النسخ ليس بمعنى ما ذكره اليهود بل هو بيان انتهاء الحكم فتذكر فبالحري ان يوكد امرها ويعاد ذكرها مرة اخرى لاجل التوكيد حتى يعتادوا
لامر التحويل ويجتهدوا في امتثال ما امروا به لئلا يكون للناس عليكم حجة علة لقوله فولوا والمعنى ان التولية عن الصخرة الى الكعبة
تدفع احتجاج اليهود بان المنعوت متعلق بقوله احتجاج في التورية قبلته الكعبة لا الصخرة وان محمدا عطف على قوله بان المنعوت يجحد
ديننا ويتبعنا في قبلتنا والمشركين عطف على اليهود اي وتدفع ايضا احتجاج المشركين بانه يدعي ملة ابراهيم ويخالف قبلته
وهي الكعبة الا الذين ظلموا منهم استثناء من الناس من حيث المعنى وان صح البدلية من جهة اللفظ اي لئلا يكون لاحد من الناس حجة
العموم مستفاد من اسم الجمع المحلى باللام قال بعض من تصدى لتحشية الكتاب لم يجعل المص الا الذين ظلموا في موضع الجر على البدلية من الناس مع ان
البدلية هو المختار في كلام غير موجب كما هو المشهور لان كون البدلية مختارا مشروط بامور منها ان لا يتراخى المستثنى عن المستثنى منه
وههنا قد تراخى وتباعد عنه كما في قولك ما جاءني احد حين كنت جالسا ههنا الا زيد فان الابدال ليس باولى من النصب على الاستثناء في مثله وكونه
مختارا انما هو لقصد التطابق بينه وبين المستثنى وهو متراخ بينهما الا يليق اقول قوله للناس خبر كان وحجة اسمه وعليكم حال منها وانما قدم
الخبر لكونه ظرفا وهو في التقدير والرتبة مؤخر فلا تراخي بينهما حكما فالوجه ما ذكرناه من انه استثناء من الناس من حيث المعنى فلانسلم
البدلية الا للمعاندين منهم يقولون ما تحول الى الكعبة الا ميلا الى دين قومه وحبا لبلده والظاهر ان المعاندين القائلين بهذا الكلام
من اليهود او بدا له اي نشا له فيه راي فرجع الى قبلة ابائه ويوشك ان يرجع الى دينهم والظاهر ان المعاندين القائلين بهذا الكلام
من مشركي مكة وسمى هذه حجة جواب عما يقال الاستثناء في الاثبات فيكون المعنى لئلا يكون لعامة الناس حجة عليكم ويكون حجة
للظالمين والظالم المعاند لا شبهة له فضلا عن الحجة فكيف جاز ان يسمى قوله الباطل حجة وذكر المص ثلثة اجوبة الاول
ما ذكره بقوله تع حجتهم داحضة اي باطلة تقريره اي ما قاله المعاندون وان كان شبهة باطلة الا انه شبهة بالحجة لانهم يسوقونها
ساقها ويوردونها موقعها فسمي حجة مجازا تهكما بهم قيل ان الحجة المستثنى منها ان تناولت شبهة المعاندين لزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز وان لم تتناولها لا يصح استثناؤها منها اجيب بان المراد بالحجة المتمسك حقا كان او باطلا باعتبار عموم المجاز فتتناولها
اياها او الاستثناء منقطع فلا حاجة الى التناول والجواب الثاني ما ذكره بقوله وقيل الحجة بمعنى الاحتجاج فان معناه ذكر ما يكون به الحصر
حج وان جعلت اسما وتقريره ان المراد بالحجة المستثنى منها الاحتجاج فيتناول شبهة المعاندين فيكون الاستثناء متصلا والجواب
الثالث ما ذكره بقوله وقيل الاستثناء للمبالغة ووجه المبالغة ان الاصل في مطلق الاستثناء هو الاتصال ففي صورة الاستثناء مبالغة
في نفي الحجة راسا اي في نفي الحجة بعد التحويل الى الكعبة تقريره ظاهر من تمثيله وتحريره وتعليله كقوله اي الشاعر في مدح قوم ولا عيب فيهم

غير ان سيوفهم بهن فلول من قراع الكتايب فانه بولغ فى نفى الحجة كما بولغ فى سيوف الممدوحين من الفلول عيباً واستثنى
من العيب المنفى لتنبيهم للمبالغة فى نفى العيب عنهم للعلم بان ذلك الفلول ليس بعيب بل هو من آثار كمال الشجاعة للعلم علم للمبالغة
فى نفى الحجة بان الظالم لا حجة له فلا قيل لئلا يكون للناس حجة سوى هذه الشبهة الزايغة فقد بولغ فى نفى الحجة وقرئ الا الذين ظلموا على
استيناف فيكون الذين ظلموا مبتدا خبره فلا تخشوهم والفاء لتضمن المبتدا معنى الشرط بحرف التنبيه اى وان وقف على قوله
حجة واستونف بقوله الا الذين ظلموا منهم فلا تخشوهم يكون الاحرف تنبيه ويكون الذين ظلموا مبتدا خبره فلا تخشوهم بالتاويل
المشهور فى جعل الانشاء خبر المبتدا وهو القول **فلا تخشوهم** فلا تخافوهم فان مطاعنهم لا تضركم فيه اشارة الى انهم لا يقدرون على المضرة بغير
الطعن **واخشونى** فلا تخالفوا ما امرتكم فيه اشارة الى ان الخوف امر قلبى يعرف باثره فان من خاف شيئا لا يخالف امره **ولاتم نعمتى عليكم**
ولعلكم تهتدون علة لمحذوف وهو الامر بتولية الوجوه شطره اى وامرتكم بتولية وجوهكم شطره حال اداء الصلوة لاتمامى النعمة
عليكم فان مجرد التوفيق لاداء الصلوة وان كان نعمة جليلة يتوصل بها الى الثواب الجزيل الا ان امره تع بالتوجه الى قبلة ابرهيم عليه السلام
تمام النعمة قدر المص متعلق اللام مقدما حيث قال اى امرتكم لاتمامى النعمة عليكم وصاحب الكشاف اخره حيث قال ومتعلق محذوف
معناه ولاتمامى النعمة عليكم وارادتى اهتداءكم امرتكم بذلك قال بعض شراحه انما قدره مؤخرا لافادة التخصيص **اقول** ليس الموضع
موضع افادة التخصيص لان تمام النعمة لا يختص بهذا الامر كما يفصح عنه قوله تع اليوم اكملت دينكم واتممت عليكم ورضيت لكم الاسلام
دينا فانه نزل فى اواخر الهجرة وتحويل القبلة وقع فى اوايلها وارادتى اهتداءكم تفسير لقوله تعالى ولعلكم تهتدون فلما تعذر فيه
حمل كلمة لعل على اصل معناها لاستحالة الترجى فى حقه تع فسرها بارادة الاهتداء فانه تع لو لم يرد اهتداء المسلمين الى استقبال قبلتهم وامتثال
امره لما اهتدوا اليه او عطف على علة مقدرة والفائدة فى تقديرها والعطف عليها الاشارة الى ان الحكم المذكور فايدته غير منحصرة
فى واحد مثل واخشونى لاحفظكم عنهم هذه علة مقدرة ولاتم نعمتى عليكم فهذا عطف على تلك العلة المقدرة او لئلا يكون عطف
على قوله علة مقدرة اى او عطف على قوله علة مقدرة والمعنى افعلوا التولية لينتفى حجة الناس عليكم ولاهتدائكم الى المنهج الحق
والمسلك السديد وفى الحديث تمام النعمة دخول الجنة فانه محل المشاهدة وعن على رضى الله عنه تمام النعمة الموت على الاسلام
قال بعض من تصدى لتحشية الكتاب ايراد الحديث والاثر ربما يرجح كونه معطوفا على علة مقدرة اى واخشونى لاحفظكم عنهم ولاتم
عليكم نعما زايدة على جنس ما حصل لكم الآن التى من جملتها الموت على الاسلام والاثابة بدار الخلد والنعيم ولاهديكم الى سواء السبيل
فى جميع اموركم واحوالكم **اقول** وبهذا التقرير يندفع ما قاله المولى المعروف بابن تجديد واما ما روى عن على رضى الله عنه فلا دخل له فى تعليل
العطف انما اورده استطرادا لمناسبته الحديث فى كونهما تفسير المعنى تمام النعمة فيقول بعضهم ايراد الحديث والاثر ربما يرجح العطف
على المذكور بمعزل عن التحقيق **كما ارسلنا فيكم رسولا منكم** وهو محمد صلى الله عليه وسلم وهو ارسل فيهم لا فى غيرهم من بنى آدم ومنهم لا
من غيرهم فقوله فيكم ومنكم لزيادة الامتنان متصل بما قبله يعنى كاف التشبيه فى قوله كما ارسلنا يستدعى مشبها يشبه بارسال
رسول موصوف بما وصفه ابرهيم عم فى دعائه وذلك المشبه اما مدلول عليه بما تقدم من قوله ولاتم نعمتى عليكم كما بينه المص
بقوله اى ولاتم نعمتى عليكم فى الدنيا فى امر القبلة اى بتحويلها الى قبلة ابرهيم عليه السلام او فى الآخرة باثابتكم بالثواب الجزيل
اتماما مثل اتمامها عليكم فى الدنيا كما اتممتها بارسال رسول منكم كانه من جملة نعم الله تع او بما بعده من قوله فاذكرونى اذكركم
كما بينه بقوله اى كما ذكرتكم بالارسال فاذكرونى وعلى التقديرين كلمة ما مصدرية والكاف فى محل النصب صفة مصدر محذوف
وهو على الاول اتماما وعلى الثانى ذكرا قال بعض من تصدى للتحشية ان قيل انه تع انزل عند قرب وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم
اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتى وبين اتمام النعمة انما حصل فى ذلك اليوم فكيف قال قبل ذلك بسنين كثيرة فى هذه
الآية ولاتم نعمتى عليكم قلنا لا يرد ما قلتم ان كان التقدير واخشونى لاحفظكم عنهم ولاتم نعمتى عليكم او فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون
ولاتم لان تعليق اتمامها على خشية الله تع او على التولية لا يستلزم حصول الاتمام بالفعل والاتيان فى حصوله فى ذلك اليوم وانما يرد ظاهرا
على تقدير ان يكون المعنى وامرتكم بالتوجه شطر الكعبة لان نعمتى عليكم فى امر القبلة فانه يلزم ح ان يحصل اتمام النعمة عند الامر بالتولية
فالوجه ان يقال بعد ذلك اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتى فنقول فى جوابه والله اعلم المراد من النعمة المتممة فى ذلك اليوم هى النعم
المتعلقة ببعثته عليه السلام من بيان الشرايع والاحكام وتعليم مكارم الاخلاق والتحريض عليها والكف عن الفواحش والمنكرات واتمام

النعمة الدينية مطلق فى ذلك اليوم لا ينافى اتمام النعمة المتعلقة بامر القبلة خاصة قبل ذلك اليوم او نقول المراد
من النعمة المتممة فى ذلك اليوم هى النعم الحاصلة فى الدنيا من الهداية والارشاد الى الدين القويم والصراط المستقيم والمراد
بقوله ولاتم نعمتى عليكم هى النعم الاخروية وهى الفوز بالثواب وقد اشار المص الى هذين الجوابين بقوله اى ولاتم نعمتى
عليكم فى امر القبلة او فى الآخرة **اقول** والتحقيق فيه ان الصيغة الواقعة ههنا صيغة الاستقبال وهى قوله تع ولاتم نعمتى عليكم وذلك
لا يقتضى كون تمام النعمة بتحويل القبلة فقط بالفعل بل يجوز ان يكون ذلك جزئيا من تمام النعمة وهذا هو النعمة المتعلقة بامر
القبلة او الثواب الجزيل وما نزل عند قرب وفاته عم واقع بصيغة الماضى وهو قوله تع واتممت عليكم نعمتى وذلك يعم جميع
جزئيات النعم فذلك حصول جميعها منه تع وما ذكره المص بقوله اى ولاتم عليكم فى امر القبلة او فى الآخرة بيان لجزئى من جزئيات
النعم وبيان اشارة الى الجوابين فتامل **يتلو عليكم اياتنا** والمراد بالايات ههنا ايات القرآن العظيم لانه الذى كان عليه عم يتلوه
عليهم ليس الا ذلك فوجب حملها عليه **ويزكيكم** ولما كان المزكى هو الله حقيقة فسره بقوله يحملكم على ما تصيرون به ازكياء لم يذكر
متعلق الازكياء ههنا للتعميم قدمه على التعليم باعتبار القصد واخره فى دعوة ابرهيم عم باعتبار الفعل جواب عما يقال كيف
اخر ذكر التزكية عن تعليم الكتاب والحكمة فيما حكى عن ابرهيم كما سمعت سابقا وقدم ذكرها ههنا وتقرير الجواب ان تطهير النفوس عن
الرزائل القولية والعملية والاعتقادية غاية متاخرة باعتبار الوجود الخارجى عن دلائل وجود الصانع ووحدته ودلائل النبوة
وعن تلاوة نظم القرآن وتعليم معانيه واسراره وعن تعليم الحكمة كما انها علة متقدمة بحسب التصور والوجود الذهنى بالنسبة
الى الامور المذكورة فقدم ذكر التزكية فى هذه الآية نظرا الى تقدمها فى التصور واخر فى دعوة ابرهيم عم نظرا الى تاخرها
فى الوجود الخارجى عن تلك الامور فان المقصود من تلك الامور انما هو التطهير المتفرع عليها **ويعلمكم الكتاب والحكمة** ليس تكرارا
لان المراد بتعليمه تعليم ما فيه من المعانى والاسرار والشرايع والاحكام **ويعلمكم** عطف الخاص على العام **ما لم تكونوا تعلمون** بالفكر
والنظر اذ لا طريق الى معرفته سوى الوحى وهو العلم بالمغيبات واحوال المعاد وكرر الفعل ليدل على انه جنس آخر جعله الامام من قبيل
عطف الصفة نحو جاءنى الآكل فالشارب فالنايم حيث قال قوله تع ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون تنبيه على انه ارسله على حين فترة من
الرسل وجهالة من الامم فالخلق كانوا متحيرين متحيرين ضالين فى امر اديانهم فبعث الله تع محمدا عم بالحق حتى علمهم ما احتاجوا
اليه وذلك من اعظم انواع النعم **اقول** فح لا وجه لتكرير الفعل اذ لا حاجة اليه **فاذكرونى** بالطاعة ان قيل قدم الكلام بقوله فاذكرونى
سواء كان قوله كما ارسلنا متصلا بما قبله او بما بعده فما وجه ذكر قوله تع **اذكركم** بالثواب بطريق الجواب بالامر على نحو قولك زرنى
ازرك فان ذلك انما يتعارف اذا وقع الامر ابتداء كلام وكان الفعل المطلوب به احسانا مبتدأ يستحق فاعله به المجازاة وليس
الامر ههنا كذلك لان العبد لا يستحق الاجر والجزاء باداء ما وجب عليه قلنا ان الله جعل الطاعة الواجبة اذا ادرك مسبوق بالنعماء
فمعنى قوله اذكركم قلنا قد عرفت فى نظايره ان مثله يحمل على الغاية فالمراد بذكر الله لعباده ما يفعل بهم من اللطف والاحسان
والافاضة للخيرات وفتح ابواب السعادات واطلق عليه الذكر بطريق المشاكلة لوقوعه فى صحبة ذكر العبد وقول المص
بالثواب يشير الى هذا الجواب قال الامام الذكر قد يكون باللسان وقد يكون بالقلب وقد يكون بالجوارح فذكرهم اياه باللسان
ان يحمدوه ويسبحوه ويمجدوه ويقرؤا كتابه وذكرهم اياه بقلوبهم على ثلثة انواع احدها ان يتفكروا فى الدلايل الدالة على ذاته
وصفاته ويتفكروا فى الجواب عن الشبه العارضة فى تلك الدلايل وثانيها ان يتفكروا فى الدلايل الدالة على كيفية تكاليفه واحكامه واوامره
ونواهيه ووعده ووعيده فاذا عرفوا كيفية التكليف وعرفوا ما فى الفعل من الوعد وفى الترك من الوعيد سهل عليه الفعل وثالثها
ان يتفكروا فى اسرار مخلوقات الله تع حتى يصير كل ذرة من ذرات المخلوقات كالمرآت المجلوة المحاذية للعالم القدس فاذا نظر
العبد اليها انعكس شعاع بصره منها الى عالم الجلال وهذا المقام مقام لا نهاية له واما ذكرهم اياه تع بجوارحهم فهى ان تكون جوارحهم
مستغرقة فى الاعمال التى امروا بها وخالية عن الاعمال التى نهوا عنها وعلى هذا الوجه سمى الله تع الصلوة ذكرا بقوله فاسعوا الى ذكر الله
فصار الامر بقوله اذكرونى متضمنا لجميع الطاعات ولهذا ذكر عن سعيد بن جبير انه قال اذكرونى بطاعتى فاجمله حتى يدخل فيه جميع انواع
الذكر واقسامه انتهى كلامه قال بعض من تصدى لتحشية الكتاب فالذكر بهذا المعنى هو الشكر لا سيما وقد ذكر الذكر بالفاء السببية
المنبية لكونه مدخولها جزاء لما تقدم وكون معنونا لجملة الكلام الى نحو شرطاية فكانه قيل اذا انعمت عليكم بهذه النعم الجليلة فاذكرونى

بالطاعة والطاعة الواقعة بازاء النعمة المسببة عنها هي الشكر بلا شبهة اقول فيلزم كون الذكر هنا شكرا سواء اريد ما ذكره الامام
او لا فح يكون قوله تع واشكروا لي مستدركا الا ان يقال انه امر بتخصيص شكرهم به تعالى لاجل افضاله وانعامه عليهم وان لا يشكروا غيره
لكنه يخالف لما سينقل من الراغب وصاحب جعل قوله تع فاذكروني امرا بالقول وقوله واشكروا لي امرا بالعمل وايده بقوله تع اعملوا
ال داود شكرا اقول هذا يخالف ما ذكره الامام ولا يدفع الايراد المذكور ما نعمت به عليكم قال الراغب قيل ما الفرق بين شكرت لزيد
وشكرت زيدا قيل شكرت له هو ان يعتبر احسانه الصادر عنه فتثني عليه بذلك وشكرته اذا لم تلتفت الى فعله بل تجاوزت الى ذكر ذاته
دون اعتبار افعاله فهو ابلغ من شكرت له وانما قال واشكروا لي ولم يقل واشكروني تنبيها بقصورهم عن ادركه بل عن ادراك الآية كما قال
وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فامرهم ان يعتبروا بعض افعاله في الشكر لله ثم قال ان قيل لم قال بعده ولا تكفرون ولم يقتصر على احد
اللفظين قيل لما كان الانسان قد يكون شاكرا في شيء ما وكافرا في غيره فيصح ان يوصف بهما على حسب النظر الى فعله على قوله واشكروا لي
لكان يجوز ان يتوهم ان من شكر مرة او على نعمة ما فقد امتثل ولو اقتصر على قوله ولا تكفرون لكان يجوز ان يتوهم ان ذلك نهي عن تعاطي فعل
قبيح دون حث على الفعل الجميل فجمع بينهما لازالة هذا الوهم ولان قوله تع ولا تكفرون تنبيها على ان ترك الشكر كفران ان قيل لم قال ولا تكفرون ولم يقل ولا تكفروا
لي ليطابق قوله واشكروا لي قيل خص الكفر به تع بالنهي عنه للتنبيه على انه اعظم قباحة بالنسبة الى كفر نعمه فان كفران النعم قد يعفى
عنه بخلاف الكفر به تع انتهى كلامه اقول هذا بالنظر الى ظاهر اللفظ اذ المراد به هو الكفران ولهذا قال بجحد النعم وعصيان الامر والاحسن
ان يقال في الجواب ولا تكفرون ابلغ لان فايدة النهي عن جميع جزئيات الكفران لانه نهي عن الحقيقة ثم انه تع لما اوجب عليهم الطاعة و
العبادة شكرا لما اسبغ عليهم من نعمه الظاهرة والباطنة والعبادة مما يشق تحملها على النفس حث الاستعانة بالصبر والصلوة حيث قال
يا ايها الذين امنوا استعينوا بالصبر عن المعاصي وحظوظ النفس والصلوة التي هي ام العبادات ومعراج المؤمنين ومناجاة
رب العالمين تنبيها على انه بهما يتوصل الى الشكر المطلوب ويتحمل مشاق العبادات فان الصبر وهو حبس النفس عن الجزع عند اصابة
ما يشتد عليه تحمل ذريعة الى فعل الطاعات واجتناب الشهوات ومن تحلى بالصبر يسهل عليه بسببه مخالفة النفس والهوى و
كذا الصلوة فان من داوم بها يغلب عليه شوق الاستمرار على الطاعة فظهر انه نعم العون على الطاعة ان الله مع الصابرين بالنصر
واجابة الدعوة ان قيل لم لم يقل مع المصلين وقال في اية اخرى واستعينوا بالصبر والصلوة وانها لكبيرة فاعتبر الصلوة دون الصبر قلنا
لما كان فعل الصلوة اشرف واعلى من الصبر اذ قد ينفك الصبر من الصلوة ولا تنفك الصلوة من الصبر ذكر ههنا الصابرين فعلم
انه تع اذا كان مع الصابرين فهو لا محالة يكون مع المصلين بالاولوية وقال هناك وانها لكبيرة فذكر الصلوة دون الصبر تنبيها على انها اشرف
منزلة من الصبر هكذا قيل اقول التوجيه المذكور على تقدير ان يكون الضمير في انها لكبيرة راجعا الى الصلوة وقد تقدم انه قدم كونه راجعا الى
الاستعانة بهما تذكر لما امر الله تع في الاية المتقدمة بان نذكره بالطاعة في جميع ما اوجبه علينا ونشكره على ما انعم به علينا من نعم وتعبد
على اداء ما كلفنا به من الذكر والشكر بالصبر والصلوة ومن المعلوم ان من جملة الطاعات نصرة دين الله بجهاد اعدائه وانها قد تفضي الى
تلف النفس الذي هو اشد المكاره على الانسان بمقتضى جبلته انزل الله تع للترغيب في ملابسة الجهاد قوله ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل
الله اموات اي هم اموات يريد به ان قوله اموات خبر مبتدأ محذوف والجملة مقول القول منصوب به بل احياء وهذا ايضا خبر مبتدأ محذوف
ولذا قال بل هم احياء والجملة اما مقول لقول محذوف اي قولوا او اخبار من الله تع فلا محل له اقول وفيما ذكرناه من وجه الاعراب دفع لما ذكره
التفتازاني بان اضراب عن نهيهم الى الاخبار بهذا منقطع فاعلى اموات ولكن لا تشعرون ما حالهم في حيوتهم وهو اي قوله بل احياء ولكن
لا تشعرون تنبيه على ان حيوتهم ليست بالجسد ولا من جنس ما يحس به من الحيوانات حتى تدرك بالمشاهدة والحواس الجسمانية كما في هذه الدار وانما هي اي الحيوة المذكورة امر لا يدرك بالعقل
بل بالوحي يريد ان حيوتهم امر لا يعلم الا بالوحي وقد يطلق بمجاز على القوة التي هي مبدأ النمو والتغذية كما في قوله تع فاحيي به الارض بعد
موتها والحيوة بهذا المعنى يحتاج اثرها في الاجسام النامية حيوانا كانت او نباتا والحيوة بالمعنى الاول لا يحتاج اثرها الا في الحيوان وقد
يطلق الحيوة على الفضائل المختصة بالانسان كالعقل والعلم والايمان كما في قوله تع او من كان ميتا فاحييناه وقوله استجيبوا لله وللرسول
اذا دعاكم لما يحييكم والشهداء ليس لهم حيوة بالمعنيين الاولين بدلالة اية لا تخفى منهم ما يترتب عليهما وقيل المراد بكونهم احياء
انهم احياء بالحيوة بالمعنى الثالث وعن الحسن اي روي عنه ان الشهداء احياء عند الله يعرض ارزاقهم على ارواحهم فيصل اليهم الروح الى الراحة

فلو انعقد

حيوة

والفزع

والفزع منه الجنة كما تعرض النار على ارواح ال فرعون غدوا وعشيا فيصل اليهم الوجع حاصل ما روي عنه انه لا شك ان حيوة الشهداء ليست
بهذا الجسد بالضرورة لانعدامه واضمحلاله فحيوتهم روحاني ولهذا قال لا تشعرون لان شعورهم ليس الا بالحيوة بهذا الجسد وتلك الحيوة
ليست بهذا الجسد بل هي حيوة معنوية روحانية فان الانسان متى كان محسنا كان روحه متنعما الى يوم القيامة وان كان مسيئا كان معذبا
والآية نزلت في شهداء بدر وكانوا اربعة عشر وفيه لطيفة لان البدر يتم في اربعة عشر ليلة فالبدر صار بهم بدرا وفيها دلالة على ان الارواح
جواهر قائمة بانفسها اقول لمانع ان يمنع دلالتها على ذلك لجواز الحيوة في الاجزاء الصغار لان البنية ليست بشرط للحيوة وفيما ذكره المص
رد لقول المعتزلة حيث قالوا الارواح اعراض لا قوام لها الا بالاجسام وانها تحيا فارقتها بطلت وانعدمت مغايرة لما يحس من البدن
تبقى بعد الموت دراكة وعليه جمهور الصحابة والتابعين وبه نطقت الايات والسنن ولما ورد ان يقال الحيوة الروحانية المستتبعة للذة
والالم مشتركة في الجميع فما وجه تخصيص الشهداء بها اجاب عنه بقوله وعلى هذا فتخصيص الشهداء مع اشتراك الجميع لاختصاصهم بالقرب
من الله تع ومزيد البهجة والكرامة ومن لم يبلغ منزلتهم لا يكون حيوته معتدا بها فكانه ليس بحي اقول الظاهر من الآية الكريمة مدح الشهداء وذلك
يقتضي ان يكون الحكم المذكور اي الحيوة مختصا بهم وذلك اما بكون الاجزاء الصغار ذوات حيوة او بجعل ارواح الشهداء في اجواف طير خضر ويجيء
الكلام في سورة ال عمران اعلم ان الله تع لما ذكر الصبر حث المؤمنين بهذه الآية على الصبر على احتمال هذه المكاره ايضا فقال ولنبلونكم ولما لم يجز حقيقة
البلوى والاختبار على علام الغيوب اخرجه على غير ظاهره وجعله مجازا استعارة استعارة تمثيلية فقال ولنصيبنكم اصابة من يختبر لاحوالكم
هل تصبرون على البلاء وتستسلمون للقضاء لينظر لكم منكم المطيع من العاصي لا ليعلم شيئا لم يكن عالما قال القفال انه متعلق بقوله واستعينوا
بالصبر والصلوة فانا نبلوكم بالخوف وبكذا وكذا والنون فيه للتأكيد واللام لام جواب قسم محذوف على تقدير والله لنبلونكم اي لنعاملنكم معاملة المبتلى
فمن صبر يستحق الثواب ومن لم يصبر لم يستحق الثواب بشيء التنكير فيه للتقليل من الخوف في محل الجر على انه صفة شيء فيتعلق بمحذوف والجوع عطف على الخوف
لا على شيء لانه لو عطف على شيء لكان المعنى ولنصيبنكم بقليل من الخوف وبالجوع المطلق المنصرف الى الكامل والظاهر ان هذا المعنى لم يرد اي
بقليل من ذلك وانما قلله بالاضافة الى ما وقاهم عنه اي البلايا التي وقاهم عنها ليخفف عليهم ما عطف عليه علة للتقليل المعلل عليهم اي ليعلموا ان ما
اصابهم شيء قليل فيهون تحمله ويريهم ان رحمته لا تفارقهم حتى في وقت البلاء او بالنسبة الى ما يصيب معانديهم في الاخرة عطف على قوله
بالاضافة وانما اخبرهم به قبل وقوعه قال صاحب الكشاف وانما وعدهم ذلك والمص عدل عنه لان الوعد شايع في الخير والنفع ليوطنوا عليه
نفوسهم فان مفاجاة المكروه اشد على النفس من اصابته مع ترقبه ونقص مصدر نقص وهو يتعدى الى واحد وتنوينه بدل من الاضافة
والاصل ونقص شيء من كذا وكذا على ان يكون من كذا متعلقا بالمصدر من الاموال والانفس والثمرات عطف على شيء ويستفاد التقليل من
التنكير او الخوف على اختلاف القولين في العطف على القريب او على اصل المعطوف عليه وعن الشافعي رضي الله عنه الخوف خوف الله والجوع
صوم رمضان والنقص من الاموال الزكاة والصدقة ومن الانفس الامراض ومن الثمرات موت الاولاد اعترض عليه بان البلاء موعود
في المستقبل وهذه الامور موجودة واجيب بان الفعل للحال فلا اشكال اقول هذا الجواب لا يناسب قول المص وانما اخبرهم به قبل وقوعه الى اخره
واعترض ايضا بان تسمية الصدقة نقصا بعيد مع ان الله تع سماها باسم الزيادة وهي الزكوة والجواب ان الزيادة المنبئة عنه لفظ الزكوة
انما هي بمعنى المال فدفع شيء من نماء المال الى الفقير نقص في المال فان دفع واحد من العشرة نقص منها اقول قد ذكر الفقهاء في اول كتاب الزكوة
انها في اللغة النماء والزيادة سميت بها لانها سبب لنماء المال بالخلف في الدنيا والثواب في الاخرة ونعم ما قال من قال بالفارسية
زكات مال بدر كن كه فضله رز را ٭ چو باغبان ببرد بيشتر دهد انگور وانما قال وعن الشافعي لان المروي عنه مخالف لما قاله ابن
عباس رض فانه قال الخوف خوف العدو والجوع القحط ونقص من الاموال بالخسران والهلاك والانفس القتل والموت ونقص الثمرات قد
يكون بترك عمارة الضياع للاشتغال بالجهاد وقد يكون بالانفاق على من كان يرد على رسول الله عليه السلام من الوفود وعن النبي عم اذا مات
ولد العبد قال الله تع للملائكة اقبضتم بهمزة الاستفهام ولد عبدي فيقولون نعم فيقول اقبضتم ثمرة قلبه فيقولون نعم فيقول الله تع
ما ذا قال عبدي فيقولون حمدك واسترجع فيقول الله تع ابنوا لعبدي بيتا في الجنة وسموه بيت الحمد اورده لبيان ان المراد بالثمرات
الاولاد اخرجه الترمذي بتمامه عن ابي موسى لكن بحذف الهمزة الاستفهام في الموضعين ثم انه تع لما بين انه لا بد ان يبتلي عباده بمثل هذه
المصايب واخبرهم به قبل وقوعه لما ذكره المص ختم الآية بتبشير الصابرين على هذه الامور بما وعدهم في مقابلة صبرهم عليها من المثوبات
فقال وبشر الصابرين وهو عطف على قوله ولنبلونكم من حيث المعنى والمضمون لا لفاصلة قلة حاكيا عني ولنبلونكم وقيل عطف ع

درك

نقص من العشرة

على الجملة القسمية لا على جواب القسم **الذين** الموصول مع صلته صفة كاشفة للصابرين **اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله** اقرار منا له بالملك
وانا اليه راجعون اقرار على انفسنا بالهلك والخطاب للرسول او لمن يأتي منه البشارة فيكون الخطاب عاما وقيل الرجوع اليه تعالى ليس عبارة
عن الانتقال الى مكان وجهة فان ذلك على الله تعالى محال بل المراد منه ان يصير الى حيث لا يملك الحكم فيه سواه وذلك هو الدار الآخرة اذ لا حاكم فيها
حقيقة ولا بحسب الظاهر الا الله تعالى بخلاف دار الدنيا فان غير الله قد يملك الحكم فيها اى الظاهر ومن اعتقد ان جميع ما به من النعم الظاهرة
والباطنة خالص ملك الله تعالى وعارية مستردة يهون عليه الصبر على استردادها والرضا بقضا فواته اذ لا وجه للجزع على فوات ملك غيره
عنه كليهما وقد هيأ العباد دار الجزا ووعد للصابرين على فوات ما ألفوه المثوبة الحسنى واعلم ان فى قول المصاب انا لله وانا اليه
راجعون فوايد منها الاشتغال بهذه الكلمة عن كلام لا يليق ومنها انها تسلى قلب المصاب وتقلل حزنه ومنها انها تقطع طمع
الشياطين فى ان يوافقه فى كلام لا يليق ومنها انه اذا سمعه غيره يقتدى به ومنها انه اذا قال ذلك بلسانه يتذكر بقلبه الاعتقاد الحق
والتسليم لقضا الله والمصيبة تعم ما يصيب الانسان من مكروه وقيل المصيبة فى الاصل تتناول كل حادثة تنال الانسان نعمة كانت او نكبة الا انها
غلبت فيما هو من قبيل المكاره لقوله عليه الصلوة والسلام روى انه طفى سراج رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انا لله وانا اليه راجعون
فقيل مصيبة هى قال نعم كل شىء يوذى المومن فهو مصيبة وليس الصبر بالاسترجاع باللسان اى ليس المراد بقوله تعالى قالوا انا لله وانا اليه راجعون
مجرد تلفظ هذا القول لان مجرد التلفظ بذلك مع الجزع القبيح والسخط للقضا لا يغنى شيا بل المراد به وبالقلب بان يتصور ما خلق
لاجله وهو الانقياد لله تعالى فى جميع ما كلفه به من التكاليف والتسليم لقضا الله وقدره فى جميع ما اخذ واعطاه فان من اختص بالله تعالى
ملكا وملكا كيف ينازعه فى ملكه ولا يرضاه بقضائه وانه راجع اليه ويتذكر نعم الله تعالى ليرى ما ابقى عليه اضعاف ما استرده فيهون على نفسه ويستسلم
له والمبشر به محذوف دل عليه قوله **اولئك** مبتدا خبره **عليهم صلوات** صلوات فاعل عليهم لاعتماده على المبتدأ والجملة فى موقع الاستيناف **من ربهم**
متعلق بمحذوف لانه صفة للصلوة ومن لابتداء الغاية فهو فى محل الرفع اى صلوات كاينة من ربه **ورحمة** قيل المكاره التى تصيب الانسان ان اصابته
من الله تعالى يجب الصبر عليها لان ما جاء من جهة العدل الحكيم ليس الا مقتضى عدله وحكمته فيجب ان يرضى به لعلمه بانه تعالى لا يقضى الا بالحق وان اصابته من جهة
الظلمة فلا يجب عليه ان يصبر عليها بل جاز له ان يمانعه بل يحاربه وان قتل بمحاربته يكون شهيدا الصلوة فى الاصل الدعاء قال الله تعالى وصل عليهم اى ادع
لهم ومن الله التزكية اى المدح والثناء والتطهير **والمغفرة** عطف تفسير فيه دفع الاشكال من ان الصلوة من الله رحمة وقد جمع بينهما فى الآية تكرار
ووجه الدفع ان المراد بالصلوة التزكية والمغفرة وجمعها اى جمع الصلوات للتنبيه على كثرتها وتنوعها والمراد بالرحمة اللطف والاحسان فلا تكرار
اقول المشهور ان الصلوة من الله رحمة وتفسير الرحمة باللطف والاحسان غير مشهور فالاحسن ان يحمل الكلام على المشهور المتبادر وان يقال فى وجه دفع
التكرار ان احدى الرحمتين بالنظر الى الدنيا والاخرى بالنظر الى الاخرى وعن النبى عم من استرجع عند المصيبة جبر الله مصيبته اما اخبارا او دعاء منه
عم واحسن عقباه وجعل خلفا صالحا يرضاه **واولئك هم المهتدون** للحق فى الاعتقاديات والصواب فى العمليات حيث استرجعوا وسلموا
لقضاء الله لما امر الله تعالى اولا بقوله فاذكرونى اذكركم الذكر المتناول لانواع العبادات باسرها ثم امرنا بان نستعين فى الخروج عن عهدة هذه التكاليف
بالصبر ثم رغبنا فى امرها ببيان احوال الشهداء ثم عاد الى ضبط المصاب والمحن العارضة للانسان وبيان الصبر عليها ولما كان السعى بين الصفا والمروة وصعودهما
من جملة العبادات التى يقصد بها ذكر الله والتقرب اليه بين كونه من شعاير الله فقال **ان الصفا والمروة** هما موقفين على جبلين بمكة
واصل الصفا الصخرة الملساء من الصفوة وهى الخلوص والمروة الحجر البراق الذى يقدح منه النار اللين **من شعاير الله** فان ابراهيم عم لما دعا ربه بقوله
وارنا مناسكنا على الله تعالى مناسك الحج وشعاره اجابة لدعوته ثم شرعها الله تعالى لامة محمد عم والحكمة فى شرع السعى بين الصفا والمروة ما حكى ان هاجر حين ضاق عليها الامر
فى عطشها وعطش ابنها اسمعيل عم سعت فى هذا المكان الى ان صعدت الجبل ودعت فانبع الله لها زمزم واجاب دعائها فجعل
فعلها طاعة لجميع المكلفين الى يوم القيامة عن الشعبى قال كان لاهل الجاهلية صنمان يقال لاحدهما اساف وللآخر نائلة وكان اساف على الصفا وكانت النائلة
على المروة فكانوا اذا طافوا بين الصفا والمروة مسحوهما فلما جاء الاسلام قالوا انما كان هذا من فعل الجاهلية فانزل الله تعالى الآية فجعلهما من شعاير الحج
من اعلام مناسكه جمع المنسك اى النسك يعنى العبادة جمع شعيرة من الشعور وهى العلامة فالاعلام بمعنى العلامات **فمن حج البيت او اعتمر** الحج
لغة القصد والاعتمار الزيارة فغلبا شرعا على قصد البيت وزيارته على الوجهين المخصوصين للحج فرضه الاحرام والوقوف بعرفة وطواف الزيارة وواجبه
وقوفه بالمزدلفة والسعى بين الصفا والمروة ورمى الجمار وطواف الصدر للآفاقى والحلق وغيرها سنة وآداب واشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر ذى
الحجة وكره الاحرام قبلها والعمرة سنة وهى طواف وسعى ولا فوت لها وجازت فى كل سنة وكرهت فى يوم عرفة واربعة بعدها **فلا جناح**

الصفا [illegible]

على [illegible]

عليه ان يطوف بهما اصله فى ان يطوف فحذف حرف الجر وقراءة الجمهور بتشديد الطاء والواو والاصل يتطوف قلبت فيها التاء
وادغمت الطاء فى الطاء واحتيج فى الماضى الى زيادة همزة الوصل للابتداء بها لسكون اوله فصار اطوف يطوف والمصدر كاجأ الامار ورواه
عن الشعبى حيث قال كان اساف على الصفا ونائلة على المروة وكان اهل الجاهلية اذا سعوا مسحوهما تبركا بهما فلما جاء الاسلام وكسر الاصنام
تحرج المسلمون ان يطوفوا بينهما اى عدوا الطواف بينهما حرجا على انفسهم واثما لان ذلك فعل اهل الجاهلية او لما عليهما من الصنمين
فنزلت الآية والاجماع على انه مشروع فى الحج والعمرة وانما الخلاف فى وجوبه فعن احمد انه سنة وبه قال ابن عباس وانس لقوله فلا جناح
فانه يفهم منه التخيير بين الفعل والترك لانه نفى الاثم عن الفعل يجوز له ويكون الفعل يفهم منه تجويز تركه ايضا وتجويز الامرين هو التخيير بينهما هذا
على تقدير ان يكون عليه خبر لا واجاز بعضهم ان يتم الكلام عند قوله فلا جناح على ان يكون خبر لا محذوفا تقديره فلا جناح فى حجه واعتماره و
يبتدأ بقوله عليه ان يطوف فيكون عليه خبرا مقدما وان يطوف فى تقدير مصدر مرفوع بالابتداء فعلى هذا الوجه يكون التخيير بهما واجبا
وهو ضعيف يعنى ان قوله تعالى لا جناح عليه لا يصلح دليلا على كونه سنة لان قولنا لا اثم فى امر كذا يصح اطلاقه على الفعل المفروض والواجب والمندوب
والمباح فهو لا ينافى ان يكون السعى بين الصفا والمروة ركنا لا يقوم الدم مقامه كما ذهب اليه الشافعى وان لا يكون ركنا بل يكون واجبا يقوم
الدم مقامه كما ذهب اليه ابو حنيفة وان يكون سنة لا يحتاج تاركه الى الجابر فلا بد فى معرفة انه واجب او غير واجب من الرجوع الى دليل
آخر هنا تفصيل القول لان نفى الحرج والجناح يدل على الجواز الداخل فى معنى الوجوب فلا يدفعه اى فلا يدفع نفى الجناح الوجوب على
انا نقول الوجوب يستفاد من الخبر وهو قوله عليه السلام اسعوا وعدم الجناح اشارة الى ازالة الكراهة للصنمين لان الكراهة كانت لما الانفس
الصفا والمروة قال بعض المتاخرين واحتمال الجناح لا يندفع بالوجوب فان اليمين على المعصية يجب نقضه وفيه جناح ولهذا يلزمه الكفارة **اقول** انه حاصل كلام
المصنف ان نفى الجناح لا ينافى الوجوب وليس معنى كلامه ان احتمال الجناح ينافى الوجوب ليس معنى كلامه ان احتمال الجناح حتى يورد عليه النقض بالصورة المذكورة فتامل **واقول**
قد تقرر عند العلماء ان لفظ لا باس ونظايره كلا جناح ولا ضير انما يستعمل فيما كان خلافه اولى فينافى الوجوب وعن ابى حنيفة يعنى ان الذاهبين الى الوجوب
المطلق فيه اختلفوا فى انه ركن ام لا فعن ابى حنيفة انه واجب وهو قول بالتوسط بين التطوع والركنية ودليله انه ثبت بدليل ظنى يجبر بالدم كسائر الواجبات
فى مناسك الحج وعن مالك والشافعى انه ركن لقوله عم اسعوا فان الله كتب عليكم السعى قال بعض المتاخرين يرد عليه ان دلالته على الوجوب دون الركنية **اقول** الامر المطلق
للوجوب وتعليله عم بقوله فان الله الخ يفيد الزيادة عليه وهى انما تكون بالركنية فاظهر دلالة الحديث على انه جزء لا جعله يثبت بالركنية **ومن تطوع خيرا** اى فعل طاعة فرضا
كان او نفلا فسر الخير بالطاعة مطلقا وهى فى الاصل موافقة الامر فيختص بما امر به فلا يتناول غير الواجب وقد يطلق على فعل ما فيه قربة فيعم الواجب وغيره و
هذا الاطلاق اولى لعموم اللفظ وانتصابه بتضمين تطوع فعلا يتعدى بنفسه كما هو الظاهر من تفسيره وازداد على ما فرض عليه من حج او عمرة او طواف مبنى
على ان يكون التطوع بمعنى التبرع من قولهم طاع تطوع اى تبرع فكان قيل من تبرع بما لم يفرض عليه وتطوع بالسعى اى زاد على طواف ان قلنا انه سنة
فيد لقوله او تطوع بالسعى وخيرا نصب على هذا على انه صفة مصدر محذوف اى من تطوع تطوعا خيرا او بحذف الجار وايصال الفعل اليه على تقدير من تطوع
بخير قال بعض المتاخرين لا بحذف الجار وايصال الفعل اليه لانه ليس بسماعى فلا يصار اليه بلا ضرورة **اقول** يقوله العلماء فى امثاله انه من قبيل واختار موسى قومه
سبعين رجلا ولم يسمع اسماعى والقول بانه لا يصار اليه بلا ضرورة قول لا يقبل الضرورة او بتعدية الفعل لتضمنه اى التطوع معنى اتى او فعل كما فى الوجه
الاول وقرأ حمزة والكسائى ويعقوب يطوع بالياء وتشديد الطاء وجزم العين على ان يكون من شرطية فى محل الرفع بالابتداء وفعل الشرط خبرها على
الاصل واصله يتطوع فادغم مثل يطوف كما مر بيانه **فان الله شاكر عليم** جملة فى محل الجزم لانها جواب الشرط ولا بد من عايد مقدر اى فان الله شاكر
له والباقون قرأوا تطوع على انه فعل ماض فكلمة من على هذه القراءة تحتمل ان تكون شرطية والكلام فيها كما تقدم ويحتمل ان تكون شرطية والكلام فيها كما
تقدم ويحتمل ان تكون موصولة وتطوع صلتها فلا محل لها من الاعراب ح ويكون من فى محل الرفع بالابتداء ايضا وقوله فان الله خبره دخلت الفاء
لتضمن المبتدا معنى الشرط والعايد محذوف كما تقدم مثيب على الطاعة تفسير شاكر فان الشاكر فى وصف الله تعالى بمعنى المجازى على الطاعة بالاثابة عليها
لا يخفى عليه تفسير عليم **ان الذين يكتمون** الكتمان ترك اظهار الشىء مع الحاجة اليه وحصول الداعى الى اظهاره لانه متى لم يكن كذلك لا يعد كتمانا فدلت
الآية على ان ما يتصل بالدين ويحتاج المكلف اليه لا يجوز كتمانه كاحبار اليهود فاورده على سبيل التمثيل اشارة الى ان قوله تعالى ان الذين يكتمون عام
يتناول كل من كتم شيا من الدين كما يدل عليه ظاهر اللفظ ولذا خالف صاحب الكشاف حيث قال هو من احبار اليهود **ما انزلنا من البينات**
قوله من البينات حال من الموصول او من ضميره المحذوف كالآيات الشاهدة على امر محمد عم وآيه وساير ما اوحى على الانبياء دون ادلة العقل
والهدى وما يهدى الى وجوب اتباعه والايمان به يعم الادلة العقلية والنقلية **من بعد ما بيناه للناس** متعلق بقوله يكتمون لا بانزلنا

تطوف

صنام

تنذا عام عما انزلنا

والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما هو المشهور

لفساد المعنى لخصناه بيناه بطريق التنزيل او الاعتقاد فيه في الكتاب في التورية اى التوراة اولئك يلعنهم الله اللعن الابعاد على وجه الطرد وخص في عرف الشرع بالدعاء بالابعاد من الرحمة على من يستحقه ويلعنهم اللاعنون اى الذين يتاتى منهم اللعن عليهم من الملائكة والثقلين انما فسر اللاعنون بذلك لان المراد بهم ليس من هو بصدد اللعن الآن بل المراد من يقدر على اللعن ويتاتى منه الا من لا يلعنهم بل غيرهم وانما ترك الفاء في الخبر اعني اولئك لئلا يتوهم ان سبب لعنهم هذا لا غير بل له اسباب جمة ومعنى لعن الله تبعيدهم عن الرحمة والثواب ومعنى لعن اللاعنين الدعاء عليهم بذلك فعلى الاول بناب المعنى اللغوي وعلى الثاني الشرعي الا الذين تابوا استثناء متصل من ضمير المفعول في يلعنهم او منقطع اي لكن الذين رجعوا عن الكتمان وسائر ما يجب ان يتاب عنه واصلحوا ما افسدوا بالتدارك يعني انه لا بد بعد التوبة من اصلاح ما افسدوه مثلا لو افسد على غيره دينه بايراد شبهة عليه يلزمه ازالة تلك الشبهة وبعد ذلك لا بد له من ان يفعل ضد الكتمان وهو البيان وهو المراد بقوله وبينوا ما بينه الله في كتابهم ليتم توبتهم قولت الآية على ان التوبة لا تحصل الا بترك ما لا ينبغي ويفعل كل ما ينبغي وقيل ما احدثوه من التوبة اى المفعول المقدر هو هذا وانما وجب عليهم ان يبينوا توبتهم وصلاحهم ليمحو سمة الكفر والمعصية عن انفسهم ويعرفوا بضد ما كانوا يعرفون به ويقتدي بهم اضرابهم من المفسدين فاولئك اتوب عليهم بالقبول والمغفرة يعني ان التوبة التي معناها الرجوع اذا اسندت الى المذنب يكون معناها الرجوع من المعصية الى الطاعة واذا اسندت الى الله تعالى يكون معناها قبول توبة المذنب الرجوع عن عقابه الى مغفرته وستر ذنوبه وكذلك عطف المغفرة على القبول وانا التواب الرحيم المبالغ في قبول التوبة وافاضة الرحمة تفسير على وفق صيغتي المبالغة ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار اى ومن لم يتب من الكاتمين حتى مات يريد ان التوبيخ ان الذين كفروا للعهد والمعهودون هم المذكورون بقوله ان الذين يكتمون والحمل على العهد بناء على انه تعالى لما ذكر حال الذين يكتمون وبين انهم ملعونون حال الحياة ثم ذكر حال التائبين منهم ذكر ايضا حال من يموت منهم من غير توبة فكانه قيل انهم ملعونون حال الحياة وبعد الموت الا من تاب منهم اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين استقر عليهم لعنة الله دفع للتكرار تقريره ان خبر اولئك في الآية الاولى جملة فعلية دالة على الحدوث وفي الثانية جملة اسمية دالة على استمرار اللعن وثباته ومن يعتد بلعنه عطف على الجلالة من خلقه بيان لمن فيه اشارة الى جواب ما قال صاحب الكشاف فان قلت اراد بالناس من يعتد بلعنه وهم المؤمنون فاذا كان المراد بالناس المؤمنين يصح التاكيد بقوله اجمعين وقيل الاول يلعنهم احياء دفع آخر يناسب للحدوث وهنا يلعنهم امواتا يناسب الثبوت لان امور الدنيا على التجدد وامور الآخرة على الثبوت والدوام واتى بعلى ليدل على الشمول والاستقرار وقرئ والملائكة والناس اجمعون عطفا على محل اسم الله تعالى لانه فاعل في المعنى كقولك اعجبني ضرب زيد وعمرو فان زيدا على المصدر او فاعلا عطفا على عطف الفعل تقديره وتلعنهم الملائكة خالدين فيها حال من ضمير عليهم والعامل فيها معنى الاستقرار المدلول عليه بقوله عليهم فيها اى في اللعنة او النار واضمارها قبل الذكر تفخيما لشانها كانها ثابتة في القلوب ويهولا منها فكانها حاضرة او اكتفاء بدلالة اللعن عليها لان اللعنة جالبة للنار موجبة لها لا يخفف عنهم العذاب استئنافا او حال من الضمير في خالدين او حال ثانية من الضمير في عليهم على مذهب من تجوز تعدد الحال ولا هم ينظرون لا يمهلون من الانظار بمعنى الامهال او لا ينتظرون ليعتذروا او لا ينظر اليهم نظر رحمة حاصل الكلام ان قوله تعالى ولا هم ينظرون اما من الانظار بمعنى الامهال وهو الوجه الاول او من النظر بمعنى الانتظار وهو الثاني او من النظر بمعنى الرؤية وهو الثالث من باب الكناية فان المراد به الرحمة ولذا قال نظر رحمة ويحتمل ان يكون المعنى انهم يعذبون على الدوام والاستمرار وانهم لا يمهلون ولا يؤجلون ساعة ليستريحوا فيها ثم انه تعالى لما حذرهم من كتمان الحق بين بقوله والهكم اله واحد ان اول ما يجب اظهاره ولا يجوز كتمانه امر التوحيد وبعد ما حكم بوحدانيته ذكر ثمانية من الدلائل الدالة على وجوده ووحدانيته ليستدلوا بها على كل واحد منها قوله اله خبر المبتدأ وواحد صفة وهو الخبر في الحقيقة لانه محط الفائدة فقط عام في جعله خطابا خاصا للمؤمنين لان كون الخطاب عاما اوفق لما هو المقصود من سوق الآية اى المستحق منكم للعبادة كلمة من في منكم متعلقة بالعبادة اى المستحق للعبادة الكائنة منكم واحد لا شريك له يصح ان يعبد ويسمى الها اخذ معنى العبادة من اشتقاق الاله فانه من اله بمعنى عبد ومعنى الخطاب في منكم من اضافة الاله الى ضمير المخاطبين اى لا شريك له يصح ان يعبد ويسمى الها لانه تعالى ليس بمحتاج والاله لا يحتاج الى قوله الا هو لا اله الا هو قوله الا هو في محل الرفع على انه بدل من اسم لا على المحل اذ محله الرفع على الابتداء او هو بدل من لا وما عملت فيه لانهما وما بعدها في محل الرفع بالابتداء فان قيل كيف يكون بدلا من اسم لا والا لانه لا يمكن تكرر العامل فانه لا يقال لا رجل لا زيد قلنا انهم لم يقولوا انه لفظ هو بدل من اسم لا حملا على اللفظ حتى يلزمهم اعتبار تكرر العامل ولا يجوز ان يكون هو خبر لا التبرئة لما تقرر من انها لا تعمل في المعارف بل الخبر محذوف اى لا اله كائن لنا هذا على قول من يقول ان لا المبنية مع اسمها عاملة في الخبر واما اذا جعلنا الخبر مرفوعا بما كان عليه قبل دخول لا ولم يكن فيه عمل كما ذهب اليه سيبويه فكان ينبغي ان يكون هو خبر الا انه منع منه كون المبتدأ نكرة والخبر معرفة وهو ممنوع الا في ضرورة الشعر قال شهاب الدين الشهير بالسمين والذي يظهر لي انه ليس بدلا من اله ولا من رجل في قولك لا رجل الا زيد وانما هو بدل من الضمير المستكن في الخبر

المحذوف

المحذوف فاذا قلنا لا رجل الا زيد فالتقدير لا رجل كائن او موجود الا زيد فزيد بدل من الضمير المستكن في الخبر لا من رجل فليس بدلا على موضع اسم لا وانما هو بدل من ضمير مرفوع هو عائد الى اسم لا تقرير للوحدانية اى المستفادة من الكلام السابق هذا بيان لفائدة الجمع بين الكلامين واحد ولا اله الا هو واحد في احدهما بنفي الآخر وتلك الفائدة انه تعالى لما بين بقوله والهكم اله واحد ان المقصود بالعبادة والمستحق لها واحد لم يندفع بذلك احتمال ان يوجد اله غيره لكنه لا يعبد او لا يستحق العبادة لان وحدة الاله المقيدة بالاضافة الى المخاطبين لا تقتضي وحدة الاله مطلقا فاحتيج الى تقرير الوحدانية وتاكيدها بقوله لا اله الا هو فان تحقق الوحدانية هو المقصود الاهم من وضع الشريعة وارسال الرسل وازاحة اى ازالة لان يتوهم ان في الوجود الها ولكنه لا يستحق منهم العبادة الرحمن الرحيم كالحجة عليها اى الوحدانية فانه لما كان مولى النعم كلها اصولها وفروعها اصولها معنى الرحمن فانه معناه مولى جلائل النعم واصولها وقوله وفروعها معنى الرحيم فانه مولى دقائق النعم وفروعها ولا شيء سواه من هو مولى كذلك بل كل شيء سواه اما نعمة او منعم عليه كما قال وما سواه اما نعمة ان كان جمادا او منعم عليه ان كان حيوانا واعترض بان الكفر والمعصية وسائر القبائح ليست بنعمة ولا منعم عليها واجيب بان كلها من حيث القابلية والفاعلية وما يرجع الى الوجود نعمة ومرجع القبيح الى العدم لم يستحق العبادة احد غيره قال بعض المتاخرين لا دلالة فيه على ان ما سواه اما نعمة او منعم عليه حتى يكون كالحجة على الوحدانية قوله هذه المقدمة سهلة الحصول بينة البيان ومن تنزل هذه المقدمة الى المقدمة المذكورة في الدليل شهور في الاستدلالات ولا حاجة الى كونها مذكورة في الدليل وهما اى الرحمن الرحيم خبران آخران لقوله الهكم اخبر عنه اولا بقوله اله واحد وثانيا بقوله لا اله الا هو وثالثا بقوله الرحمن الرحيم وذلك على قول من يجوز تعدد الخبر والآخر مبتدأ محذوف ولو قال او لمبتدأ محذوف وهو هو لكان اولى قيل قال المفسرون في سبب نزول قوله تعالى ان في خلق السموات والارض الآية كلمعه اى قوله تعالى والهكم اله واحد المشركون اى كفار مكة وكان لهم حول الكعبة ثلثمائة وستون صنما تعجبوا قائلين كيف يسع الناس اله واحد وقالوا ان كنت صادقا في توحيد الاله فات باية نعرف بها صدقك في دعواك التوحيد فنزلت تلك الآية فيها اشارة الى ما في الآيتين من المناسبة ان في خلق السموات والارض خبر انه تعالى علمهم اي علم الله تعالى به كيفية الاستدلال على وجود الصانع ووحدانيته وردهم الى التفكر في الآية والنظر الى مصنوعاته وانما جمع السموات وافرد الارض لانها طبقات متفاصلة بالذات مختلفة بالحقيقة بخلاف الارضين فانها وان كانت سبعا كالسموات لقوله تعالى سبع سموات ومن الارض مثلهن الا ان اختلاف الارضين ليس كاختلاف السموات فان اختلافها بالاقاليم والكيفيات وكلها من جنس واحد وهو التراب واختلاف الليل والنهار عطف على خلق السموات تعاقبهما في الذهاب والمجيء والزيادة والنقصان والنور والظلمة لقوله تعالى وجعل الليل والنهار خلفة لمن اراد ان يذكر خلفة حال من يخلف خلفه اي تذهب هذه وتجيء هذه وهذا اظهر في موضع الاستشهاد على تفسير اختلافهما بالتعاقب والفلك التي تجري في البحر عطف على خبران وهو لفظ خلق لا على السموات لان الفلك مصنوع الناس لا خلق الله تعالى بالذات بما ينفع الناس اي ينفعهم من الحمل فيها والركوب عليها اى ما مصدرية وفاعل ينفع ضمير راجع الى البحر او الجري لا الى الفلك لانه مؤنث وهذا اولى من قول من قال لانه جمع لاحتمال الافراد كما يصرح به المصنف بالذي ينفعهم فما موصول والضمير في ينفع راجع اليه والمراد ما يحمل فيها والاول اعم نفعا ولذا قدمه وجه باء المصاحبة مع مجرورها في محل النصب على انه حال من فاعل تجري اي تجري مصحوبة بالاعيان التي تنفع الناس او المقصود به اى بقوله والفلك التي الى الاستدلال بالبحر واحواله اشارة الى ان الفلك ليست من قبيل السموات والارض ولما ورد ان يقال لو كان المقصود الاستدلال بالبحر واحواله لوجب ان يذكر البحر بدل الفلك فلم خص الفلك بالذكر ولم يذكر البحر اجاب عنه بقوله وتخصيص الفلك بالذكر لانه سبب الخوض فيه والاطلاع عطف على الخوض على عجائبه من الدرر والحيوانات العجيبة والجواهر الغريبة ولذلك اي للقصد الى الاستدلال بالبحر قدمه اى قوله والفلك التي على ذكر المطر والسحاب لان العطف على ذلك لو كان المقصود بذكر الفلك الاستدلال بنفسه لا بالبحر واحواله لم يكن في ذكر المطر والسحاب عقيب ذكر الفلك المناسبة المتحققة على تقدير ان يكون المقصود بذكر الفلك الاستدلال بالبحر اذ ليس بين المطر والسحاب وبين نفس الفلك المناسبة الكائنة بين البحر وبينهما لان منشاهما اى المطر والسحاب البحر في غالب الامر فانهما ينشآن منه غالبا وانما قال في غالب الامر لان المطر والسحاب قد يحصلان من انقلاب الهواء ماء حيث يتكون اجزاء الهواء الصغار الهبائية بسبب من الاسباب اجزاء رشية مائية فيجتمع تلك الاجزاء الرشية المائية فيحصل من اجتماعها سحاب ثم يتصل بعض تلك الاجزاء الرشية المائية ببعض فيتقاطر بكونه ثقيلا بسبب النزول الى جهة الارض لعدم استقراره في الجو لثقله فيمطر واما سبب تكون السحاب من البحر وهو الاغلب فان البخارات اجزاء صغار مائية ينفصل بسبب سخونة ما من سطح البحار ومياه الينابيع والانهار والحياض والاراضي الرطبة

فيجتمع في الجو منفصلا بعضها عن بعض ويتطاير في الهواء ويمر وينصرف الى جهة من الجهات بتصريف الرياح فعند تتصل تلك الاجزاء المائية البخارية
بعضها ببعض فتصير قطرة ثم تنزل الى الارض على نحو ما ذكرناه آنفا وتأنيث الفلك لاعتبار كونه مفرد الافراد ضميره في تجري والمعنى آنث بدليل تأنيث
صفته لانه بمعنى السفينة وقرئ بضمتين على الاصل مراده بالاصل هنا الواحد المقابل للجمع لا الاصل اللغة لان اصل اللغة الفلك بسكون اللام وبهما
فعلى القراءة بضمتين الواحد والجمع سواء يعرف ذلك بجمع ضمير فعلها وافراده وما في الآية يحتمل الافراد والجمع عند القراءة بضمتين اما تأنيث صفته
عند حمله على الافراد فبنا على السفينة واما عند حمله على الجمع فظاهر كما قال او الجمع اي او لانه الجمع وضمة الجمع كضمة اسد غير ضمة الواحد كضمة قفل عند
المحققين فيما ذكره دفع ما قيل اذا كان جمعا يكون مكسرا اذ المكسر لا بد فيه من تغيير وحاصل الدفع ان تغييره تقديري فالضمة في حال كونه جمعا كالضمة
في اسد وحمر وفي حال كونه مفردا كالضمة في قفل وما انزل الله من السماء من ماء من الاولى للابتداء والثانية للبيان والسماء يحتمل الفلك والسحاب وجهة
العلو اما اطلاق السماء على الفلك فظ لغة واستعمالا ونسبة الانزال اليه بناء على ما قيل من ان الماء ينزل من الفلك الى السحاب ومن السحاب الى الارض
او بناء على ان نزوله من جهة الفلك كانه نزل منه واما اطلاق السماء على السحاب فلسموه وارتفاعه ونسبة الانزال اليه ظ واما اطلاق السماء على جهة العلو
فبناء على ان كل ما علا الانسان يسمى سماء ومنه قيل للسقف سماء البيت ونسبة الانزال الى جهة العلو ظاهر فاحيا به بالماء الارض بعد موتها اي يبسها
بالنبات متعلق باحيا ولما حصل للارض بسبب ما ينبت فيها من انواع النبات حسن وكمال شبه ذلك بحيوة الحيوان وبث فيها من كل دابة عطف على انزل لما ورد عليه انه
يقال على تقدير كونه معطوفا على انزل يكون داخلا في حيز الصلة فعطفه عليه يستلزم الفصل باجنبي وهو قوله فاحيا به الارض مع خفاء الجامع بين الماء المنزل
وبين الدواب المبثوثة في الارض اشار الى الجواب بقوله كانه استدل بنزول المطر وتكون النبات به والمطر وبث الحيوانات عطف على قوله تكون في الارض في
لكل احد من نزول المطر وتكون النبات وبث الحيوانات على سبيل التنازع فجواز عطفه على انزل فلان قوله فاحيا به الارض عطف على انزل الماء الى الارض فكانا
من تتمة الانزال وبعض اجزاء الصلة فلا يكون مانعا من العطف عليها وقوله مع خفاء الجامع بين الماء المنزل والدواب المبثوثة ممنوع لانهما متحدان
من حيث انهما كاينان في الارض ومن العبر المتعلقة بها او على احيا عطف على انزل ولما ورد ان العطف على ما بعد الفاء يقتضي ان المعطوف مسببا
عما ذكر قبل الفاء فيلزم ان يكون بث الدواب في الارض مسببا عن الانزال ووجه السببية خفي هنا دفعه بقوله فان الدواب ينمون بالخصب
والكلاء ويعيشون بالحيا بالقصر المطر وجواز العطف على احيا فلان انزال الماء الى الارض كما انه سبب لاحياء الارض فهو ايضا سبب لبث الدواب
فكان تقدير الكلام ومعناه فاحيا الارض بالمطر المنزل وبث فيها من كل دابة ووجه سببية ما قبل الفاء لما بعدها ان كثرة الدواب وبثها مبني على
كثرة الارزاق من النبات والانهار وكثرة الارزاق مبنية على كثرة الامطار حاصل الجواب ان بث الدواب مسبب عن طيب التعيش والنمو وهما مسببان
عن الخصب وكثرة النبات وهما مسببان عن انزال فبث الدواب مسبب بالواسطتين عن انزال الماء فكلمة من في من كل دابة على تقدير عطفه على انزل بيانية
وعلى تقدير عطفه على احيا تبعيضية والبث النشر والتفريق كذا في كتب اللغات المعتبرة ومن قال البث اظهار ما كان خفيا عن الحاسة فقد تعوّل
وتصريف الرياح في مهابها قبولا ودبورا وجنوبا وشمالا وفي احوالها حارة وباردة وعاصفة ولينة وعقيما ولواقح القبول الصبا وهي
التي تهب من مطلع الشمس اذا استوى الليل والنهار والدبور ما يقابلها والشمال هي التي تهب من جانب القطب الشمالي والجنوب ما يقابلها و
العاصف الشديدة الهبوب التي تقلع الخيام والعقيم ما لا يلقح شجرا ولا يحمل مطرا واللواقح جمع لاقحة على الشذوذ وهي التي تلقح الاشجار و
المراد بتصريف الرياح تصريف الله اياها وقيل تصريفها السحاب من ناحية الى اخرى وقرأ حمزة والكسائي على الافراد والريح اعظم جنود الله تع
تذكر وتؤنث وكل ريح في القرآن ليس فيه الف ولام يوحد وما فيه الف لام فالقراءة فيه جمعا وتوحيدا وهذا اكثري والسحاب المسخر بين السماء
والارض لا ينزل ولا ينقشع اي لا ينزل الى الارض ولا ينكشف مع ان الطبع يقتضي احدهما اما الاول فلوجود الماء الكثير فيه واما الثاني فلقلته
في نفسه وقيل لانه لو كان خفيفا لطيفا ينبغي ان يصعد وينكشف وان كان كثيفا يقتضي ان ينزل قال بعض المتاخرين وما قيل لا ينزل ولا ينقشع
مع ان الطبع يقتضي احدهما منظور فيه لان بعض المركبات لا يرسب في الماء ولا يخرج منه ولا يتغير حاله فلم لا يجوز ان يكون بعض كاينات الجو
شانه كذلك اقول ما ذكره المص مدلل اي ثابت بالدليل كما ذكرناه والنظر تمشية الله تعالى شاهد فلا مانع للجواز الذي ذكره القائل بعد الاثبات بالدليل
المذكور في الكتب والتفاسير حتى يأتي امر الله متعلق بقوله لا ينزل ولا ينقشع يعني ان كون السحاب مسخرا بين السماء والارض معناه كونه
منقادا لا مطيعا لله تع حال كونه واقعا في الهوى حتى يأتي امر الله وبين اما ظرف لغو للمسخر او مستقر حال من ضمير وقيل حال اصلا لكنه في مهب
الرياح تقلبه كيف يشاء الله بمشيته حيث شاء اختاره بعض المتاخرين وقال برشد كالى هنا ذكره عقيب تصريف الرياح ولولا ذلك لكان حقا ان
يذكر قبل قوله وما انزل اقول المقصود هنا بيان تغاير ايات الله تع وكمال قدرته فكون السحاب مسخرا له تع انسب بالمقام والترتيب في الاية

الغرابة

الغرابة فان كل ثان اغرب من الاول كما لا يخفى على الناظر المتامل والاشتقاق اي السحاب من السحب بفتح السين
وسكون الحاء وهو الجر لان بعضه يجر بعضا فالسحاب اسم جنس واحده السحابة سمي بذلك لانسحابه اي انجراره لآيات
اسم ان ودخلت اللام عليه لتاخره عن الخبر ولو كان في موضعه لما جاز دخولها عليه لقوم في محل النصب لانه صفة لا
يتعلق بمحذوف يعقلون جملة في محل الجر لانها صفة لقوم يتفكرون فيها وينظرون اليها بعين عقولهم وفيه تعريض لجهل
المشركين وعنه عليه الصلوة والسلام ويل لمن قرأ هذه الآية فمج بها اي لم يتفكر فيها المج حقيقة في قذف الريق ونحوه من الفم واستعير
ههنا لعدم الاعتبار والاعتداد واعلم ان دلالة هذه الاية على وجود الاله ووحدته من وجوه كثيرة يطول شرحها مفصلا والكلام
المجمل انها امور ممكنة وجد كل منها بوجه مخصوص من وجوه محتملة وانحاء مختلفة اذ كان من الجائز مثلا ان لا يتحرك السموات
كلها او بعضها كالارض مثال لهما وان يتحرك بعكس حركاتها بينه بوجه آخر بقوله وبحيث يصير المنطقة اي الدايرة الموهومة
دايرة مارة بالقطبين اولا يكون لها اوج وحضيض اصلا اعلم ان الدايرة سطح مستو يحيط به خط
مستدير في داخله نقطة يكون جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه مستوية وذلك الخط محيطها
وتلك النقطة مركزها والخطوط الخارجة منها الى المحيط في الجهتين قطرها وهو المحور والقطب هو رأس
في الجانبين والمنطقة هي الدايرة العظمى المساوية البعد عن القطب والاوج هو ابعد البعد من مركز العالم
في الخارج المركز وان كان في التدوير يسمى ذروة والحضيض هو اقرب القرب منه فيهما او على هذا الوجه عطف على قوله لا
اوج وحضيض اي او لا يكون على هذا الوجه لبساطتها وتساوي اجزائها فلما كان الوجوه الاخر جائزة فلا بد لها من
موجد قادر حكيم يوجدها على ما يستدعيه حكمته ويقتضيه متعاليا عن معارضة غيره وهو الله تع اذ لو كان معه اله
يقدر على ما يقدر عليه فان توافقت ارادتهما اي ارادة الالهين للفعل فالفعل ان كان لهما لزم اجتماع المؤثرين على اثر
واحد وهو محال لاستغناء الاثر عن كل واحد منهما وافتقاره اليه لانه اذا فرض واحد منهما مؤثرا استقلالا
احتاج الاثر اليه دون الآخر والفرض ان الآخر كذلك فيفتقر الاثر اليه ويستغني عن الاخر فيكون محتاجا الى كل واحد
ومستغنيا عنه وان كان لاحدهما لزم ترجيح الفاعل بلا مرجح وعجز الآخر المنافي لالهيته اي الوهية الاخر والعجز المنافي
للالوهية هو العجز عن شيء يدخل تحت القدرة فان العجز عن جميع الضدين والنقيضين او نحوهما من المحالات
الذاتية التي لا تدخل تحت القدرة لا ينافي الالوهية لانعدام محل القدرة وهو ليس بعجز حقيقة وان اختلفت ارادتهما لزم
التمانع والتطارد وهذا الدليل هو الذي يسميه علماء علم الكلام البرهان التمانع كما اشار اليه تع لو كان فيهما آلهة الا
الله لفسدتا والمص اورد الكلام على وجه يدل على اثبات المطلوب على الحكم وهذا من جملة كمالاته وفي الاية دليل تنبيه
على شرف علم الكلام واهله وحث على البحث والنظر فيه ثم انه تع لما قرر الدلايل الدالة على وحدانيته بحيث لم يبق للعاقل
ريب فيها قبح طريق من يتخذ من دون الله اندادا ولا يلتفت الى الدلايل القاطعة المرشدة الى سواء السبيل لان تقبيح
ضد الشيء مما يؤكد حسن ذلك الشيء فقال ومن الناس خبر مقدم من يتخذ مبتدأ مؤخر من دون الله من لابتداء الغاية
متعلق بيتخذ او حال من اندادا ودون هنا بمعنى غير وهو في الاصل ظرف مكان معناه معنى نقيض فوق
واستعمل في معنى مجازا اندادا وهو جمع ند وهو المثل والنظير وكذلك النديد والند في الاصل هو المثل المنادي
اي المتنازع ثم ان المفسرين اختلفوا في الانداد فقال اكثرهم هي الاصنام التي بعضها انداد البعض اي امثاله
وانها انداد الله بحسب ظنونهم الفاسدة من حيث انهم كانوا يرجون النفع والضر منها ولذلك قال من
الاصنام وقال السدي انها السادة الذين كانوا يطيعونهم فيحلون بسبب طاعتهم ما حرم الله تع
ويحرمون ما احل الله ولذا قال وقيل من الرؤساء اي من رؤساء المشركين الذين كانوا اي كان الاداني يطيعونهم
لقوله اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا فان التبري لا يتصور من الاصنام وان الضمير في
يحبونهم ضمير العقلاء وانه يبعد كونهم محبين الاصنام كحب الله واجاب التفتازاني عن الاول

بانه لا دلالة في الكلام على كون الذين اتبعوهم الانداد اقول وقوعه عقيب هذه الاية يقتضي ظاهرا كونهم
الانداد ولعل المراد اعم منهما من الاصنام والرؤساء وهو ما يشغله عن الله تعالى لاطلاق اللفظ
وقال اهل التصوف كل شيء شغلت به قلبك سوى الله تعالى فقد جعلته في قلبك ندا لله تعالى ويدل عليه
قوله افرايت من اتخذ الهه هواه يحبونهم الجملة نصب على انها حال من ضمير يتخذ والضمير المرفوع في
يحبونهم عايد الى ما رجع اليه ضمير يتخذ وهو من وافرد ضمير يتخذ حملا على اللفظ وجمع المرفوع في يحبونهم
حملا على معناه والضمير المنصوب فيه للانداد ويجوز ان يكون وجه انتصابها كونها صفة انداد ايعظمونهم
ويطيعونهم الظاهر ان الاول ناظر الى ان المراد بالانداد الاصنام والثاني على ان يراد بها الرؤساء وقيل
الثاني على ان يراد بالانداد الرؤساء والاول على ان يراد به الاعم وانما فسر محبتهم للانداد بالتعظيم و
الاطاعة ولم يبقها على ظاهرها ليلايرد ان الذين يتخذون الانداد من دون الله كانوا مقرين بان الله اله العالم
صانعا حكيما مدبرا كما يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن
الله ومن كان اعتقاده هكذا لم يتصور منه ان يكون محبة للانداد كمحبة الله كحب الله والكاف فيه في محل
النصب انه صفة مصدر محذوف اي يحبونهم حبا مثل حب الله كتعظيمه والميل الى طاعته اي يسوون
بينه وبينهم في المحبة والطاعة اقول حبهم الانداد مشبه وحبهم الله تعالى مشبه به ووجه الشبه ينبغي ان يكون
في المشبه به اتم واقوى فكيف يصح التسوية والمحبة ميل القلب من الحب بالفتح جنس للحبوب
واحده الحبة كالتمر والتمرة استعير لحبة القلب وحبة القلب سويداؤه وهي دمه الاسود يتعلق
به الروح الحيواني بعد تعلقه بالبخار اللطيف الذي يحدث ويتصاعد منه ثم بواسطتهما يسري الى
ساير الاعضاء اي شبه سويداء القلب في كونها منشا للحيوة والآثار بالحب في كونه مبدا للنماء والاثمار
فاستعير للمشبه اسم المشبه به والجامع كون كل منهما مبدا للآثار العجيبة ثم اشتق منه بمعناه المجازي الذي
هو سويداء القلب الحب المراد به ميل القلب لانه اي الحب والميل اصابها اي اصاب حبة القلب وسويداه
ورسخ فيها وتقرر في تلك السويداء ومحبة العبد لله تعالى ارادة طاعته والاعتناء بتحصيل مراضيه جميع
المرضية ومحبة الله للعبد ارادة اكرامه واستعماله في الطاعة وصونه عن المعاصي لاستحالة حقيقة الميل
في حقه تعالى وهذا المجاز من باب اطلاق اسم السبب على المسبب اذ المحبة سبب للارادة والذين امنوا اشد
حبا لله والمفضل عليه محذوف وهو حب من يتخذ من دون الله اندادا قال ابو البقاء ما يتعلق به اشد محذوف تقديره
اشد حبا لله من حب هؤلاء الانداد فانه يعرض عن معبوده في وقت البلاء ويقبل على الله تعالى كما اخبر الله تعالى عنهم بقوله
فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين والمؤمن لا يعرض عن الله في الضراء والسراء فان قيل كيف يصح الترجيح وقد
حكم اولا انهم يحبون الاصنام كحب الله قلنا التشبيه بين المحبوبين والترجيح بين المحبتين واثر اشد حبا على احب
لشيوعه في الاشد محبوبية لانه لا ينقطع محبتهم لله بخلاف محبة الانداد فانها لاغراض فاسدة موهومة تزول
بادنى سبب ويمكن ان يكون المعنى ان المؤمنين اشد حبا من الكفرة لله ولذلك كانوا يعدلون عن آلهتهم الى الله عند
الشدايد والمؤمنون لا يعدلون عنه تعالى الى غيره قيل ان قبيلة باهلة اتخذوا الها من تمر واقط وعبدوه ثم اكلوه في قحط
اصابهم ويعبدون الصنم زمانا ثم يرفضونه الى غيره والمؤمنون ثابتون على عبادة الله تعالى ولو يرى من رؤية القلب اي العلم
الذين ظلموا انفسهم اشارة الى متخذي الانداد وضعا للظاهر موضع المضمر للدلالة على ان رؤيتهم العذاب القطيع
نظلمهم الفاحش وهو الشرك المدلول على عظمه بترك متعلق الفعل والمعنى ولو يعلم
هؤلاء الذين ظلموا باتخاذ الانداد اشارة الى ان المراد بالموصول متخذو الانداد اذ يرون العذاب من رؤية البصر ولذا

عدى الى مفعول واحد وفسر بقوله اذ عاينوا يوم القيامة دون يعاينون لان اذ للماضي واجرى المستقبل مجرى الماضي يعني ان مقتضى
الظاهر اذا بدل اذ الذي هو ظرف للماضي واذا للمستقبل لان اذ يرون ظرف للجملة الواقعة هو في مفعول يرى وما يرى في المستقبل
كيف يجوز ان يكون ظرفه ظرفا للزمان الماضي والجواب ان المستقبل اجرى مجرى الماضي اي عبر عما يقع في المستقبل بلفظ الماضي لتحقق
فاستعمل اذ في موضع اذا لتحقق الوقوع كقوله ونادى اصحاب الجنة ان القوة لله جميعا ساد مسد مفعولي يرى لكن صدد كون
التحقق دلالة على انهم لو يعلمون ذلك حقيقة وقت معاينتهم العذاب وجواب لو محذوف اي لو يعلمون ان القدرة لله جميعا اذا عاينوا
العذاب معناه لو علم الذين ظلموا اشد عذاب الله لكماله في القدرة لندموا اشد الندم لاتخاذهم الانداد ومعنى الشدة في الندم مستفاد
من حذف جواب لو دلالة على ان حالهم في الندم مما لا يدرك بالوصف والبيان وقيل هو اي قوله ان القوة لله جميعا متعلق الجواب
المحذوف والمفعولان محذوفان والتقدير ولو يرى الذين ظلموا اندادهم لا تنفع لعلموا ان القوة لله جميعا كلها لا ينفع ولا يضر غيره
اقول لا وجه لهذا اذ يلزم ح استدراك قوله تعالى اذ يرون العذاب لان نفع الجواب اي قوله لعلموا ان القوة لله كلها لا ينفع ولا يضر غيره
في الدنيا لا في الاخرة عند رؤية العذاب وقرا ابن عامر ونافع ويعقوب ولو ترى على انه خطاب للنبي فيكون متعديا الى واحد و
اذ يرون ظرف ترى وقوله ان القوة بدل من العذاب اي ولو ترى ذلك اي الذين ظلموا اذ يرون العذاب لرايت امرا عظيما وابن عامر
اذ يرون على البناء للمفعول من الارادة لا من الرؤية على وفق قوله تعالى كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم ويعقوب ان بالكسر اي قرا
يعقوب ولو ترى بتاء الخطاب وبان القوة وكذا وان الله شديد العذاب بكسر الهمزة فيهما على الاستيناف تقديرا الكلام على الاستيناف
ولو ترى الذين ظلموا اذ يرون العذاب لعجبت او لرايت امرا عظيما ثم يستانف ان القوة لله وان الله او اضمار القول وتقدير الكلام
على اضمار القول ولو ترى الذين ظلموا اذ يرون العذاب لقلت ان القوة لله دون الله ثم انه تعالى لما ذكر الذين اتخذوا من دون
الله تعالى اندادا بقوله ولو يرى الذين ظلموا الاية زاد في التهديد بقوله اذ تبرا الذين اتبعوا من الذين اتبعوا اذ بدل ان من
اتخذ الانداد واعتقادهم سبب نجاتهم يتبرؤن منهم يوم القيامة بدل من اذ يرون اي تبرا المتبوعون من الاتباع او منصوب بقوله
شديد وقرئ بالعكس اي اذ تبرا الاتباع من الرؤساء اقول لا صحة لهذا بحسب المعنى اذ لا فايدة لذمهم اي جميع تبرا الاتباع من الرؤساء في
ورأوا العذاب اي رائين له والواو للحال وقد مقدرة لان الماضي المثبت اذا وقع حالا فلا بد من قد ظاهرة او مقدرة فهو حال من الاتباع
والمتبوعين جميعا كما في لقيته راكبين فضمير رأوا راجع الى المجموع وقيل عطف على تبرا يعني ان قوله تعالى وراوا العذاب فيه وجهان
الاول انه حال من فاعل تبرا ومفعوله باضمار قد والثاني انه معطوف على قوله تعالى تبرا وداخل في حيز الظرف تقديره اذ تبرا الذين
اتبعوا اذ راوا العذاب ولم يرض به المص لانه اختار ان يكون اذ تبرا بدلا من قوله اذ يرون العذاب فيؤول الى اتحاد البدل
والمبدل منه بحسب المفهوم وليس فيه كثير فايدة كما صرح به التفتازاني وتقطعت بهم الاسباب يحتمل العطف على تبرا على معنى اذ تبرؤا و
تقطعت بهم الاسباب او راوا عطف على تبرا ولو جعل معطوفا على راوا لكان تقطع الاسباب مثله في تبعهم العذاب في كون كل منهما قيدا
للتبري ولا وجه له لان دلالة التقطع على الانتظام ليس من حيث انه تابع للتبري وقيد له بل هو مستقل في الدلالة على تقطيع ما في ذكر
اليوم غير تابع لشيء في الدلالة عليها وكذا الحال على تقدير جعله حالا او للحال عطف على قوله العطف اي يحتمل ان يكون قوله تعالى وتقطعت بهم الاسباب
حالا ثانية من فاعل تبرا ومفعوله على الترادف او من ضمير راوا على التداخل والمص رجح احتمال العطف على تبرا لان تقطع ما بينهم من
الوصل مستقل في الانتظام والانقطاع لا تبع للتبري وقيد فيه اقول والظاهر ان المراد من الحال هو الثاني لان الاول حاصل على تقدير العطف
على راوا والاول اظهر لما عرفت انفا من ان تقطع الاسباب بسبب تبري بعضهم من بعض فانهم كانوا يظنون ان متبوعيهم وصلا لهم و
يرجون انهم ينقذونهم من العذاب فحين عاينوا العذاب علموا ان ما اعتقدوه سببا للخلاص من العذاب ليس باسباب تبرءوا والاسباب
الوصل بضم الواو وفتح الصاد جمع وصلة بمعنى الاتصال والباء في بهم بمعنى عن او للسببية اي تقطعت بسبب كفرهم الاسباب او للتعدية اي
قطعتهم الاسباب وفي الكشاف والاسباب الوصل التي كانت بينهم من الاتفاق على دين واحد ومن الانساب والمحبات والاتباع و
والاستتباع كقوله لقد تقطع بينكم هذا كلامه اقول التمثيل بتقطع بينكم على تقدير القراءة على الرفع ظاهر وقال التفتازاني التمثيل
في قراءة الرفع والنصب جميعا اذ لا تفاوت في حاصل المعنى التي هي صفة الوصل كانت بينهم من الاتباع والاتفاق على الدين والاغراض الداعية
الى ذلك اي التبري واصل السبب الحبل الذي يرتقى به النخل اي الحبل الذي يلقى الى شجر التمر فيرتقى اليه ويتوصل الى نيل المقصود ثم اتسع حتى قيل

نيه ما ملك الا في سورة الانعام

لكل شيء يتوصل به الى موضع او يتوصل به الى حاجة تريدها بسبب فيقال للطريق سبب لانك بسلوكه تصل الى الموضع الذي تريده
قال تع فاتبع سببا اى طريقا وقرئ تقطعت على البناء للمفعول قراة شاذة وقال الذين اتبعوا عطف على تقطعت لو ان
لنا كرة وهي العودة من كر يكر كرا فنتبرأ منهم كما تبرؤا منا الكاف منصوب المحل على انه صفة مصدر محذوف اى تبرأ مثل
تبرئهم لو للتمني ولذلك اجيب بالفاء يعنى ان قوله فنتبرأ منصوب بعد الفاء بان مضمرة في جواب التمني الذي دل عليه لو ولذلك
اجيب بالفاء كما اجيب بها ليت في قوله تع يا ليتني كنت معهم فافوز اى ليت لنا كرة رجعة الى الدنيا بيان لحاصل المعنى
واما بحسب اللفظ فان لنا كرة في موقع الرفع فاعلا لمحذوف اى لو ثبت ونتبرأ يعنى ان المغيرة عطف عليه فنتبرأ منهم وانما تمنوا
ذلك لان التبرأ منهم في الآخرة لا يغيظهم وانهم في هول عظيم لا يفهمون كذلك الكاف في محل النصب على انه صفة مصدر محذوف
وذلك اشارة الى مصدر الفعل المذكور بعده لا الى اراءة اخرى يقصد تشبيه هذه الاراءة بها وفي تقرير المص اشارة الى ما ذكرناه
حيث قال مثل ذلك الاراء الفظيع يعنى ان ذلك اشارة الى مصدر الفعل الآتي ذكره والمشهور الاراءة لكن الوجوب يجاء بحذف التاء
كما في قوله تع واقام الصلوة وانما فسر بالاراء وعدل عن المشهور لمناسبة تذكير ذلك المشار به الى الاراء الآتي ذكره يريهم الله في الآخرة
اعمالهم مكانا اعمالهم حسرات عليهم ندامات يريد ان الحسرات جمع حسرة وهي شدة الندم والندم تالم القلب بالخسارة عما تو تكه
تاما لما يبقى النادم كالحسير من الدواب وهو الذي انقطعت قوته فصار بحيث لا ينتفع به واصل الحسر الكشف يقال حسرت المرأة
قناعها اذا كشفته تحسر حسرا من باب ضرب وحسر البعير تحسر حسورا اى اعيا مثل دخل يدخل دخولا ومن فات عنه ما يهويه
وانكشف قلبه عنه يلزمه الندم والتاسف على فواته فلذلك عبر عن الحسرة التي هي الكشاف عما يهويه بلازمه الذي هو الندم وهي
ثالث مفاعيل يرى ان كان من رؤية القلب فانه يتعدى الى ثلثة مفاعيل بالنقل الى باب الافعال والا اى لم يكن من رؤية
القلب بل من رؤية البصر فحال اما من المفعول الاول فالمعنى متحسرين عليهم اى على انفسهم على ما توا او من المفعول الثاني والمعنى
حال كون اعمالهم حسرات عليهم وفي اعراب عليهم وجهان احدهما ان يتعلق بحسرات لان حسر يتعدى بعلى وثانيهما ان يتعلق
بمحذوف منصوب على انه صفة لحسرات مستولية عليهم قال بعض المتاخرين ان رؤية الاعمال تكون بالبصر اقول نفس الاعمال ليست
بمرئية قطعا اذ المعنى يجعلهم الله مكانا اعمالهم حسرات وهذا ما ذكره المص اولا وان كانت نفس الاعمال مرئية فحسرات حال فهذا ما
ثانيا وانما اخره لان كون المصدر حالا يحتاج الى التاويل وما هم بخارجين من النار اصله وما يخرجون فعدل به الى هذه العبارة
اى قدم المسند اليه لجزه تقوى الحكم للمبالغة في الخلود والاقناط عن الخلاص والرجوع الى الدنيا معنى المبالغة مستفاد من اسمية الجملة
ومن تقوى الحكم المستفاد بتكرير الاسناد ومن زيادة الباء المفيدة للتاكيد فتقديم هم للتقوى لا للاختصاص قال صاحب التقريب
هم ليس للفصل فلا يدل على الاختصاص بل على قوة امرهم فيما اسند فيدل على انهم لا يخرجون البتة لا على ان غيرهم تخرجون منها
والتحقيق فيه ان تقديم المسند اليه قد يكون لتقوى الحكم فقد وقد يكون لاختصاصه بالمسند اليه والاختصاص غير مناسب بالمقام
اذ ليس المقام مقام تردد ونزاع في ان الخارج هم او غيرهم على الشركة او الانفراد بل اللايق بالمقام القطع والبت بانهم لا يخرجون
من النار البتة فلذلك حمل التقديم على افادة التقوى دون التقوى والتخصيص والاتح ذلك ايضا كذا افاد التفتازاني في حاشية
الكشاف ثم ان الله تع لما بين التوحيد ودلائله واتبعه بذكر الشرك وما يترتب عليه من الاهوال العظام ذكر بعد ذلك انعامه
به على الفريقين وان معصية من عصاه وكفر من كفر به لم يؤثر في قطع نعمه واحسانه اليهم في الدنيا فقال يا ايها الناس
كلوا مما في الارض حلالا نزلت في قوم حرموا على انفسهم رفيع الاطعمة والملابس والامر في المأكول امر في الملبوس دلالة
والمص ذكر لانتصاب حلالا وجوها ثلثة حيث قال وحلالا مفعول كلوا والظاهر على هذا ان كلمة من متعلقة بمحذوف
منصوب على انه حال من حلالا وكان في الاصل صفة له فلما قدم عليه انتصب حالا اى كلوا كائنا اى حال كونه من الذي
في الارض حلالا او صفة مصدر محذوف و ح يكون مفعول كلوا محذوفا ومما في الارض صفة لذلك المفعول المحذوف
اى كلوا حلالا شيئا ورزقا مما في الارض ح يكون انتصاب حلالا على انه مفعول مطلق لكلوا لحو زا او حالا مما في الارض
اى حال مما في الارض من ما بمعنى الذي اى كلوا من الذي بمعنى بعض الذي في الارض حال كونه حلالا فمن التبعيضية في موقع
المفعول لكلوا ومن للتبعيض في موقع المفعول لكلوا بمعنى انه يكون حلالا حالا اذ على الاول من ابتداء وبيانية اذ لا يؤكل

كل

كل ما في الارض فلا امر لاكل كل طيبا في الكشاف طاهرا من كل شبهة يستطيبه الشرع فالحلال والطيب مترادفان فلا يكون لذكر الطيب
بعده كثير فايدة او الشهوة المستقيمة اى يستطيبه الشهوة الصحيحة شرعا فالطيب ح اخص واعلم ان الطيب في القرآن ورد
على اربعة معان الاول الحلال قال الله تع ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب اى لا تتبدلوا الحرام بالحلال والثاني الطاهر قال الله تع
فتيمموا صعيدا طيبا والثالث الحسن قال الله تع اليه يصعد الكلم الطيب اى الحسن من كلام المؤمنين والرابع المؤمن قال الله تع
حتى يميز الخبيث من الطيب يعنى الكافر من المؤمن وقد فسره المص بمعنى خامس وهو ما يستطيبه الشهوة المستقيمة اى
يستلذه الطبع السليم بحسب الشرع والتقوى وهذا المعنى هو المناسب لهذا المقام اذ الحلال دل على الاول فالتفسير الثاني
اولى من الاول لانه يستلزم التكرار ولمن فسره بالاول حمله على التاكيد قال التفتازاني ردا لما تفسير المص ان ما ليس كذلك اما حلال
بلا شبهة فلا منع منه او لا فخارج بقيد الحلال اقول المراد بالشهوة المستقيمة هي الشهوة الصحيحة شرعا فما استطابته الشهوة
الصحيحة بحسب الشرع حلال بلا شبهة وما ليس كذلك فهو حلال بشبهة فمنه منع ولا تتبعوا خطوات الشيطان لا تقتدوا من
الاقتداء به اى الشيطان في اتباع الهوى يعنى ان اصل المقصود هو النهي عن الاقتداء بالشيطان في فعل المحظورات والمحرمات
التي منعها الشرع من ان تفعل لكن ترك اصل المطلوب الدال على ذلك وعدل عنه الى مطلوب آخر للتمثيل وتصوير المعقول بصورة
المحسوس فان معنى ولا تتبعوا خطوات الشيطان من حيث الظاهر لا تمشوا اثر اقدام الشيطان ولا تذهبوا عقبه وليس المقصود
هذا المعنى بل المراد ما ذكر وهو النهي عن الاقتداء به في اتباع الهوى فانه مثل ان يقال للمتردد في امر بين ان يفعل وان لا يفعل اني
اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى والمراد اني اراك مترددا في امرك والغرض من العدول عنه تصوير المعقول في صورة المحسوس
للتقرير والتثبيت اقول اذا تحققت معنى كلام المص تقد عرفت ضعف ما ذكره بعض المتاخرين في تفسيره اى لا تقتفوا آثاره
اعتقادا وقولا وعملا وقد اجتمع هذه الثلثة في سبب النزول ومن فسره بالنهي عن مطلق الاتباع فقد ضيع ما في عبارة النظم من
الاشارة اللطيفة هذا كلامه ووجه ضعفه ظاهر مما قدمناه من بيان المقصود وان النهي عن اتباع الهوى امر عام كما لا يخفى واذا عرفت
المقصود فلا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله فتحرموا الحلال وتحللوا الحرام بيان لاتصال هذه الآية بما قبلها وقرأ نافع وابو عمرو و
وحمزة بتسكين الطاء وضمها اى تسكين الطاء وضمها لغتان في جمع خطوة بضمها وبالفتح مصدر دل على المرة او هما بمعنى وهي ما بين
قدمي الخاطي بالياء وقرئ بضمتين وهمزة بدل الواو وان لم تكن الواو مضمومة جعلت ضمة الطاء كانها عليها علة القراءة بالهمزة
او علة الهمزة يعنى ان الضمة اذا كانت على الواو يجوز قلبها همزة كوا قتت واجوه اصلها وقتت ووجوه وبفتحتين على
انه جمع خطوة بالفتح وهي المرة من الخطو كما عرفت آنفا انه اى الشيطان لكم عدو مبين ظاهر العداوة على ان يكون مبين من ابان
بمعنى بان اى ظهر معنى ظهور العداوة مستفاد من وصف عدو بمبين ولم يحمل على معنى التعدية حيث لم يقل مظهر العداوة كما هو
الكثير في بابه على ان الشيطان عدو حبين تحيل والمحيل لا يظهر عداوته عند قصد الاضلال والازلاق عن طريق الحق بل يرى نفسه
في صورة الصديق الناصح لمن يريد اضلاله واغواءه كقوله هل ادلكم على شجرة الخلد وملك لا يبلى وقال ما نهاكما ربكما عن هذه
الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين فدليهما بغرور وجعله الواحدي في الوسيط
من ابان المتعدي حيث انه عدو مبين قد ابان عداوته لكم باباء السجود لابيكم آدم وهو الذي اخرجه من الجنة والمص قيد ظهور
عداوته بقوله عند ذوي البصيرة لان عداوة الشيطان عند متبعي الهوى الذين لا بصارة لهم ليست بظاهرة بل هو عندهم كولي
حميم حيث يدلهم على مشتهيات نفوسهم ولذايذ مراداتهم المستحسنة لهم ولذلك معنى قوله وان كان يظهر الموالاة لمن يغويه ولذلك
سماه وليا في قوله اولياؤهم الطاغوت قال بعض المتاخرين عداوته لهم لا ينافي ولايتهم اياه المفهومة من قوله تع اولياؤهم
الطاغوت حتى يحتاج الى التكلف في التوفيق بان يقال سمي وليا لاظهاره الموالاة لمن يغويه اقول هذا غفول عما هو المشهور
من ان العداوة والصداقة انما تكونان من الجانبين مع كه دلها راز دلها راه باشد وبين الله تع عداوته لنا بقوله انما يامركم
بالسوء والفحشاء ولهذا قال المص بيان لعداوته ووجوب التحرز عن متابعته يعنى ان هذه الجملة استيناف وارد لبيان ما ذكر
من النهي عن اتباع الشيطان وانه عدو لبني آدم كانه قيل ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين سأل سائل ما يفعل
الشيطان في عداوته وما وجه عداوته فاجيب بقوله انما يامركم ولما ورد ان يقال كيف يكون الشيطان آمرا ولا علو له

ولا تسلط لقوله تع ليس عليهم سلطان والامر لا يتصور الا ممن له علو وغلبة اجاب بقوله واستعير الامر لتزيينه وبعثه لهم
على الشر تقرير الجواب ان قوله تع انما يامركم من قبيل الاستعارة التبعية حيث شبه بعثه الشر بالامر به في ان كلا منهما سبب
لوقوع الشر فاطلق اسم المشبه به على المشبه ثم اشتق من الامر بمعنى البعث لفظ يامركم فيكون استعارة تبعية وهذا السؤال
انما يتجه على من لم يكتف في صحة الامر بالاستعلاء بل اشترط ان يكون الآمر عاليا في الحقيقة فان مجرد الاستعلاء لا ينافي ان لا يكون له
سلطان اى غلبة وعلو تسفيها تعليل لقوله استعير يعني عدل عن التصريح بلفظ الوسوسة والبعث على الشر وسلك مسلك الاستعارة
بناء على ان تنزيل وسوسة الشيطان منزلة امره يستلزم تنزيل من يطيعه ويقبل وسوسته منزلة المامور المطيع فكان
في سلوك سبيل الاستعارة رمزا الى انهم بمنزلة المامورين المنقادين له تخفيفا لرايهم اى لراى من تبعه وتحقيرا لشانهم تعليل
آخر لما وجد اخذ معنى التسفيه والتحقير من استعارة الامر للتزيين فان في هذه الاستعارة ايماء ورمزا الى انهم منه بمنزلة المامورين
بالطاعة وبقبول وساوسه والمنقادين المسخرين لاغوائه وبعثه على الشرور ومن ذلك قوله ولامرنهم فليبتكن آذان
الانعام ولآمرنهم فليغيرن خلق الله والسوء والفحشاء ما انكره العقل واستقبحه الشرع فهما بمعنى لكن اطلاق السوء والفحشاء على
المعصية من قبيل التوصيف بالمصدر للمبالغة نحو رجل عدل والعطف لاختلاف الوصفين فالاختلاف اعتباري حيث
قال فانه سوء لاغتمام العاقل به اى لتحزنه هذا وجه اطلاق السوء وفحشاء باستقباحه اياه هذا وجه اطلاق الفحشاء وقيل
السوء يعم القبائح والفحشاء ما تجاوز الحد في القبح من الكبائر فالاختلاف بالذات لكن السوء اعم فيكون العطف من باب
عطف الخاص الذي هو اعظم على العام وقيل الاول ما لا حد فيه شرعا والثاني ما شرع فيه الحد فالاختلاف بالذات ايضا لكن
بالمباينة بينهما فعلى هذا يكون من عطف احد المتباينين بالذات على الآخر قال بعض المتاخرين وقيل الفحشاء ما يظهر قبحه من المعاصي
او ما تجاوز الحد في القبح من العظائم ويرده قوله تع كبائر الاثم والفواحش الا اللمم اقول يجيء في سورة النجم ان المراد بالكبائر ما يكبر
عقابه من الذنوب وبالفواحش ما هو افحش منها اى ما فحش منها فيكون عطف الفواحش على الكبائر للتغليظ والمبالغة في الذم كعطف
جبرئيل وميكائيل على الملائكة في المدح كانه قيل والفواحش منها خاصة فلا رد اصلا وان تقولوا عطف على قوله بالسوء والفحشاء تقديره
وبان تقولوا على الله ما لا تعلمون وهو اقبح ما امر به الشيطان من القبائح لان وصفه تع بما لا ينبغي ان يوصف به من اعظم انواع الكبائر
كان الفحشاء اقبح انواع السوء كاتخاذ الانداد من الاصنام وغيرها وتحليل المحرمات وتحريم الطيبات على خلاف امر الله تع ونهيه
وفيه دليل على المنع من اتباع الظن راسا اى كلا ابتداء وانتهاء واما اتباع المجتهد اشارة الى جواب ما يقال اذا دل الدليل على حرمة
اتباع الظن راسا وكونه مما بعث الشيطان عليه ووسوس به فكيف يصح الحكم بغالب الظن في كثير من الاحكام فان عامة الاحكام الفقهية
مبنية على غلبة الظن فان المجتهدين يستنبطون اكثر الاحكام بادلة ظنية واجمع الائمة على انه يجب علينا الاتباع لظن المجتهد وانما قلنا ان
الاحكام الفقهية مبنية على الظن لان الفقه يستفاد من الادلة السمعية وهي انما تفيد الظن لان افادتها للاحكام يقينا تتوقف على العلم
باحوال الرواة وانهم بلغوا عدد التواتر وبانعدام المجاز والحذف والاضمار والاشتراك والنسخ والمعارض وشيء منها غير معلوم لا مستقل بمعرفة اتباع
ادلة اليه ظن مستند الى مدرك بفتح الراء بمعنى دليل شرعي فوجوبه قطعي جواب اما وخبر مبتدا والظن مبتدا في طريقه اى متعلق به
خبر كما بيناه في الكتب الاصولية قال المص في اصوله المسمى بالمنهاج المجتهد اذا ظن الحكم وجب عليه الفتوى والعمل للدليل القاطع
على وجوب اتباع الظن فالحكم مقطوع والظن في طريقه قال بعض المتاخرين القول اذا تعدى بعلى يكون بمعنى الافتراء اى
وان تفتروا عليه تعالى فلا تعرض في الآية لاتباع الظن اقول ليس معنا كذلك والا لغا قوله تع ما لا تعلمون على ان الاستدلال بما لا تعلمون
قال المولى المعروف بكوراني وفيه دليل على عدم جواز اتباع الظن ما عدا ظن المجتهد لانه مامور باتباعه لان ظنه موصل
الى العلم كالظن وكتب في حاشيته ردا على القاضي اقول لم يظن القاضي ما ذكره العاقل اذ كلامه ما قال فلا وجه للظن لان
بعض الظن اثم واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله الضمير للناس في قوله يا ايها الناس كلوا الآية لما ترى من قوله تع يا ايها الناس
كلوا مما في الارض الآية يعم المؤمن والكافر على ما قالوا من انه تع لما بين التوحيد ودلائله واتبعه بذكر الشرك وما يترتب عليه من
الاهوال العظام ذكر بعد ذلك ما انعم به على الفريقين وان معصية من عصاه وكفر من كفر به لا تؤثر في قطع نعمه واحسانه اليهم في
الدنيا فقال يا ايها الناس الآية فثبت انه يعم الفريقين وهذه الآية اعني قوله تع واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله يختص

بالكافر

بالكافر فارجاع الضمير الى الناس ركيك وعدل عن الخطاب عنهم فيكون التفاتا من الخطاب الى الغيبة والنكتة فيه انهم ابرزوا في صورة
الغايب الذي يتعجب من فعله حيث دعي الى الله والنور والهدى فاجاب باتباع ابيه للنداء اى لنداء الاخرين واعلامهم على ضلالهم على ضلال
هؤلاء الناس كانه انما قال كانه لان قصد المتكلم غير معلوم قطعا التفت الى العقلاء اى صرف عنهم الخطاب وذكروا بلفظ الغيبة
لنداء الاخرين على ضلالهم وانهم احقاء بان يعرض عنهم ويعرف عن خطابهم لغرط جهلهم فاندفع ما توهم من ان ترك الالتفات والاولى
على الخطاب انسب بالنداء على ضلالهم وقال لهم اى للعقلاء انظروا الى هؤلاء الحمقى ماذا يجيبون نحو هؤلاء الجهلة ان يسقطوا عن
درجة الاعتبار ويلتفت الى العقلاء قالوا بل نتبع كلمة بل عاطفة لهذه الجملة على جملة محذوفة قبلها تقديره لا نتبع ما انزل الله
بل نتبع ما الفينا عليه آباءنا ما وجدناهم عليه في الكشاف بدليل قوله بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا فالتفسير ان في هذا يستغنى عن
الدليل اذ ليس معنى آخر اقول يريد صاحب الكشاف دفع ارادة المجاز نزلت في المشركين اقول موضع ذكره عند اول الآية قبيل قوله قالوا
بل نتبع امروا باتباع القرآن وسائر ما انزل من الحجج والآيات فجنحوا اى مالوا الى التقليد بالآباء وقيل في طائفة من اليهود دعاهم
رسول الله صلعم الى الاسلام فقالوا نتبع ما وجدنا عليه آباءنا لانهم كانوا خيرا منا واعلم وعلى هذا فيتبع ما انزل الله لانها ايضا تدعو
الى الاسلام قال في التيسير قال ابن عباس رضي الله عنهما نزلت في اليهود دعاهم النبي عم الى الاسلام فقالوا بل نتبع ما الفينا عليه آباءنا وقيل
نزلت في مشركي العرب لما قيل لهم لا تتبعوا الشيطان واتبعوا القرآن في التحريم والتحليل اقول بين الكلامين تدافع في ترجيح سبب
النزول ومرجوحيته والظاهر من سوق الآية رجحان ما ذكره المص من انها نزلت في المشركين اولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا
من الدين ولا يهتدون الى الصواب ولما اقتضت الهمزة صدر الكلام والواو سواء كانت حالية او عاطفة وسطه قدر صاحب
الكشاف بين الهمزة والواو جملة لتقع الهمزة والواو جملة في الصدر فقال ايتبعونهم الواو للحال اى يتبعونهم في حال فرضهم غير
عاقلين ولا مهتدين او العطف والتقدير في العطف لو كان آباؤهم علماء متفكرين في امر الدين مهتدين الى الحق لاتبعوهم
اولو كان آباؤهم جهلة لا يتفكرون في امر الدين ولا يهتدون الى الحق لاتبعوهم والهمزة للرد والانكار والتعجب بمعنى انه لا ينبغي ان
يكون وان كانت الواو للحال لم تحتج لو الى الجواب لان الشرط انما يقع حالا اذا انسلخ منه معنى الشرط وجوابه محذوف والجملة المقدرة
المصدرة بالهمزة دليل الجواب لا نفس الجواب عند البصريين اى لو كان آباؤهم جهلة لا يتفكرون في امر الدين ولا يهتدون الى الحق لاتبعوهم
وان كانت الواو للحال يكون ذو الحال فاعل فعل دل عليه حرف الاستفهام لان الاستفهام بالفعل اولى ويدل على خصوصه نتبع المذكور تقديره ايتبعون
ما الفوا عليه آباءهم حال كون آبائهم جاهلين بالحق ضالين عن طريقه هذا انكار مستبعد لان اتباع من لا عقل له ولا اهتداء الى طريق الحق لا وجه
له اصلا والاوجه ان تجعل الواو على الحال ولو على مجرد معنى التسوية متخلصة عن معنى الشرط واما اذا جعل الواو للعطف فيكون المعطوف عليه محذوفا
مقدرا لكثرة الحذف وهو دليل على المنع من التقليد لمن قدر على النظر والاجتهاد وجه دلالته اشتماله على همزة الاستفهام الذي للرد والانكار اقول
فلا يصح قول بعض المتاخرين منه انه لا دلالة في الآية على المنع من التقليد لمن قدر على النظر بل الظاهر منها انه انما ينكر اذا كان المقلد ضالا اهـ كلامه
اذ لا منع من دلالة الآية على امرين او امور قال المولى المعروف بابن تجيد يفهم من قوله هذا ان هؤلاء المقلدين لآبائهم قادرون على النظر
والاجتهاد وينافيه تسفيههم باستعارة الامر للتزيين وتحميقهم بالالتفات المذكور اقول نسبة السفه والحمق اليهم بسبب اتباع تزيين
الشيطان ووساوسه انما يدل على عدم بصارتهم واهتمامهم في امر الدين لا على عدم قدرتهم على النظر والاجتهاد اذ كم من اهل النظر
والاجتهاد متبع الشيطان في وساوسه ولو اعتبر في القدرة على النظر والاجتهاد عدم الاتباع لتسويل الشيطان يوجد اهل النظر
والاجتهاد اقل قليل واما اتباع الغير في الدين اذا علم بدليل ما انه محق كالانبياء والمجتهدين في الاحكام قيد المجتهدين فهو في الحقيقة
ليس بتقليد بل اتباع ما انزل الله قال القرطبي فرض العامي الذي لا يستقل باستنباط الاحكام من اصولها لعدم اهليته فيما لا يعلمه من
امر دينه ويحتاج اليه ان يقصد اعلم زمانه ببلده فيسأله عن نازلته فيمتثل فيها فتواه لقوله تع فاسألوا اهل الذكر ان كنتم
لا تعلمون وعليه ان يجتهد في تعيين اعلم اهل زمانه بالبحث عنه حتى يتفق اكثر الناس عليه وعلى العالم ايضا ان يقلد عالما مثله في نازلة
خفي عليه وجه الدليل ثم ان الله تع لما حكى عن الكفار انهم عند الدعاء الى اتباع ما انزل الله تع تركوا النظر واخلدوا الى التقليد وقالوا
بل نتبع ما الفينا عليه آباءنا ضرب لهم هذا المثل منبها للسامعين على انهم انما وقعوا فيه بسبب ترك الاصغاء وقلة الاهتمام بالدين
فصيرهم من هذا الوجه بمنزلة الانعام وشل هذا المثال يزيد للسامع معرفة باحوال الكفار وتحقير الكافر انه اذا سمع ذلك فيكون كسرا

لنفسه وتضييقا لصدره حيث صيره كالبهيمة فكان ذلك في نهاية الزجر والردع لمن يسمع عن ان يسلك مثل طريقه في التقليد فقال
ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع الا دعاء ونداء النعق صوت الراعي بغنمه والمراد بما لا يسمع البهائم وما حذف فاما
اما في جانب المبتدا اي المشبه تقديره ومثل داعي الذين كفروا كمثل الذي ينعق واما في جانب الخبر اي المشبه به كما قال او مثل الذين
كفروا كمثل البهائم الذي اي الشخص الذي ينعق قوله والمعنى الخ تفسير مشترك بين الوجهين فان وجه التشبيه على التقديرين سماع الصوت
وعدم معرفة معناه ان الكفرة لانهماكهم في التقليد لا يلقون اذهانهم الى ما يتلى عليهم ولا يتاملون فيما يقرر معهم كالبهائم التي ينعق عليها
فتسمع الصوت ولا تعرف مغزاه مقصده وتحس بالنداء ولا تفهم معناه اما كونه تفسيرا للوجه الثاني فظاهر واما على الاول فبالالتزام
من حيث انه اذا شبه الكفرة بالبهائم يكون داعيهم الى الحق كداعي البهائم ودعاء الداعي كرعي الراعي قال بعض المتاخرين ان التشبيه التمثيلي
لا يلزم ان يكون ما يلي اداة التشبيه هو المشبه فلا حاجة الى تقدير شيء اقول هنا تفصيل ينبغي ان ينبه عليه ليحصل العلم بمهارة المص وشمول
كلامه على الفوائد اللطيفة ويظهر ضعف ما قيل فاعلم ان تقدير المضاف انما يحتاج اليه اذا جعل الكلام من قبيل التشبيه المفرق فان مطابقة
المفردات المشبهة لا تحصل الا بالتقدير في احد الجانبين لان المشبه به يشتمل على امور الناعق ونعيقه والبهائم المنعوق بها و
كذا المشبه يشتمل على امور الذين كفروا وداعيهم ودعائه فالداعي كالناعق والكفرة كالبهائم ودعاء داعي الكفرة كنعيق الناعق
بالبهائم ويجوز ان يكون من قبيل التشبيهات المركبة بان يشبه المجموع بالمجموع ولا يلزم فيه مطابقة اجزاء احد الطرفين باجزاء المجموع الآخر
ومثل هذا التشبيه يسمى تشبيها تمثيليا لان وجه الشبه منتزع من عدة امور متوهمة ولما لم يقصد تشبيه المفردات بالمفردات لم يحتج
الى تقدير المضاف في احد الجانبين والى هذا الوجه اشار المص بقوله وقيل هو تمثيلهم في اتباع ابائهم على ظاهر حالهم جاهلين بحقيقتها
بالبهائم التي تسمع الصوت ولا تفهم ما تحته فانه مبني على ان يكون الكلام من قبيل التشبيه المركب التمثيلي فان الكفرة كالبهائم في عدم فهم
المعنى وآباؤهم كالرعاة الذين ينعقون بالبهائم وكذا قوله او تمثيلهم في دعائهم الاصنام بالناعق في نعقه وهو التصويت على البهائم فانه
ايضا تشبيه تمثيلي لا يحتاج فيه الى اعتبار الحذف والمعنى مثل الذين كفروا في قلة عقلهم في عبادتهم لهذه الاصنام كمثل الراعي اذا تكلم بالبهائم
فكما لا يقضي على ذلك الراعي بقلة العقل فكذا ههنا وهذا يغني عن الاضمار والمنازع مكابر او ذاهل ولكن يا على قوله الا دعاء ونداء لان
الاصنام لا تسمع شيئا فان قوله الا دعاء استثناء مفرغ لان قوله بما لا يسمع لم يا خذ مفعوله فيكون صورة التشبيه هكذا عابد الصنم
كمن ينعق بما لا يسمع الا الدعاء والنداء ولا يسمع الغير ولا وجه لهذا الكلام انما يرد ان لو اريد التشبيه المفرق دون التشبيه
التمثيلي ولهذا قال الا ان يجعل ذلك من باب التمثيل المركب اذ لا ورود لهذا الكلام اذ يراد تشبيه الهيئة المركبة المنتزعة من عدة
امور في جانب المشبه بالهيئة الاخرى المركبة المنتزعة من عدة امور في جانب المشبه به من غير ملاحظة آحاد الطرفين ذكر صاحب الكشاف
وجها آخر حيث قال ويجوز ان يراد بما لا يسمع الاصم الاصلخ الذي لا يسمع من كلام الرافع صوته الا النداء والتصويت لا غير فهم الخرف ولم
يتعرض المص له ليس باقوى واظهر في تقبيح حال الكفرة ويغني عن قوله صم ثم انه تعالى لما شبه الكفرة بالبهائم وامثالها زاد في
تقبيح حالهم فقال صم بكم عمي على التشبيه البليغ لانهم صاروا بمنزلة الصم في انهم الذين يسمعون كانهم لم يسمعوه وبمنزلة البكم في انهم لم
يستجيبوا لما دعوا اليه وبمنزلة العمي من حيث اعراضهم عن الدلائل كانهم لم يشاهدوها رفع على الذم اي على تقدير هم صم ثم انه تعالى لما
شبههم بفاقدي هذه القوى الثلث التي يتوسل بها الى تمييز الحق عن الباطل واختيار الحق فرع على هذا التشبيه قوله فهم لا يعقلون
اي لا يكتسبون الحق بما جبلوا عليه من الحق الصحيح لان اكتسابه انما يكون بالنظر والاستدلال ومن كان كالاصم والاعمى في عدم استماع الدلائل
ومشاهدتها كيف يستدل على الحق ويعقله ولهذا قيل من فقد حسا فقد علما وليس المراد نفي اصل العقل لانه نفيه راسا لا يصلح طريق الذم
واشار المص الى هذا المعنى بقوله اي بالعقل اي الغريزي للاخلال بالنظر والاستدلال تعليل لعدم التعقل وقد مر التفصيل في قوله صم
بكم عمي فهم لا يرجعون فتذكر يا ايها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم لما وسع الامر على الناس كافة اي لما وسع الله تع الامر بالاكل
ما في الارض بقوله يا ايها الناس كلوا الآية فانه امر للناس كافة بخطاب عام شامل للكل واباح لهم ما في الارض اشارة الى ان الامر في الآية
الاولى للاباحة سوى ما حرم عليهم مستفاد من قوله حلالا مبني على ان الكفار مخاطبون بالفروع امر المؤمنين منهم في هذه الآية ان
يتحروا طيبات ما رزقوا والمراد بالرزق الحلال بقرينة امر الاباحة وان كان هو اعم من الحلال والحرام عندنا وليس للاضافة الطيبات
الى ما رزقوا فايدة الا الامتنان باباحة ما يستلذه طبع الانسان ويقوم بخلقه قوله اي ويبعد امتنانه باباحة ذكرهم

طلب منهم ان يقوموا بحقه وهو شكر المنعم المنان فقال واشكروا لله على ما رزقكم واحل لكم يريد المص بيان الفرق بين الخطابين
خلاصة الفرق ان الخطاب الاول عام والثاني خاص ونبه الله تع بقوله ان كنتم اياه تعبدون على ان عبادته لا تتم الا بالشكر وهذا الامر
ليس امر اباحة بل هو للايجاب اذ الاشكر فيه انه يجب على العاقل ان يعتقد بقلبه ان منه او جده وانعم عليه بما لا يحصى من النعم الجليلة تحق
لغاية التعظيم وان يظهر ذلك بلسانه وبساير جوارحه واياه مفعول تعبدون قدم عليه ليفيد الاختصاص مع ان عامله رأس آية
لكن اعتبار رعاية الفواصل ولذا قال ان صح انكم تخصونه بالعبادة وتقرون انه تع مولى النعم اي معطيها فان عبادته لا تتم الا بالشكر
تعليل لتقييد الامر بالشكر بالعبادة لله تع ففيه تنبيه على ان من لم يشكر لم يعبده لان تمام العبادة يحصل انما هو بالشكر بل العبادة نفسها
عين الشكر سواء كانت باللسان او بالجنان او بالعمل بالاركان فلا عبادة الا وهي شكر وجواب قوله ان كنتم محذوف اي فاشكروا له
على ما اباح لكم الطيبات المستلذات قال بعض المتاخرين وتقديم المفعول لمحافظة الفاصلة كما في قوله تع ان كنتم للرؤيا تعبرون اذ لا دخل
لمعنى التخصيص في التعليل اقول قد ظهر لك مما قررناه من تحقيق كلام المص والمقام ان لمعنى التخصيص دخلا عظيما في التعليل وقد ثبت
في علم البلاغة انه يجوز جمع الخواص والمزايا في موضع واحد فالمعلق اشارة الى جواب سؤال يتوقف بيانه على مقدمة وهي ان في
مذهب لي ان الحكم المعلق على احد شطري كلمة ان ينتفي عند انتفاء مدلولها واستدل عليه بانها انما تدخل على الشرط ومن المعلوم ان انتفاء
الشرط يستلزم انتفاء المشروط وخالفه الحنفية مستدلين بقوله تع واشكروا لله ان كنتم اياه تعبدون فانه تع علق الامر بالشكر
وايجابه بكلمة ان على فعل العبادة مع ان من لا يفعل هذه العبادة يجب عليه الشكر ايضا فما ذكرتم من الدليل الدال على ان المعلق بالشرط
عدم عند عدمه معارض بهذه الآية والمص اجاب عن معارضة خصمه بمنع دلالة الآية على خلاف مذهبه ذلك لان الحكم المعلق بفعل العبادة
هو الامر بالشكر لاتمامه باتمام الفعل وهو الشكر لا تمام الفعل عدم عند عدمه اي عدم الفعل وعن صلحم بقول الله تع اني بقوله الله تع والجن
والانس معطوفا على محل اسم ان اي يا المتكلم لنصوبان لفظا في نبأ الجموع خبران مرفوع محلا عظيم صفة نبأ اخلق استيناف
ويعبد غيري بصيغة المجهول وارزق عطف على اخلق ويشكر غيري اي يعبدان ويشكران الغير ثم انه تع لما امر في الآية الماضية
باكل الحلال الطيب فصل انواع المحرمات بقوله انما حرم عليكم الميتة اكلها والانتفاع بها هذه الآية عامة دخلها التخصيص بقوله عم
احلت لنا ميتتان السمك والجراد ودمان الكبد والطحال وبقوله عم في البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته وهي التي ماتت من غير ذكوة
اي شرعية والحديث اي قوله عم ما ابين من حي فهو ميت الحق بها اي بالميتة ما ابين من حي اي ما قطع من اعضاء حيوان
حي كيده ورجله واليته وغيرها وهو وان لم يصدق عليه اسم الميتة لغة لكن الحقه الحديث بالميتة قال بعض المتاخرين كلمة انما قد تكون
للقصر كما في قوله تع قل انما حرم ربي الفواحش الآية فلا حاجة الى ان يقال ان ما ابين من حي في حكم الميتة بالحديث وان المراد قصر الحرمة على
ما ذكر مما استحلوه لا مطلقا اقول يستعمل كلمة انما للقصر شايع وقال التفتازاني والسيد قدس سره فالمراد لكن يفيد حصر التحريم على المذكورات
وقد اجتمع هنا انما والمستثنى العرف والعبرة لعموم اللفظ فالحاجة ماسة الى ما ذكره المص وان امكن الجواب بوجه آخر نادر و
السمك والجراد اخرجهما العرف لما افاد ظاهر الآية تحريم اكل الميتة مطلقا ومن الميتة السمك والجراد فيلزم ان تحرم اكلهما والحال ان حل
اكلهما اجاب المص بان الميتة لا يتناولهما عرفا الا يرى ان قائلا اذا قال اكل فلان ميتة لم يسبق وهم السامع الى السمك والجراد كما
لو قال اكل دما لم يسبق الوهم الى الكبد والطحال ولاعتبار العادة والتعارف قالوا من حلف لا ياكل لحما فاكل سمكا لم يحنث
وان اكل لحما في الحقيقة قال الله تع لتاكلوا منه لحما طريا كما لو حلف لا يركب دابة فركب كافرا لم يحنث وان سماه الله تعالى دابة في قوله
ان شر الدواب عند الله الذين كفروا واستثنى الشرع عنها قال رسول الله صلعم احلت لنا ميتتان ودمان الميتتان السمك
والجراد والدمان الكبد والطحال والحرمة المضافة الى العين يريد ان الاحكام المضافة الى العين كالحل والحرمة وغيرهما لا يمكن
حملها على حقيقتها بل لا بد من تقدير مضاف نحو حل اكلها وشربها او لبسها او غير ذلك لان الاحكام الشرعية انما تتعلق بافعال المكلفين
لا بالاعيان الخارجية فلا بد من التصرف الى فعل خاص مما يتعلق بافعال المكلفين او الى التصرف فيها مطلقا باي وجه كان فذهب
اكثر العلماء الى ما ذكره المص من ان الحرمة المضافة الى عين من الاعيان تفيد عرفا حرمة التصرف فيها مطلقا الا ما خصه الدليل
كالتصرف في المدبوغ من الميتة فانه حلال الا جلد الآدمي والخنزير وكازالة النجاسة عن بدن المصلي وثوبه ومكانه فانه مع كونه
تصرفا في النجس حلال فانه خص من قولنا النجس حرام مع انه يفيد عرفا حرمة التصرف فيها مطلقا قال بعض المتاخرين ولما كان المتبادر منه

المضافة الى العين حرمة التصرف فيه مطلقا زاد عبارة اللحم في قوله ولحم الخنزير قرينة صارفة عنه دلالة انه تعالى انما حرم اكل العين
المذكور لا الانتفاع به مطلقا حتى يلزم انتساخ النص بالحديث اقول ذكر اللحم ليس للاحتراز بل لما سيذكره المص ويقبل القائل فلا
يكون قرينة صارفة عما ذكره المص كما لا يخفى على الناظر المنصف والدم وهو وان ذكر هنا مقيدا في قوله تعالى او دما مسفوحا وهذا
يحمل عليه لانه احترز منه الكبد والطحال فيكونهما دما ولحم الخنزير يعني ان اجماع الامة منعقد على ان الخنزير حرام لعينه فيكون بجميع اجزائه محرما
لانه معظم ما يوكل من الحيوان مطلقا فذكره يغني عن ذكر سائر الاجزاء وسائر اجزائه كالتابع له وذكر المتبوع ذكر للتابع فكانه سائر اجزائه
في حكم المذكور وما موصولة بمعنى الذي ومحلها النصب عطفا على الميتة اهل مبني للمفعول به الجار مع المجرور قائم مقام الفاعل والضمير
راجع الى الموصول والباء بمعنى في ولا بد من حذف مضاف اي في ذبحه لغير الله اي رفع به الصوت عند ذبحه للصنم قال بعض المتأخرين
عند ذبحه لغير الله تعالى صنما كان او نارا او غيره لكن اقول قول المص للصنم بيان للواقع لا للحصر اذ المشركون كانوا يذكرون الاوثان عند الذبح
ويرفعون اصواتهم بذكرها والاهلال اصله رؤية الهلال يقال اهل الهلال واهللته اذا وجدته لكن لما جرت العادة ان يرفع الصوت
بالتكبير اذا رأى الهلال سمي ذلك اي رفع الصوت اهلالا لانه قبل رفع الصوت وان كان لغيره اي لغير الهلال فمن اضطر كلمة من اما شرطية
واضطر في محل الجزم على انه فعل الشرط وقوله فلا اثم عليه جواب الشرط واما موصولة واضطر صلتها فلا محل لها من الاعراب ومحل فلا اثم
الرفع على الخبرية ودخلت الفاء لتضمن المبتدأ معنى الشرط غير باغ نصب على انه حال من فاعل الفعل المحذوف بعد قوله اضطر تقديره
فمن اضطر باحد الامرين احدهما الجوع الشديد مع عدم وجدان ما كان حلالا يسد رمقه وثانيهما الاكراه على تناوله فمنا ولا غير باغ
على مضطر آخر بان حصل ذلك المضطر الآخر من الميتة مثلا قدر ما يسد جوعته فاخذ منه وتفرد باكله وهلك الآخر جوعا وهذا
حرام لان موت الآخر جوعا ليس اولى من موته جوعا ولذلك قال بالاستيثار على مضطر آخر اي بالاستقلال وطلب الاثرة لنفسه عليه لان
الاستيثار التفرد والاستقلال بالشيء من دون غيره فالواجب عليه ان يتناول شيئا ويعطي الباقي لمضطر آخر ولا عاد من العدو وهو
التعدي والتجاوز في الامر عما حد له واختلف في تعيين ذلك الحد قال الشافعي وابو حنيفة واصحابه لا ياكل المضطر الميتة الا قدر ما يمسك
به رمقه وقال عبيد الله بن الحسن العنبري ياكل منها ما يسد جوعته وعن مالك ياكل حتى يشبع ويتزود فان وجد غنى طرحها والاقرب
في دلالة الآية ما ذكرناه اولا لان سبب الرخصة اذا كان الالجاء فمتى ارتفع الالجاء ارتفع الرخصة واشار المص الى هذين القولين
في تفسير ولا عاد بسد الرمق او الجوعة الاول قول الشافعي وابي حنيفة والثاني قول العنبري وقيل غير باغ ولا عاد على الوالي والسلطان
بالخروج عن طاعته ولا عاد في سفره بقطع الطريق فعلى هذا لا اباحة للعاصي بالسفر وهو قول ابن عباس ومجاهد وسعيد بن جبير فانهم
قالوا لا يجوز للعاصي بسفره ان ياكل الميتة اذا اضطر اليها ولا ان يترخص في السفر بشيء من الرخص حتى يتوب وهو ظاهر مذهب
وقول احمد لان في اباحته له اعانة له على البغي والفساد فلا اثم عليه في تناوله انما قدره لان الاضطرار ليس من افعال المكلف حتى يقال
لا اثم عليه فلا بد من اضمار كما في قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر تقديره فمن كان منكم مريضا او على سفر
فافطر فعدة من ايام اخر ان الله غفور لما فعل رحيم بالرخصة فيه فان قيل انما من الكلمة تفيد قصر الحكم على ما ذكر فقط وكم من
حرام لم يذكر اذ قد ذكر في سورة المائدة هذه المحرمات وزاد فيها والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما اكل السبع
فما وجه الحصر قلت المراد قصر الحرمة على ما ذكر مما استحلوه لا مطلقا يعني ليس المراد بالقصر المستفاد من كلمة انما قصرا حقيقيا حتى يرد
عليه انه كم من حرام لم يذكر بل المراد قصر المحرمات التي استحلوها على هذه الاربع كانه قيل لم تستحلون من الاربع وقد حرمها الله فانهم
كانوا يستحلون وكانوا ياكلون الميتة ويقولون تاكلون ما قتلتموه ولا تاكلون ما اماته الله تعالى وكذا كانوا يستحلون وياكلون الدم
ولحم الخنزير وذبائح الاصنام فبين انه حرمها او قصر حرمته على حال الاختيار اي المراد قصر حرمة ما ذكر على حال الاختيار كانه قيل انما
حرم عليكم هذه الاشياء ما لم تضطروا اليها فعلى هذا يكون القصر على حال الاختيار والمقصور حرمة هذه الاشياء فحينئذ في حال
الاضطرار يباح اكلها وقيل في الجواب ان الميتة تتناول المتردية والموقوذة والمنخنقة والنطيحة وما اكل السبع ومتروكة التسمية
عمدا ونحوها قيل ان المعنى انما حرم عليكم هذه المذكورات لا ما حرمتموه من السائبة والوصيلة فالقصر اضافي لوجود محرمات اخر
ان الذين يكتمون ما انزل الله نزلت في رؤساء اليهود الذين كتموا امر محمد عم بان غيروا صفته ثم اخرجوه الى سفلتهم لئلا يتبعوه
بسبب ايات النعوت المغيرة مخالفة لنعته عم وقصدوا بذلك انه لا ينقطع عنهم الهدايا التي كانوا ياخذون من اتباعهم من الكتاب

مطلقا الا ذكر

فى محل

في محل النصب حال من العائد المحذوف اي ما انزله الله حال كونه من الكتاب فالعامل فيه انزل واما من الموصول نفسه فالعامل فيه
يكتمون ويشترون به الضمير المجرور راجع الى الكتمان المفهوم من قوله يكتمون ثمنا قليلا عوضا حقيرا بيان لحاصل المعنى وقدره
التفصيل في قوله تعالى ولا تشتروا باياتي ثمنا قليلا اولئك ما ياكلون في بطونهم قيل قوله في بطونهم في محل النصب على الحال من النار تقديره
ما ياكلون الا النار ثابتة او كائنة في بطونهم الا النار مفعول ياكلون اما في الحال لانهم اكلوا ما يتلبس بالنار لملابسة السببية
فان اكلهم ما اخذوه من اتباعهم سبب مؤد الى ان يعاقبوا بالنار فاطلاق النار عليه من قبيل اطلاق اسم المسبب على السبب لكونها عقوبة
عليه فكانهم اكلوا النار كما اطلق الدم الذي هو سبب لاخذ الدية على الدية المسببة منه كقوله كما في قول الشاعر اكلت دما اي بدل الدم و
هو الدية ان لم ارعك من الروع بالفتح بمعنى الخوف اي ان لم اتزوج عليك بضرة هي زوجة اخرى بعيدة مهوى القرط طيبة النشر
يدعو على نفسه باكل الدية ان لم يتزوج على زوجته الناشزة ضرة طويلة فان بعد مهوى القرط كناية عن طول العنق
وذلك لان ترك الثار الى اخذ الدية عار عظيم عند العرب والنشر الرائحة يعني بالدم الدية اي في المال اي لا ياكلون يوم القيامة الا
النار ومعنى في بطونهم ملء بطونهم قال التفتازاني بيان لحاصل المعنى واما التحقيق فهو انه جعل البطن بتمامه محل الاكل بمنزلة
ما لو قيل جعل الاكل في البطن او في بعض البطن فهو ظرف متعلق بالاكل لا حال مقدرة على ما في تفسير الكواشي فلما لم تقيد بالبعض جعل
الكل محل الاكل لزم امتلاؤها قال ابو البقاء والحيدرة يكون في بطونهم ظرفا لياكلون ففيه نحو مبالغة في الاكل كانهم كانوا متمكنين على
البطون عند الاكل فملأوا بطونهم ويمكن حمل كلام المص عليه كما حقق التفتازاني قال بعض المتأخرين والظاهر ان التعدية بفي لتضمن
معنى الاستقرار المناسب للمقام فان الاكل قد يعقبه الدفع خصوصا اذا كان الماكول غير ملائم الطبع اقول ما ذكر المص يشتمل الى
كما بينه بقوله يقال اكل في بطنه واكل في بعض بطنه فالاول يقتضي الامتلاء دون الثاني ولذا قال كقوله كلوا في بعض بطنكم تعفوا من العفة
وهو الكف عن الحرام وتمامه فان زمانكم زمن خميص اي جائع اهله فهو من الاسناد المجازي واما الاستقرار فمعلوم من كون عذاب
النار مخلدا للكافرين فتامل ولا يكلمهم الله يوم القيامة عبارة عن غضبه عليهم لان عادة الملوك عند الغضب انهم يعرضون عن المغضوب
عليه ولا يكلمونه كلام اللطف فنفي الكلام لازم الغضب فالمراد بالكلام المنفي كلام اللطف فلا ينافي سؤال الله عنهم والسؤال انما يكون
بالكلام فهذه الآية لا تعارض نحو قوله تعالى فوربك لنسألنهم اجمعين وقوله فلنسألن الذين ارسل اليهم ولنسألن المرسلين وتعريض
عطف على قوله عبارة لحرمانهم عن الكرامة حال مقابليهم مفعول لحرمانهم في الكرامة والزلفى من الله ومقابلوهم اهل الجنة والنعيم المقيم
فعلى هذا يراد بالتعريض ما اصطلح عليه وقيل كناية اهانة لان الكلام ملزوم للاكرام فعدم الاكرام يكون ملزوما لعدم الكلام فاطلق
اللازم واريد الملزوم ولا يزكيهم ولا يثني عليهم واهل الجنة مزكون يثني الله عليهم ولهم عذاب اليم مولم اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى
في الدنيا والعذاب بالمغفرة في الآخرة بكتمان الحق للمطامع والاغراض الدنيوية ومن الاجور التي اخذوها لكتمان ما في الكتاب المنزل
بالتحريف فما اصبرهم على النار تعجب وصبر بالتشديد بمعنى تعجب يعني انه تعالى يوقع المخاطب في التعجب ويدلهم على انهم قد حلوا في محل من يتعجب
منه لامتناع التعجب في شانه تعالى من حالهم في الالتباس والتلبس بموجبات النار يعني ان المراد بالنار ما يوجبها اطلق عليها اسم النار لملابسة
السببية بينهما والمعنى فما اصبرهم على اعمال اهل النار حين تركوا الهدى وسلكوا مسلك الضلال قال الحسن وقتادة ما اجرأهم على اعمال
اهل النار من غير مبالاة كما تقول لمن يتعرض لما يوجب غضب السلطان ما اصبرك على القيد والسجن تريد انه لا يتعرض لذلك الا من هو شديد
الصبر على العذاب وذكر لكلمة ما ثلاثة اوجه حيث قال وما تامة فالاول ما ذهب اليه الجمهور من انها نكرة تامة لا تحتاج الى الصلة والصفة
بمعنى شيء مرفوعة بالابتداء وتخصيصها كتخصيص قولهم شر اهر ذا ناب اي فاعل بمعنى تقديره شيء اهر ذا ناب او استفهامية اي الثاني
قول الفراء انها استفهامية قرنها معنى التعجب كيف تكفرون فمعناه اي شيء اصبرهم وما بعدها الخبر على الوجهين بمعنى ما الذي صبرهم
او موصولة اي الثالث ينسب الى الاخفش انها موصولة وما بعدها صلة والخبر محذوف على هذا الوجه والخبر على الوجهين الاولين هو الجملة
الفعلية بعدها كما ذكرنا آنفا ذلك مبتدأ بان الله خبره والتقدير ذلك العذاب مستحق بما نزل الكتاب بالحق ملتبسا به في صفة محمد عليه السلام
اي فذلك العذاب بسبب ان الله اشارة الى ان الباء للسببية نزل الكتاب بالحق فرفضوه بالتكذيب او الكتمان اقول المناسب بسوق
الآية اعني قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب ان يقول فرفضوه بالكتمان وان الذين اختلفوا في الكتاب اللام للجنس حال
من الكتاب وقد اقيم مقام الراجع وضع الظاهر مقام المضمر للتعظيم اللام فيه للكتاب اما للجنس واختلافهم ايمانهم ببعض كتب الله كالتوراة

بالحق

وكونهم بعض كالقرآن او للعهد والاشارة اما الى التورية واختلفوا بمعنى تخلفوا عن النهج المستقيم في تاويلها فالاختلاف بمعنى
التخلف عن النهج المستقيم في تاويلها كالاختلاف او خلفوا خلاف ما انزل الله مكانه اي حرفوا ما فيها فالاختلاف بمعنى التخليف و
اقامة الشيء مقام الآخر واما الى القرآن واختلافهم فيه ان القرآن قولهم سحر وتقوّل اي كذب وكلام علمه بشر واساطير الاولين اي حكايات
الماضين لفي شقاق بعيد لفي خلاف بعيد عن الحق اقول الظاهر ان السببية راجعة الى هذه الجملة الحالية فلا حاجة الى قول المص فيما قبل
فرفضوه بالتكذيب او الكتمان فتامل ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب قرأ حمزة وحفص عن عاصم بنصب البر
على انه خبر ليس وقرأ الباقون برفعه وكلاهما حسن ورجحت قراءة الجمهور باستلزامها تقدم اسم ليس على خبرها كما هو الاصل ورجحت
قراءة حمزة وحفص بان المصدر المأول اعرف من الاسم المحلى بالالف واللام لانه يشبه الضمير من حيث انه لا يوصف ولا يوصف به والاولى
ان يجعل الاعرف اسما وغير الاعرف خبرا فالتقدير ليس البر توليتكم وجوهكم واعلم ان اليهود لما ادعوا ان البر هو التوجه الى المغرب
والنصارى لما ادعوا انه هو التوجه الى المشرق قال الله تع ان صفة البر لا تحصل بمجرد استقبال المشرق والمغرب بل البر لا يحصل الا
بمجموع امور احدها الايمان بالله واهل الكتاب اخلوا بذلك وثانيها الايمان باليوم الآخر واليهود اخلوا بذلك حيث قالوا لن يدخل النار
من كان هودا او قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة والنصارى انكروا اليوم الآخر وثالثها الايمان بالملائكة واليهود اخلوا
بذلك حيث اظهروا عداوة جبرائيل ورابعها الايمان بكتب الله تع واليهود اخلوا بذلك فانهم ردوا القرآن مع قيام الدليل على انه كتاب
الله تع وخامسها الايمان بالنبيين واليهود اخلوا بذلك حيث قتلوا الانبياء وطعنوا في نبوة محمد عليه السلام وسادسها بذل الاموال على
وفق امر الله تع واليهود اخلوا بذلك لانهم اكلوا اموال الناس بالباطل حيث كتموا دلايل حقيقة الاسلام على اتباعهم واشتروا به
ثمنا قليلا وسابعها اقامة الصلوة وايتاء الزكوة واليهود كانوا يمنعون الناس منها وثامنها الوفاء بالعهد واليهود نقضوا العهد
ولذا قال الله تع اوفوا بعهدي اوف بعهدكم وتاسعها الصبر في البأساء والضراء واهل الكتاب اخلوا بذلك حيث كانوا في غاية الجزع
كما قال تع لا يقاتلونكم جميعا الا في قرى محصنة او من وراء جدر تحسبهم جميعا وقلوبهم شتى هذا خلاصة الكلام في هذا المقام وسيجي التفصيل
البر كل فعل مرضي فهو اسم جامع للعبادات وانواع الخيرات والخطاب في هذه الاية لاهل الكتاب فقط لانهم اكثروا الخوض اي الدخول في امر
القبلة حين حولت اي لما حولت القبلة وكثر خوض اهل الكتاب في نسخها صار كانهم قالوا مدار البر والطاعة هو الاستقبال الى قبلتنا هذا
معنى قول المص وادعى كل طايفة ان البر هو التوجه الى قبلته فانزل الله تع هذه الاية كانه قال تع ما هذا الخوض الشديد في امر القبلة مع الاعراض
عن كل امر كان الدين قد ربه عليهم وقال ليس البر ما انتم عليه فانه منسوخ ولكن البر ما بيّنته واتبعه المؤمنون
اقول عبارة النسخ تدل على المشروعية اولا وذلك يصح في ادعاء اليهود فانهم كانوا يصلون الى بيت المقدس ولا يصح في ادعاء النصارى فانهم
يصلون قبل المشرق والصلوة اليه لم يكن مشروعا اصلا مع ان الرد بهذه الاية على كل طايفة ويدل عليه عامهم وللمسلمين وجه دخول اهل الكتاب ما مر
من كثرة خوضهم في شان تحويل القبلة ووجه دخول المسلمين فيه ما ذكره المص هنا وخلاصته انه لما حولت القبلة الى الكعبة فرح المسلمون بذلك
فرحا شديدا بحصول مخالفة اهل الكتاب من حيث القبلة حتى ظنوا انه المقصود الاكبر في الدين فنبههم الله تع بهذا الخطاب على ان البر لا يتم
بمجرد تعيين جهة الاستقبال اي ليس البر مقصورا بامر القبلة اي على امر القبلة يعني ان المعرف بلام الجنس ان جعل مبتدأ فهو مقصور على الخبر
تحقيقا او مبالغة للكمال نحو الامير زيد والشجاع عمرو وان جعل خبرا فهو مقصور على المبتدأ كذلك اي تحقيقا او مبالغة نحو زيد الامير وعمرو
الشجاع ولا تفاوت بين جعله مبتدأ او خبرا في افادة قصر الامارة والشجاعة واذا قلت ليس الامير زيدا وليس زيد الامير يكون المعنى نفي ان
يكون جنس الامارة مقصورا على زيد حقيقة او مبالغة فقوله تع ليس البر ان تولوا وجوهكم يحتمل ان يكون لنفي جنس البر منحصرا في تولية الوجوه وان
يكون لنفي انحصار البر الكامل فيها وهذا معنى قوله او ليس البر العظيم الذي يحسن ان تذهلوا بشانه فاعل يحسن عن غيره متعلق بتذهلوا امرها
اي امر القبلة وقرأ حمزة وحفص البر بالنصب وقد وجه القراءة واعلم ان الله تع اعتبر في تحقيق البر امورا احدها الايمان بخمسة اشياء فقال ولكن
البر من آمن بالله ولما كان الايمان بالله اصلا لجميع التكاليف العلمية والعملية قدمه في الذكر واليوم الآخر ولما كان الايمان باليوم الآخر متفرعا على الايمان
بالله لانا ما لم نعلم باستحقاق الالوهية وقدرته على جميع الممكنات لا يمكننا ان نعلم صحة الحشر وكان الايمان به محركا وداعيا الى الانقياد بالله
في جميع امره ونهيه خوفا وطمعا ذكر الايمان به عقيب الايمان بالله والملائكة ولما كان الملائكة بواسطة في نزول الكتب وتبليغه ذكر الايمان بهم
بعد الايمان بالمبدا والمعاد وقدمهم على الايمان بالكتاب والكتاب ولما كان الكتاب سببا لتبليغ النبيين قدم الايمان به عليهم والنبيين

ولما كان ذلك لم يكن من اسماء المعاني وخبرا من اسماء الاعيان وامتنع الحمل لذلك قال الزجاج معناه ولكن ذا البر فحذف المضاف من الاسم
كقوله هم درجات اي ذو درجات وقال قطرب والفراء معناه ولكن البر بر من آمن بالله فحذف المضاف من الخبر واختاره سيبويه لكون
الشيء الذي يستدرك اثباته من جنس ما ينفي فانه نفى اولا كون البر هو تولية الوجه قبل المشرق والمغرب والمناسب ان يستدرك بيان
ان البر ما هو وتعيين ان ذا البر من هو لانه ليس سبب النفي السابق فلذلك قدم المص هذا الوجه وجعله اوفق واحسن حيث قال اي لكن البر
الذي ينبغي ان يهتم به بر من آمن او لكن ذا البر من آمن ويؤيده قراءة من قرأ ولكن البار والاولى اوفق لسياق الاية لان الكلام في شان
البر لا البار واحسن لان ارتكاب الحذف والتقدير في الخبر بقرينة المبتدأ احسن من العكس لان الاول بعد الضرورة والثاني قبلها قال بعض
المتاخرين والوصف كما يذكر في مقام الموصوف بلا حذف ولا تجوز بحسب اللفظ كما في قولك رجل عدل فان التجوز فيه في الاسناد دون المسند
كذلك يذكر الموصوف في مقام الوصف بلا حذف ولا تجوز بحسب اللفظ كالذي نحن فيه تنزيلا للموصوف منزلته ولا يخفى ما فيه من المبالغة
في شان ذلك الوصف وتعظيمه على عكس ما في المثال المذكور فان المبالغة فيه شان الموصوف ولدقة الفرق بين الاعتبارين ذهب
على كثير من الحذاق وفي المصير الى التقدير في مثل هذا المقام تنزيل الكلام عن منزلته الرفيعة وتغيير لصورته البديعة على انه اذا قيل ولكن
البر بر من آمن يفهم منه عدم الاعتبار لبر من قصر في بعض تلك الاعمال واذا قيل ولكن ذا البر من آمن الخ يخرج الكلام عن سنن الانتظام و
ايضا لو قصد هذا لكان المطلب ان يقال ولكن البر بفتح البا اقول قال صاحب الكشاف في هذا المقام ولكن البر من آمن على تاويل حذف المضاف
اي بر من آمن او بتاويل البر بمعنى ذي البر او كما قالت فانما هي اقبال وادبار وقال التفتازاني في شرحه يعني يكون المجاز في الكلمة من
غير اعتبار حذف المضاف ولا جعل المصدر مجازا عن الصفة فيجعل المؤمن كانه تجسد من البر كما جعلت الناقة متجسدة من الاقبال والادبار
اذ لو اريد ذات اقبال او مقبلة لم يكن شيئا في نظر البلغاء ولهذا قال الشيخ عبد القاهر لو قلنا المراد ذات اقبال وادبار لافسدنا الشعر
على انفسنا وخرجنا الى شيء مغسول وكلام عامي مرذول واذا عرفت ما نقلنا من الكشاف وشارحه عرفت ان ما خذ كلام بعض المتاخرين
وورود ما ذكره الاعتراض على المص ولا يرد ما ذكره على مراده فان مراده ان اصل الكلام بتقدير المضاف في احد الجانبين لكن حذف المضاف
واجري الكلام على المبالغة ولارادة هذا المعنى لم يتعرض بكون المصدر مجازا عن الصفة ولم يذكر قول صاحب الكشاف او كما قالت فتامل والمراد
بالكتاب الجنس او القرآن قال التفتازاني والكتاب جنس كتب الله على تقدير كونه الكتاب في قوله بان الله تع نزل الكتاب للجنس او القرآن على تقدير
كونه للقرآن لينتظم الكلام وقد يوجد في بعض النسخ ما وقع في الكشاف وهو قوله وقرأ نافع وابن عامر ولكن بالتخفيف ورفع البر
والامر الثاني من الامور التي اعتبرها الله تع في تحقيق البر صرف المال الى المصارف الستة لا بطريق ايتاء الزكوة لذكره بعده بطريق العطف عليه
ومن حق المعطوف ان يكون مغايرا للمعطوف عليه لقوله عم لا يؤمن بالله واليوم الآخر من بات شبعانا وجاره طاو الى جنبه وما قيل من ان
الزكوة نسخت الحقوق المالية ممنوع لقوله عم في المال حقوق سوى الزكوة بل طريق اداء الحقوق المالية كدفع الحاجات الضرورية كما
روي عن الشعبي ان في المال حقا سوى الزكوة وتلا هذه الاية وقول الرسول اولى بالقبول ولان الامة اجمعوا على انه يجب دفع الى المضطر
ما يندفع به ضرورته سواء وجبت الزكوة على الدافع او لم تجب فلا يكون المدفوع زكوة وان سلمنا ان الزكوة نسخت الحقوق المالية
فالمراد انها نسخت الحقوق المقدرة واما الذي لا يكون مقدرا فغير منسوخ بدليل انه يلزم النفقة على الاقارب والمماليك ونحوهما فقال الله تع
وآتى المال عطف على صلة من على حبه اي على حب المال كما قال عليه الصلوة والسلام لما سئل اي الصدقة افضل اي لما سأل رسول الله عم
اي الصدقة افضل قال ان تؤتيه لكن الرواية في البخاري ومسلم ان تصدق وانت صحيح شحيح الشح هو البخل مع حرص تأمل العيش بيان لجملة
التي قبله او بدل منها وفي روايتهما تأمل الغنى وتخشى الفقر تمامه ولا تمهل حتى اذا بلغت الحلقوم قلت لفلان كذا ولفلان كذا وقد كان لفلان
اورد الحديث لئلا يبيّن ان ضمير حبه راجع الى المال وقيل الضمير لله او للمصدر وهو الايتاء المدلول عليه بقوله وآتى المال اي على حب الايتاء
رغبة في ثواب الله تع قال بعض تصدى لتحشية الكتاب اخر هذا الوجه لبعده من حيث اللفظ والمعنى اما من اللفظ فلان ارجاع الضمير
على غير المذكور خلاف الاصل واما من حيث المعنى فلان فعل الانسان لما يحبه ويساعد عليه هواه لا يكون سببا لمدحه اقول في كل من دليليه بحث
اما الاول فلان ارجاع الضمير الى ما هو في حكم المذكور اصل وشايع نحو اعدلوا هو اقرب للتقوى واما الثاني فلان فعل الانسان لما يحبه
لثواب الله تع يكون سببا لمدحه وبكماله والجار والمجرور وهو على حبه في موضع الحال من فاعل آتى او مفعوله او منهما جميعا فالمعنى على الاول وآتى
المال كاينا ذلك الآتي على حبه وعلى الثاني كاينا ذلك المال محبوبا للآتي وعلى الثالث وآتى المال كاينين على حبه ذوي القربى قدمهم لان القرابة

اقوم بهاب استحقاق الصلة والمبرة المالية ولذلك يحجبون بها الارث ويحجر الوصي عن الوصية عما زاد على الثلث ومن انفق
على قريبه الفقير يجمع بين مبرة الصلة والصدقة وذوو القربى لا تفتقر على ذوي الرحم المحارم كما حكي عن قوم **واليتامى** قدمهم على سائر
المصارف لان الصغير الفقير الذي لا والد له ولا كاسب اشد احتياجا من المساكين ومن ذكر بعدهم يريد المحاويج منهم ولم يقيدهم للالتباس
اي لم يقل ذوي القربى واليتامى المحاويج للعلم بان الصدقة انما يستحقها الفقراء وقدم ذوي القربى لان ايتاءهم كما قال عليه الصلاة والسلام
اثنتان صدقة وصلة **اقول** الوجه في التقديم باعتبار شدة احتياج المصرف لا باعتبار جانب المتصدق وذلك فيما ذكرناه آنفا
انه جامع للدليل العقلي والنقلي يقدم **والمساكين** قدمهم لانه لا مال لهم في وطنهم كابن السبيل ولا يقدرون على السؤال كالسائلين فاحتياجهم
اشد جمع المسكين هو الذي اسكنته الحاجة بفتح الحاء يريد ان المسكين مبالغة الساكن فان المحتاج يزداد سكونه الى الناس
على حسب زيادة حاجته والمسكين من يكف عن السؤال وهو المراد ههنا ومن ينبسط ويسأل وهذا القسم داخل في قوله والسائلين
واصله دائم السكون الى الناس لكمال فقره او في البيت لعدم لباسه او لعدم قدرته كالمسكير لدوام السكر **وابن السبيل** قدمه لانه لغربته احوج
من المسكين المقيم المسافر لا يقال ابن السبيل هو المسافر الذي لا مال في يده وله مال في بلده فتفسيره بالمسافر مطلقا غير صحيح لانا نقول
المراد ذلك ولم يقيده لظهوره كما لم يقيد ذوي القربى واليتامى بالمحاويج منهم سمي به لملازمته السبيل او لان السبيل تقذفه الى بيت
المضيف فكانه ولد من السبيل **والسائلين** الذين الجأتهم الحاجة الى السؤال اي من كان له حاجة وان كان له ادنى كفاية وقال عليه السلام
للسائل حق وان جاء على فرسه ولذا قدمهم على **وفي الرقاب** وهي جمع رقبة وهي مؤخر اصل العنق واشتقاقها من المراقبة لانها مكان مراقبة
الرقيب المشرف على القوم واذا قيل اعتق الله رقبته يراد ان الله تعالى خلصه من مراقبة العذاب اياه وفي تخليصها اشارة الى ان في الآية حذف
المجاز حذف المفعول الثاني لآتى اي آتى المال اي اصحاب الرقاب في فكها وتخليصها بمعاونة المكاتبين ذكر اكثر المفسرين ان المراد باصحاب الرقاب المكاتبون
فاصحاب المال يعاونونهم باعطائهم شيئا من المال حتى يفكوا رقابهم وهو مذهب ابي حنيفة او فك الاسارى اي قيل ان المراد بهم الاسارى
فان الاغنياء يؤتون المال في تخليصهم او ابتياع الرقاب لعتقها اي قيل المراد بهم الارقاء يشتريهم الاغنياء لاعتاقهم وهو مذهب
مالك واحمد **اقول** غير المصنف ترتيب صاحب الكشاف حيث قدم فك الاسارى على ابتياع الرقاب وليس له وجه رجحان وارد في سورة
التوبة على ما هو نوع ما في الكشاف والامر الثالث من الامور التي اعتبرها الله تعالى في تحقيق البر اقامة الصلوة ولهذا قال **واقام الصلوة**
عطف على صلة من اي من واقى المفروضة ينبغي ان يكون الغرض بمعنى الواجب ليعم **وآتى الزكوة** يحتمل ان يكون المقصود منه اي من
ايتاء الزكوة ومن قوله تعالى وآتى المال الزكوة المفروضة خبر يكون ولكن الغرض من الاول بيان مصارفها وبالثاني اداؤها والحث عليها جواب
عما يقال كيف يصح ان يقال المراد بقوله وآتى المال على حبه وبقوله وآتى الزكوة واحد مع ان عطف احدهما على الآخر يقتضي تغاير المراد منهما
وتقرير الجواب انه تعالى لما ذكر اقامة الصلوة ذكر شقيقتها مجملا بعد ذكرها مفصلا تأكيدا لامرها وحثا على ادائها وادخل العطف واسطة
العقد بين المفصل والمجمل ليؤذن بان التعظيم لامر الله انما يحسن كل الحسن اذا كان مكتنفا بالشفقة على خلق الله تعالى واستبعد بعضهم
كون الاول بيان مصارف الزكوة لانه زاد على مصارف الزكوة ذوي القربى فان صرف الزكوة عليهم لا يجوز ونقص عنها الفقراء والغارمين
والعاملين عليها فكيف يكون بيانا للمصرف واجيب بانه ليس بمستبعد قوله لانه زاد على مصارف الزكوة الخ قلنا ليس المراد بذوي القربى
المحارم منهم لخروج المحارم عن صرف الزكوة بالدليل ويجوز صرفها على غير المحارم منهم وقوله ونقص عنها الفقراء والغارمين والعاملين
عليها قلنا ذلك ليس بضائر لان المراد بيان بعض المصارف من المحاويج ويعلم بالمقايسة عليه ان كل من هو فقير محتاج فهو محل لصرف الزكوة عليه
اقول الجواب المذكور انما يفيد الصحة ولا يدفع الاستبعاد تأمل ويحتمل ان يكون المراد بالاول نوافل الصدقات والمبرات وهذا هو الظاهر الغير المستبعد
كما لا يخفى او حقوقا كانت في المال اي في ابتداء الاسلام سوى الزكوة فتكون منسوخة وفي الحديث نسخت الزكوة كل صدقة مقصوده
المص من ايراد هذا الحديث الذي هو دليل من انكر ان لا يكون في المال حق غير الزكوة ترجيح الاحتمالين على الثالث وقد مر الكلام المتعلق
به قبيل ما فتذكر والامر الرابع من الامور التي اعتبرها الله تعالى في تحقيق البر الوفاء بالعهود ولهذا قال **والموفون بعهدهم اذا عاهدوا** عطف
على من آمن لانه من مجموع المعنى **اقول** هذا انما يصح اذا قدر المضاف في المعطوف عليه جانب الموضوع اي لكن ذا البر من آمن فانه في محل الرفع على انه
خبر لكن اي لكن ذا البر المؤمنون والموفون واما اذا قدر في جانب المحمول اي لكن البر بر من آمن فلا لان جملة من آمن حينئذ يكون في محل الجر
والامر الخامس من الامور التي اعتبرها الله تعالى الصبر على الشدائد ولهذا قال **والصابرين في البأساء والضراء** نصبه على المدح بتقدير اعني

وهو في المعنى عطف على من آمن لكنه لما كثرت الصفات خولف بين وجوه الاعراب قيل وهو ابلغ لان الكلام يصير مشتملا على جمل متعددة
بخلاف اتحاد الاعراب فالكلام جملة واحدة وليس فيها من المبالغة ما في الجمل المتعددة وقال الفراء رفع الموفون ونصب الصابرين
لطول الكلام بالمدح والعرب تنصب على المدح والذم اذا طال الكلام في الشيء الواحد ولا تجعل الصفات باسرها جارية على الموصوف
بها من حيث المعنى لان المقام يكون مقام الاطناب في الوصف والابلاغ في القول فاذا خولف باعراب الاوصاف كان المقصود اكمل لان
الكلام عند اختلاف الاعراب يصير كانه انواع من الكلام وضروب من البيان وعند الاتحاد في الاعراب يكون وجها واحدا او جملة واحدة
والمص اشار الى ما ذكرنا اجمالا بقوله ولم يعطف لفضل الصبر على سائر الاعمال اي في الكون احق على النفس لا مطلقا والا ينبغي ان يقدم في الذكر
على سائر الاعمال وعن الازهري البأساء في الاموال كالفقر والضراء في الانفس كالمرض المشهور ان البأساء والضراء معناهما الفقر والمرض
وانهما مشتقان من البؤس والضر والفهما للتأنيث فهما اسمان على فعلاء وليس لهما افعل لانهما ليسا بنعتين وفي التيسير البأساء في اصل اللغة
نقيض النعماء والبؤس نقيض النعم والبأس نقيض الناعم فكانت عبارة عن عدم النعمة فدلت على الفقر والفاقة والضراء
فعلاء من الضر فدلت على انها عامة في اسباب الضر كلها ويستعملان بمعنى المحابات والمكاره **وحين البأس** نصب بالصابرين اي
اي الذين صبروا وقت الشدة وقت مجاهدة العدو فالبأس شدة القتال خاصة وهو في الاصل مطلق الشدة يقال لا بأس عليك
في هذا اي لا شدة ويستعمل في الحرب بأسا لما فيه من الشدة **اولئك الذين صدقوا** في الدين واتباع الحق وطلب البر **اقول** لا يخلو كلامه
عن الاستدراك **واولئك هم المتقون** عن الكفر وسائر الرذائل ومن اخل بواحد منها لم يستحق الاتصاف بالتقوى والآية كما ترى لظهورها
جامعة للكمالات الانسانية باسرها دالة عليها اي الكمالات صريحا او ضمنا فانها اي الكمالات بكثرتها وتشعبها وتفرقها منحصرة في ثلاثة
اشياء بينها بطريق الابدال صحة الاعتقاد وحسن المعاشرة وتهذيب النفس باكمله باطنا وقد اشير الى الاول بقوله من آمن الى
والنبيين لان الايمان هو الاعتقاد بحقيته للحق والى الثاني بقوله وآتى المال الى وفي الرقاب فان في بذل المال لذوي الحاجات
حسن المعاشرة مع الخلق والى الثالث بقوله واقام الصلوة الى آخرها فان في اقامة الصلوة تهذيب النفس بطرح ما سوى الحق
عن ساحة القلب مائلا بين يدي المولى منحيا في فكر عظمته مستغرقا في ملاحظة جبروته وفي ايتاء الزكوة تطهير النفس عن دنس حب
المال الذي يكدر جوهرها ويحجبها عن التوجه الى جناب القدس وفي الوفاء بالعهد والصبر على الشدائد لاجل رضى الحق تحلية النفس
بحلية الاخلاق الحسنة المرضية ولذلك وصف المستجمع لها اي صحة الاعتقاد وحسن المعاشرة وتهذيب النفس بالصدق حيث
قال اولئك الذين صدقوا معنى الاستجماع بتلك الصفات مستفاد من ترتب الحكم على الوصف المناسب المدلول عليه بلفظ اولئك
فانه اشارة الى الموصوفين بتلك الصفات السامية من حيث انهم متصفون بها نظرا الى ايمانه واعتقاده يعني وصفهم بالصدق
انما هو بالنظر الى ايمانهم واعتقادهم فان الصدق مناسب للايمان والاعتقاد لان الصدق مطابقة الاعتقاد للواقع والايمان هو
الاعتقاد الجازم بحقية الحق الثابت من غير شبهة **وبالتقوى** عطف على قوله بالصدق اي وصفه بالتقوى حيث قال واولئك هم
المتقون اعتبارا بمعاشرته للخلق ومعاملته مع الحق يعني المعاشرة مع الخلق وهو المدلول عليه بآتى المال الى آخره وبقوله
وآتى الزكوة وبقوله والموفون بعهدهم والمعاملة مع الحق يحصل بجميع ما ذكر لما في جميعها من رضى الحق والامتثال بامره وليه
اي الى كون الآية جامعة للكمالات الانسانية اشار بقوله عليه الصلوة والسلام من عمل بهذه الآية اشارة الى ان الاوصاف المذكورة ما لم تجتمع
لا يحصل البر فقد استكمل الايمان **يا ايها الذين آمنوا** انتظام هذه الآية بالآية المتقدمة لان فيها بيان حقوق الله وحقوق العباد
ومن اعظمها محافظة الدماء **كتب عليكم** كتب في عرف الشرع يفيد الفرضية ولفظ عليكم مشعر بها والخطاب لكافة الناس اي فرض عليكم
سوى الولي لان له العفو فلا وجوب عليه **القصاص** وهو ان يفعل بالانسان مثل ما فعله وهو فعال من قص اثره اذا تبعه والولي يتبع
القاتل في فعله او من المقاصة وهي المساواة والمماثلة ففرضية القصاص على جميع الناس حقا لولي المقتول ان طلب حقه **في القتلى** اي بسبب
القتل فان كلمة في قد تستعمل للسببية والقتلى جمع قتيل بمعنى مقتول وصيغة فعلى مطردة في جمع كل فعيل بمعنى مفعول **الحر بالحر**
مبتدأ وخبر بالتقدير اي الحر القاتل مأخوذ بالحر المقتول وكذا الحكم **والعبد بالعبد والانثى بالانثى** والتخصيص هنا كالتبيين
المص كالتخصيص بالمؤمنين والذكر بعنوان الايمان للدلالة على ان الايمان لا يسلب بالكبيرة كان في الجاهلية بين حيين اي قبيلتين
من احياء العرب من قبائلهم دماء وقتال وكان لاحدهما طول بالفتح قوة وفضل على الآخر فاقسموا اي حلفوا لجنس عادتهم لنقتلن الحر منكم

بالعبد المقتول منا والذكر عطف على الحر بالانثى والاثنين بالواحد فلما جاء الاسلام تحاكموا وترافعوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية وامرهم ان يتباووا اى يتساووا ومن تباء فلان بفلان اى صار كفوا له والبواء السواء ولا يدل على ان لا يقتل الحر بالعبد والذكر بالانثى كما لا يدل على عكسه على ان الآية منطوقا ومفهوما ومنطوقها ان يقتل الحر بدل الحر والعبد بدل العبد والانثى بدل الانثى ومفهومها التساوي في الحرية والرق والذكورة والانوثة والآية بالنظر الى منطوقها لا دلالة لها على اشتراط التساوي في القود ولا يعمل بمفهومها بان يحكم باشتراط التسوية نظرا الى مفهومها فان المفهوم هنا اسم ان وخبره ما بعده حيث لم يظهر للتخصيص غرض سوى اختصاص الحكم وقد بينا ما كان الغرض بيان سبب النزول وهو الزجر عما كانوا يفعلون في الجاهلية وانما منع مالك والشافعي رضي الله عنهما الا على اعتبار المفهوم على التمسك بالحديث والاثر والقياس قتل الحر بالعبد سواء كان عبده او عبد غيره اقتص عليه ولم يقل بقتل الحر بالعبد والذكر بالانثى كما قال صاحب الكشاف عن عمر بن عبد العزيز والحسن البصري وعطاء وعكرمة وهو مذهب مالك والشافعي ان الحر لا يقتل بالعبد والذكر بالانثى وليس في كتب مذهبهما وهو افتراء عليهما فانه لا يوجد في كتب مذهبهما تردد ما في قتل الذكر بالانثى وما قيل ان انتفاء الكل يجوز ان يكون بانتفاء البعض فاذا لم يقولوا بقتل الحر بالعبد لم يقولوا بالمجموع ليس بشيء لان كلامه صريح في كل من الامرين ولو سلم فمثله لا يكون من كلام العاقل بمنزلة ان يقول لا تقتل الحر بالعبد والذكر بالذكر والانثى بما روي عن علي رضي الله عنه ان رجلا قتل عبده فجلده النبي صلى الله عليه وسلم ونفاه سنة ولم يقد منه القود وروي عنه انه قال من السنة ان لا يقتل مسلم بذي عهد اي ذمي ولا حر بعبد ولان ابا بكر وعمر رضي الله عنهما كانا لا يقتلان الحر بالعبد بين اظهر الصحابة من غير نكير والقياس عطف على ما روي على الاطراف فان الحر اذا قطع طرف العبد لا يقطع طرف الحر اتفاقا اما عندنا فلان الاطراف يسلك بها مسلك الاموال لانها وقاية الانفس كالاموال وموجب اتلاف المال هو الضمان لا غير واما عند الشافعي فلما ذكر في الكافي وهو انه لا قصاص بين الرجل والمراة فيما دون النفس ولا بين الحر والعبد ولا بين العبدين خلافا للشافعي في جميع ذلك الا في الحر الذي يقطع طرف العبد لان الاطراف تابعة للانفس وشرع القصاص فيهما من حيث الالحاق بالانفس في كل موضع جرى القصاص في النفس يجري في الاطراف انتهى كلامه الا ان الاستدلال بقياس كل من الانفس والاطراف على الآخر مصادرة فلا بد من اثبات حكم احدهما بدليل مستقل حتى يصح ان يقاس الآخر ومن لم يسلم دلالة لما ذكر ان عدم قتل الحر بالعبد لا يستنبط بمفهوم قوله الحر بالحر الآية وانما يستنبط من دليل آخر شرع الآن في رد قول صاحب الكشاف وهو ان الآية وان دلت على انتفاء القصاص عند انتفاء الموافقة بين القاتل والمقتول بحسب الذكورة والحرية الا انها منسوخة بالنفس الدال على النفس بقوله بالنفس كيف ما كانت ووجه الرد ما اشار اليه بقوله قيل له دعوى نسخه بقوله النفس بالنفس لانه حكاية ما في التورية فلا ينسخ ما في القرآن لان الشرط النسخ ان يتاخر ورد ذلك بان ما حكى في كتابنا من شرائع من قبلنا بمنزلة المنصوص فيصلح ناسخا واحتجت الحنفية بها اي بقوله كتب عليكم القصاص على ان مقتضى العمد القود وحده فالمراد بالقتلى الذين قتلوا عمدا لان موجب الخطا الدية لقوله تع ومن يقتل مؤمنا خطا الآية وليس لولي المقتول عمدا ان ياخذ الدية الا برضا القاتل وهو ضعيف بين وجه الضعف على وجه التعليل بقوله اذ الواجب على التخيير يصدق عليه انه وجب وكتب ورد بان هذا انما يصدق ان لو كان المخير واحدا معينا والمشهور ان الواجب فيه واحد مبهم ولذلك قيل التخيير بين الواجب وغيره ليس نسخا لوجوبه وهذا ضعيف لانه يرفع حقيقة الوجوب على ان احتجاج الحنفية ليس بلفظ كتب فقط بل بعدم التعرض بالدية وللشافعي في قدم العمد قولان احدهما ان موجبه القصاص الا ان للولي ان يختار اخذ الدية بغير رضا القاتل وثانيهما ان موجب العمد القصاص او الدية وبتعيين ذلك باختيار الولي وقوله المصنف ولذلك قيل التخيير بين الواجب الى اخره مبني على قوله الاول وقرئ كتب على البناء للفاعل والقصاص بالنصب وكذا كل فعل جاء في القرآن يصح اسناده اليه تع **فمن عفي له** الفاء للتفريع على ما في حكاية القصاص من الاشارة الى ان المكتوب حق العبد وكلمة من شرطية كانت او موصولة يراد بها القاتل فهي مبتدا **من اخيه** اي ولي الدم كما سيصرح به وضمير له واخيه راجع الى من **شيء** اي شيء يسير من العفو بان يعفو بعض الورثة حقه او كله بعض الحق اذ التنكير للتقليل وعفو الجاني عبارة عن اسقاط موجب الجناية عنه وموجبها هنا القصاص فكانه قيل القاتل عفي له عن جناية من جهة اخيه الذي هو ولي المقتول لان عفا لازم تعليل لتفسير شيء بشيء من العفو اي عفو قليل وهو مفعول مطلق والفعل مسند اليه يريد ان ارتفاع شيء على انه قائم مقام فاعل عفي بناء على انه في حكم المصدر اي في حكم قولك عفي عفو فان اللازم تعدى الى المفعول المطلق فيصح ان يقام مصدره مقام الفاعل لا يقال لمفعول به وهو اعلى ان يكون قائما مقام الفاعل لانا نقول هو في المفعول به الصريح وهذا بواسطة حرف الجر قال بعض المتاخرين لكونه بواسطة

حرف الجر كان للمصدر وغيره في جواز الاسناد اليه **اقول** هذا كلام التفتازاني في حاشية الكشاف ذكره بعض المتاخرين بعينه عبارة وان اراد الرد على المص فالوجه له اذ مراد التفتازاني بيان عدم كونه اولى للقيام مقام الفاعل فتامل وفايدته اي فايدة ذكر شيء حكرا الاشعار بان بعض العفو كالعفو التام في اسقاط القصاص واصل العفو التجاوز وقيل عفي بمعنى ترك وشيء مفعول به وهو ضعيف اذ لم يثبت عفا الشيء بمعنى تركه بل اعفاه ومنه قوله عم قصوا الشارب واعفوا اللحى وعفا يعدى بعن الى الجاني والى الذنب قال الله تعالى عفا الله عنك وقال عفى الله عنها فاذا عدي به الى الذنب عدي الى الجاني باللام وعليه ما في الآية كانه قيل فمن عفي له عن جناية من جهة اخيه يعني ولي الدم قال التفتازاني يريد ان عفي لازم يتعدى الى المفعول بعن لكن تعديته بعن قد تكون الى الجاني مثل عفا الله عنك وقد تكون الى الجناية مثل عفا عن ذنبه بمعنى اعرض عنه وتركه وعند تعديته الى الجناية اذا اريد ذكر الجاني ذكر اللام مثل عفا الله لزيد عن ذنبه فحيث اقتصر على ذكر الجاني باللام علم انه لم يقصد التعدية اليه بل الى الجناية لكنه لم يذكر استغناء عنه بدلالة الكلام وحيث ذكر بعن علم انه لم يقصد التعدية الى الجناية وحيث ذكرا جميعا مثل عفوت له عن ذنبه علم انه لم يلتفت الى الاستغناء ودلالة الكلام وقصد التصريح لغرض يتعلق بذلك وعلى هذا لا يرد ما يقال انه لو كان ذكر العفو مغنيا عن الجناية ففي كل موضع ذكر الجاني فقط يجب ان يكون باللام وذلك لانه ربما يكون القصد الى العفو عن الجاني من غير التفات الى الجناية قال صاحب الكشاف قد ثبت قولهم عفا اثره اذا محاه وازاله فهلا جعلت معناه فمن محي له من اخيه شيء واجاب بقوله عبارة قلقة في مكانها والعفو في باب الجنايات عبارة متداولة مشهورة في الكتاب والسنة واستعمال الناس فلا يعدل عنها وذكره بالاخوة الثابتة بينهما من الجنسية والاسلام ليرق له ويعطف عليه وقال صاحب الكشاف واخوه هو ولي المقتول وقيل له اخوه لانه لابسه من قبل انه ولي الدم ومطالبه به كما تقول للرجل قل لصاحبك كذا لمن بينه وبينه ادنى ملابسة هذا كلامه ولم يذكره المص لبعده في هذا المقام **فاتباع بالمعروف واداء اليه** اي الى ولي الدم **باحسان** اي فليكن اتباع اوفالامر اتباع فاتباع فاعل فعل محذوف او خبر مبتدا والمراد به وصية العافي بان يطالب الدية بالمعروف فلا يعنف من المعفو عنه عطف على العافي بان يؤديها باحسان وهو ان لا يمطل ولا يتاخر ولا يبخس والمعنى اذا حصل شيء من العفو وبطل الدم فعلى ولي المقتول ان يطالب القاتل بدل الصلح بالمعروف بترك التضييق في طلبه وعلى القاتل ان يؤدي المال الى العافي باحسان في الاداء بترك المطل والتسويف ونقص شيء وفيه دليل اي دلالة على ان الدية احد مقتضى العمد وهو مذهب الشافعي اخذ هذا المعنى من ترتيب الامر باداء الدية المستفاد من الفاء في قوله تع فاتباع بالمعروف على مطلق العفو المدلول عليه تع فمن عفي له ولهذا قال والا لما رتب الامر باداءها على مطلق العفو اي وان لم يكن مقتضى العمد احد الامرين بل كان موجبه القصاص وحده لما وجب المال عند العفو عن القود قال بعض المتاخرين في حاشية كتابه فلا دلالة على ان الدية احد مقتضى العمد **اقول** هذا من قبيل منع المدلول ولعل ابا حنيفة رحمه الله يأول الآية بالعفو على الدية برضى الجاني فانه ح ياخذ الدية واما ان في الجملة يعتبر رضى الجاني في العفو على الدية لزمه ان يفرق بين العفو على الدية وعلى غيرها نقيل ان الشافعي يقول اذا عفا ولي الدم عن القصاص فان عفي مطلقا لم تجب الدية على الجاني وان عفي على شيء فان عفي على الدية تجب الدية عليه سواء رضي الجاني او لم يرض وان عفي على مال آخر لم يجب بدون رضاه واما ابو حنيفة رحمه الله فيقول ان عفي على الدية يجب بان يرضى الدية وللشافعي رض في المسئلة قولان احدهما ان موجب العمد القصاص فقط كما هو مذهب ابي حنيفة رح والثاني انه موجب احد الامرين القصاص او الدية كما سمعت آنفا **ذلك** اي الحكم المذكور في العفو والدية قال بعض المتاخرين الاشارة الى المذكور صريحا وهو العفو المستلزم للدية وضمنا وهو العفو العاري عنها وذكر ان عفو بعض القصاص لما كان مشروعا لكونه حق العبد علم منه بطريق الدلالة ان عفو كله ايضا مشروع **اقول** ما ذكره من الاشارة الى المذكور صريحا وضمنا محل منع وما ذكره من دلالة النص مسلم **تخفيف من ربكم ورحمة** لما فيه من التسهيل والنفع فانه لما كان كل واحد من القصاص واسقاطه باختيار اخذ الدية عليه مشروعا تسهل الامر على القاتل وولي القتيل لان ولي القتيل قد يكون المال آثر عنده من القصاص اذا كان فقيرا محتاجا الى المال وقد يكون القصاص آثر اذا كان راغبا في التشفي ودفع شر القاتل عن نفسه فجعل الخيرة له فيما احبه رحمة من الله تع في حقه وتخفيفا بالنسبة الى ما شرع لمن قبلنا من الامم الماضية قيل كتب على اليهود القصاص وحده قال صاحب الكشاف لان اهل التورية كتب عليهم القصاص البتة وحرم العفو واخذ الدية واعترض عليه في شروحه بان الله تع قال في سورة المائدة وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص فمن تصدق به فهو كفارة له وقال صاحب الكشاف في سورة الاعراف في قوله تع وامر قومكم

باخذوا باحسنها اي فيها حسن واحسن كالقصاص والعفو واجب في الشروع عن الاول بان قوله تع لمن تصدق به فهو كفارة له ليس
في التورية لانه تع حكى انه شرعنا هناك ثم ذيل بما هو ثابت في هذه الشريعة واخذ بعض المتاخرين بهذا الاعتراض وقال بقى هنا شئ وهو قولهما
في شريعة موسى م القتل لاغير يخالف ما ياتي في قوله تع في سورة الاعراف ياخذوا باحسنها ان الحسن هو القصاص والاحسن العفو صريح
في ان فيه تحكم في التورية اذ ضميرها للالواح **اقول** الاعتراض المذكور وارد على تقدير صاحب الكشاف لا يرد على كلام المص اذ معنى كلامه كتب على اليهود
عدم التسهيل والنفع فانه اوجب عليهم القصاص او اختيار العفو دون اخذ الدية على ان ذلك ليس برضى منه ولذا قال قيل وعلى النصارى
العفو مطلقا لانه بناء دين اليهود على التشديد وبناء دين النصارى على اليسر وخير هذه الامة بينهما بين القصاص والعفو وبين الدية قال
التفتازاني ظاهر في مذهب الشافعي واما عند ابي حنيفة فالواجب القصاص والدية بدل صلح لا يكون الا برضى القاتل والمراد ان في هذه الآية
تخييرا في هذه الامور في الجملة بحيث لا يتعين احدها لكن لا يخفى ان النصوص صريحة في ايجاب القصاص على التعيين ثم تجويز العفو قال
بعض المتاخرين ليس للولي به اختيار الولي لانه بدل صلح لا يكون الا برضا الجاني **قوله** في كلام كل منهما بحث اما في كلام التفتازاني فان قوله تع فمن عفي له
من اخيه شئ مطلق وفرع عليه قوله تع فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان فانه يدل على انه اذا عفى ولي الدم القصاص يجب الدية على القاتل فهو
صريح في ان موجب العمد احد الامرين لا القصاص على التعيين واما في كلام بعض المتاخرين فان المص شفعوي المذهب فقد ثبت مذهبه
بالدليل ان الدية احد مقتضى العمد سواء رضي الجاني او لم يرض فلا وجه للاعتراض عليه بمذهب ابي حنيفة تيسير عليهم على هذه الامة وتقريرا
للحكم على ما فيهم وقد مر تقريره في شرح قول المص لما فيه من التسهيل والنفع **فمن اعتدى بعد ذلك** اي قتل بعد العفو واخذ الدية فان
اهل الجاهلية كانوا اذا عفوا واخذوا الدية ثم ظفروا بالقاتل قتلوه فانه تع اوعد عليه بقوله **فله عذاب اليم** في الآخرة فانه يعذب فيها
عذابا شديدا او تبلغ الدنيا بان يقتل لا محالة لقوله عم لا اعافي احدا قتل بعد اخذ الدية يريد انه لا يقبل منه دية **اقول** كون القتل في
مقابلة القتل بعد العفو عذابا اليما محل منع **ولكم في القصاص حيوة** كلام في غاية الفصاحة اي في الفصاحة اللفظية لكون الفاظه
جارية على القوانين سالمة عن التنافر بعيدة عن البشاعة كل منها كالماء في السلاسة وكالعسل في الحلاوة والمعنوية لطف نظم معانيه
وحسن تاديته لها من غير تعقيد بحيث تسابق معانيه الفاظه والبلاغة اي في غاية البلاغة ايضا لكونها في غاية المطابقة لمقتضى الحال مشتملا
على الغرائب التي هي من نكت البلاغة على ما اشار اليها بقوله من حيث جعل الشئ محل ضده اي جعل القصاص الذي هو القتل محل الحيوة فان القصاص
لاستلزامه ارتفاع ضده قد جعل ظرفا له تنبيها له بالظرف المتحقق من المظروف اذا حواه الظرف لا يتجاوز عنه ويتعدى ولا يتفرق
وينلاشى منه كذلك القصاص يحمي الحيوة من الآفات فكان من هذا الوجه بمنزلة الظرف لها فيه كيف ان جعل الضد حاميا بجمع
اعتبار لطيف في غاية الحسن الغرابة التي هي من نكات البلاغة وعرف القصاص ونكر الحيوة ليدل على ان في هذا الجنس من الحكم الذي
هو القصاص نوعا من الحيوة عظيما قال بعض المتاخرين في حاشيته كما به التنكير للتنويع او التعظيم والواضح يفرق بينهما **اقول**
جعلهما المص واحدا لان التعظيم من جملة النوع واعلم ان تفصيل الكلام في هذا المقام هو ما ذكره صاحب المفتاح في بحث الايجاز
والاطناب حيث قال والعلم في الايجاز اي المثال المشهور فيه قوله علت كلمته في القصاص حيوة فاصابته المحز بفضله
على ما كان عندهم اوجز كلام المثال المشهور فيه في هذا المعنى وهو القتل انفى للقتل قالوا ففضله عليه من وجوه الاول قلة الحروف
فان الملفوظ في قوله تع في القصاص حيوة عشرة احرف اذا لم يعتبر التنوين حرفا على حدة وفي قولهم القتل انفى للقتل اربعة عشر
حرفا الثاني الاطراد اذ في كل قصاص حيوة وليس كل قتل انفى للقتل فان القتل ظلما ادعى للقتل الثالث عدم الاحتياج في قوله
الى تقدير يتحصل المعنى فان تقدير مطلق مطلق مجاز اعني في القصاص مجرد رعاية قاعدة لفظية فهو من قبيل ايجاز القصر
ولا بد في قولهم انه يقدر انفى من تركه الرابع ما ذكره المص من تعريف القصاص وتنكير حيوة الخامس صنعة الطباق بين القصاص
والحيوة السادس النص على ما هو المطلوب بالذات اعني الحيوة فان نفي القتل انما يطلب لها لا لذاته السابع جعل نقيض الشئ
منبعا له بايراده لفظه في الثامن الخلو عن التكرار مع التقارب فانه لا يخلو عن استبشاع ولا يعد في الاكثر رد العجز على الصدر
حتى يكون محسنا التاسع عذوبة اللفظ وسلاسته حيث لم يكن فيه ما في قولهم من توالي الاسباب الخفية اذ ليس في قولهم
حرفان متحركان على التوالي الا في موضع واحد ولا شك انه ينقص من سلاسة اللفظ وجريانه على اللسان العاشر ان كون القتل
انفى للقتل من حيث انه قصاص لا من حيث انه قتل وقد صرح بهذه الحيثية في قوله دون قولهم وذكر ايضا بيان كونه هذا الجنس مشتملا على

ما نوع من الحيوة عظيم لان العلم به بالقصاص يردع القاتل عن القتل تعليل لحمل تنكير حيوة على النوعية فان الحيوة الحاصلة بالارتداع نوع مطلوع
الحيوة فيكون سبب حيوة نفسين اي يكون حاميا لحيوة من يقصد القتل وحيوة من قصد قتله فيكون سببا لنوع من الحيوة ولانهم عطف
على قوله لان العلم به كانوا يقتلون غير القاتل والجماعة بالواحد فتثور الفتنة بينهم فاذا اقتص من القاتل سلم الباقون ويصير ذلك سببا
لحيوتهم فيكون سببا لحيوة عظيم وعلى الاول اي على ان يعلل ان في جنس القصاص نوع عظيم من الحيوة بقوله لان العلم به يردع القاتل
عن القتل فيه اي في قوله تع ولكم في القصاص حيوة اضمار تقديره ولكم في شرع القصاص وعلى الثاني اي على ان يعلل ذلك بقوله لانهم كانوا
يقتلون الخ تخصيص اي حصل المقتص منه كانه قيل ولكم في تخصيص قتل القاتل حيوة اي حين من كانوا يقتلون بمقابلة المقتول من الجماعة فالمراد
بالحيوة المتفرعة على قتل القاتل حيوة الجماعة الذين كانوا يقتلون بمقابلة المقتول لا حيوة عامة المخاطبين كما في الاول وقيل المراد بها
الحيوة الاخروية فان القاتل اذا اقتص منه في الدنيا لم يؤاخذ به في الآخرة كانه قيل نوع عظيم من الحيوة ثابت لكم مستقر في القصاص ولكم
في القصاص يحتمل ان يكونا خبرين والمعنى حيوة عظيمة حاصلة لكم كائنة في القصاص وان يكون احدهما خبرا والآخر صلة له اي للخبر او حالا عن
الضمير المستكن فيه والتقدير على كون احدهما خبرا والآخر صلة له حيوة عظيمة حصلت لكم في القصاص وعلى كون الآخر حالا من الخبر حيوة
عظيمة حاصلة لكم حال كونها في القصاص وعلى العكس اي حيوة عظيمة حاصلة في القصاص حال كونها لكم وقرئ في القصص اسم للجنس المقصوص
اي المروي على وجهه وهو في الاصل مصدر اي فيما قص عليكم من حكم القتل العمد حيوة او في القرآن عطف على قوله فيما قص اي المراد بالقصص
القرآن حيوة للقلوب كقوله روحا من امرنا **يا اولي** اسم جمع واحده ذو من غير لفظه ولا واحد له من لفظه ويجري مجرى الجمع المذكر السالم
في رفعه بالواو ونصبه وجره بالياء **الالباب** جمع لب وهو العقل الخالي عن الهوى ولذا قال ذوي العقول الكاملة وانما عبر عنها
بجمع اللب للاشعار بان من ليس عقله كاملا كالظرف الخالي ناداهم بعد عموم لكم للعاقل في حكم القصاص من استبقاء الارواح وحفظ النفوس
اقول كون القصاص حيوة وكونه حكمة لاستبقاء الارواح وحفظ النفوس ظاهر على زعم الكعبي من ان للمقتول اجلين القتل والموت
وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذي هو الموت وعلى زعم الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا واجلا اخترامبا بسبب الآفات والامراض واما
على مذهب اهل السنة من ان المقتول ميت باجله فلا يظهر ذلك للمتامل **لعلكم تتقون** علة للمحذوف اي بينت لكم ما في القصاص من استبقاء
الارواح وحفظ النفوس لعلكم تعملون عمل اهل التقوى في المحافظة على القصاص والحكم به والاذعان له قال بعض من تصدى لتحشية
الكتاب هذا المعنى مبني على ان يكون الخطاب في يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص للائمة والحكام ثم قال وانا قلنا ان الخطاب متوجه
الى الائمة والحكام لان الخطاب ان لم يكن متوجها اليهم لا يخلو اما ان يكون متوجها الى القاتل او الى ولي المقتول او الى ثالث غير الامام
والاقسام الثلاثة باسرها باطلة اما الاول فلان القاتل لا يجب عليه ان يقتل نفسه بل يحرم عليه ذلك واما ولي الجناية فلان القصاص لا يجب عليه بل يخير
بينه وبين العفو واما الثالث فلانه اجنبي عن القتل فلا يتعلق به حكمه **اقول** يجوز ان يكون الخطاب متوجها الى القاتل لا بان يقتل نفسه بل
بان يسلم نفسه والى غير الامام بان يعين عليه او عن القصاص قال بعض من تصدى لتحشية الكتاب هذا المعنى مبني على ان يكون الخطاب للقاتل **اقول**
فيه تسليم ما منعه آنفا فتكلفوا عن القتل ثم قال والمعنى يا ايها القاتلون علما كتب عليكم تسليم انفسكم عند مطالبة الولي بالقصاص وذلك لان القاتل
ليس له ان يمتنع عن القصاص لكونه حق العبد **اقول** قد عرفت في اول الآية ان الخطاب لكافة الناس لا لقوم مخصوص والاحسن ان يقال
في الوجه الاول هذا المعنى مبني على شمول الخطاب الائمة وفي الوجه الثاني وهذا المعنى مبني على شمول الخطاب القاتل **كتب عليكم** قال بعض
المتاخرين امر الوصية لا بد في اقامته من جماعة فلهذا آثر صيغة الجمع هنا **اقول** منقوض بالمواضع التي اوثر فيها صيغة الجمع ولا يحتاج في اقامتها
الى جماعة **اذا حضر احدكم الموت** اي حضر اسبابه وظهر اماراته انما فسر حضور الموت بحضور اسبابه اذ لا معنى لايجاب الايصاء عند حضور نفس الموت
لعدم الاقتدار حينئذ على الوصية وايجابها عليها تكليف بما لا يطاق **ان ترك خيرا** مالا فان قيل كيف يسمى المال خيرا وقد قيل ان المال الخبيث مطلقا
قلنا ان الله تع سماه خيرا تنبيها على ان الوصية تستحب بالمال الطيب دون الخبيث والمغصوب فان ذلك يجب رده الى اربابه وقيل ما اوصى به
وقيل مالا كثيرا قال بعض المتاخرين في تفسيره مالا طيبا وكتب في الحاشية من فسر الخير بالمال الكثير لم يصب **اقول** هذا من قبيل منع
المدلل فان المص اثبت كون الخير بمعنى المال الكثير بقوله لما روى عن علي كرم الله وجهه ان مولى له اراد ان يوصي وله سبعمائة درهم فمنعه وقال
قال الله تع ان ترك خيرا والخير هو المال الكثير وبقوله وعن عائشة رضي الله عنها ان رجلا اراد ان يوصي فسالته كم مالك فقال ثلاثة آلاف اي
من الدراهم لان المتعارف عند الاطلاق فقالت كم عيالك قال اربعة قالت انما قال الله تع ان ترك خيرا وان هذا الشئ يسير فاتركه لعيالك

الحديث

نقوله عا رضه صريح فى كونه الخير بمعنى المال الكثير وقول عايشة يدل عليه وكون المال طيبا معتبر فى مطلق الصدقة فانه ويصفى ر
انه تع لا يقبل الا الطيب **الوصية للوالدين والاقربين** مرفوع بكتب وتذكير فعلها للفصل **الخ** هذا بناء على الوجه الحسن والا فالتذكير
جائز فى فعل المونث الغير الحقيقى بلا فصل فلا يرد ما قاله بعض المتاخرين وتانيثها ليس بحقيقة فيجوز تذكير فعلها ولا حاجة الى تاويل
وتذكير الفعل للفصل او على تاويل ان يوصى لانه المصدر بمعنى انه مع الفعل او الايصاء ولذلك اى للتاويل المذكور لا للفصل اذ لا فصل فيما
ذكره بقوله ذكر الراجع فى قوله فمن بدله فتامل والعامل فى اذا على انه ظرف محض يعنى انه محل اذا نصب على انه مفعول فيه والعامل فيه معنى كتب
كتب لا كتب لان كتب الله تع لا يحدث وقت حضور الموت والمشابه بل الماد منه تعلقه بالمكلف وقت حضور سبب موته فالعامل
مدلول كتب وهو تعلق الكتب الازلى به لا الوصية لتقدمه عليها والمصدر لا يتقدم على معموله لانه لا بمعنى ان مع الفعل كما سمعت آنفا وما فى حيز
ان لا يتقدم عليه وقد جوزوا ذلك فى الظروف للاتساع فيها كما جوزوا فى قوله تع فلما بلغ معه السعى قيل الوصية مبتدا خبره للوالدين والجملة
جواب الشرط اى انه تركه باضمار الفاء تقديره فالوصية اذا الفاء فى الجملة الاسمية واجب ليعلم ان تلك لما جزاء له والاصل فى الدلالة على الجزاء الجزم فلما
تعذر الجزم فيها لانه انما يكون فى الفعل المضارع التغى بالفاء كقوله من يفعل الحسنات بجزم يفعل على انه شرط وكسر اللام لضرورة التقاء
الساكنين الله يشكرها جملة اسمية واقعة جوابا للشرط بتقدير الفاء اى فالله يشكرها حذفت الفاء للضرورة ووزن الشعر فانه مصراع من
البحر البسيط ووزنه مستفعلن فاعلن مرتين ودخول الفاء يبطل وزنه ويروى الشعر هكذا من يفعل الخير فالرحمن يشكره ورد
بانه ان صح اشارة الى انه حذفها فى موضع الوجوب لا يجوز مطلقا ثمن ضرورات الشعر فلا يجوز ارتكابه فى نظم القران وكان هذا الحكم اى وجوب
الوصية للوالدين والاقربين فى بدء الاسلام فنسخ باية المواريث التى فى سورة النساء وهى قوله تع يوصيكم الله فى اولادكم للذكر
مثل حظ الانثيين الاية وقال فى آخر الايات من بعد وصية يوصى بها او دين وقوله من بعد وصية متعلق بما تقدمه من قسمة المواريث
كلها اى هذه الانصباء للورثة بعد اخراج وصية يوصى بها او دين فالان لا يجب على ان يوصى لاحد لا قريب ولا بعيد وبقوله عم ان الله
تع اعطى كل ذى حق حقه الا لا وصية لوارث قال فى خطبة عام حجة الوداع انما استدل به القاضى ابو زيد فى التقديم على جواز نسخ الكتاب بالسنة
وفيه نظر لان اية المواريث لا تعارضه ومن شرط النسخ ان يكون الناسخ معارضا للمنسوخ ومنافيا له ولا معارضة ههنا اذ لا يمتنع مع
اخذ الوارث حقه من الميراث ان يجب له قدر آخر بالوصية بل اية المواريث تؤكد هذا الحكم من حيث انها آية المواريث تدل على تقديم
الوصية مطلقا سواء كانت للاقارب او غيرها واذ لا منافات فلا نسخ وان جعلت منسوخة بالحديث المذكور يرد عليه المصنف بقوله والحديث
من الاحاد اى خبر الواحد فلا يجوز نسخ الكتاب به وان اجيب بان هذا الحديث مما تلقته الامة بالقبول يرد عليه المصنف بقوله وتلقى الامة
له بالقبول لا يلحقه بالمتواتر وهذه المقدمة فى حيز المنع عند الحنفية لان مثل هذا الحديث فى حكم المتواتر عندهم ولعل الشارح
احترز عنه عن النظر من فسر الوصية فى الآية بما اوصى الله تع من توريث الوالدين والاقربين بقوله يوصيكم الله فمعنى الوصية فى قوله الوصية
للوالدين والاقربين امر الحكام بان يعطيهم بالقسط حقوقهم المفروضة شرعا من تركة مورثهم او بقاء المحتضر لهم بتوفير ما اوصى به الله
عليهم اى كتب على المحتضر ان يوصى للوالدين والاقربين بتوفير ما اوصى الله تع لهم عليهم وان لا ينقص من انصبائهم والجواب منع انتفاء التعارض
بينهما لان مضمون آية الوصية ايجاب تعيين نصيب لوالدين والاقربين على من حضره الموت ومضمون آية المواريث انه تع عين انصباءهم
ولا شك انهما متعارضان لا يمكن العمل بهما وقد عرفت الجواب عما اورد على الحديث من انه فى حيز المنع عند الحنفية **بالمعروف** بالعدل
فلا يفضل اى الموصى الغنى فى اصل الوصية او قدر على الفقير من الوالدين والاقربين ولا يتجاوز الثلث **الخ** اذا كان هذا الحكم فى بدء الاسلام
قبل نزول آية المواريث يجوز التجاوز فتامل **حقا على المتقين** مصدر مؤكد يؤكد مضمون الجملة المتقدمة فيكون عامله محذوفا اى حق
ذلك حقا فان قيل قوله على المتقين يقتضى ان يكون هذا التكليف مختصا بالمتقين وقد دل الاجماع على ان الواجبات والتكاليف
عامة فى حق المتقين وغيرهم قلنا المراد بقوله حقا على المتقين انه لازم لكل من آثر التقوى وتحراه وجعله طريقا ومذهبا فيدخل
فيه الكل **فمن بدله** غيره بغير حق من الاوصياء جمع وصى والشهود جمع شاهد وغيرهم قد مر ان ضمير بدله يرجع الى الوصية لكونها
فى تاويل الايصاء او الشهود اى من بغير ايصاء المحتضر هو الوصى او الشاهد فالوصى بغير الوصية اما فى الكتاب واما فى قسمة الحقوق والشاهد
بغيرها اما بتغيير وجه الشهادة او بكتمها ويمكن ان يكون التبديل من سائر الناس بان يمنعوا من وصول المال الموصى به الى المستحقة فقوله اخلوف داخل
تحت قوله فمن بدله **بعد ما سمعه** وصل اليه وتحقق عنده **فانما اثمه على الذين يبدلونه** فما اثم الايصاء المغير اشارة الى ان ضمير اثمه يعود

آ قيد م

الى

والموصول م

الى المفعول بتبديله وهو الايصاء المبدل ويصح اضافة الاثم اليه نظرا الى الوصف او التبديل اى او يعود الى التبديل المدلول
عليه بالفعل الاعلى مبدليه لا على الموصى لانهم الذين خافوا من الحيف بمعنى الجور وخالفوا الشرع **ان الله سميع** لما قاله الموصى **عليم**
بتبديل الوصى غيره وعيد للمبدل بغير حق ثم انه تع لما توعد من يبدل الوصية وكان التبديل على الوجهين تبديل عن الحق
الى الباطل وتبديل عن الباطل الى الحق على طريق الاصلاح وهو حسن فقال **فمن** اما شرطية فلا اثم جواب لشرط او موصولة فلا اثم خبرها
خاف من موص اما متعلق بخاف على انه ومن لابتداء الغاية واما متعلق بمحذوف على انه الجار والمجرور حال من جنفا قدم عليها لانها
كانت فى الاصل صفة له فلما تقدمت عليه نصبت حالا قراءة حمزة والكسائى وابو بكر عن عاصم موص بالتشديد والباقون بالتخفيف
وهما لغتان وصى واوصى بمعنى واحد اى توقع وعلم لما كان الخوف فى الاصل عبارة عن حالة انقباضية تعترى النفس عند توقع المكروه
فلا يتعلق الا بمكروه سيحدث لم يمكن حمل الخوف ههنا على اصل معناه لان الاصلاح انما يكون بعد تحقق الجنف والاثم لا بحرد
توقعهما ولذا فسره بما ذكره ثم المتوقع قد يكون مظنون الوقوع وقد يكون معلومه فاستعمل الخوف بمعنى التوقع فى كل واحد
من الظن والعلم مجازا فى المرتبة الثانية ثم اصله ان يستعمل الخوف فى الظن والعلم بالمحذور الا انه قد يتسع فيطلق على مطلق الظن
والعلم من قولهم اخاف ان ترسل السماء فانه العرب اذا قالوا اخاف ان ترسل السماء فكانه يقول اظن واعلم انها تمطر فانه انما يخاف لعلمه
انها تمطر **جنفا** ميلا بالخطاء فى الوصية حمل جنفا عليها وقع من الموصى خطاء **او اثما** تعمدا للحيف حمل اثما على ما وقع منه عمدا احترازا عن
التكرار **فاصلح بينهم** بين الموصى لهم بالاجراء على نهج الشرع ومعنى الآية ان المحتضر اذا اخطأ فى وصيته او تعمد فيها الفساد **فلا اثم**
عليه فلا حرج على من علم ذلك فى هذا التبديل لانه تبديل باطل الى حق بخلاف الاول والمراد بالمصلح هو الوصى لانه اشد تعلقا بامر الوصية الا انه
لا وجه لتخصيصه بالوصى بل ينبغى ان يدخل تحته كل من يأتى منه رفع الفساد الواقع فى وصية الميت من الوالى والولى والوصى بل ينبغى
ومن يأمر بالمعروف والمفتى والقاضى والوارث اذا جهل الموصى موضع الوصية او زاد على مقدار الوصية او اوصى بالجور
ايصاوه فعل ذلك احد من هؤلاء المذكورين فاصلح بينهم وصرف المال الى الموضع المشروع ونفذ الوصية فى القدر المشروع
فلا اثم عليه فى هذا التبديل والاصلاح اعترض بان هذا المصلح اتى بطاعة عظيمة فى اصلاح وصية الميت فالمناسب بهذا المقام
ان يعد الله تع له المثوبة المناسبة لطاعته فكيف يليق به ان يقال فلا اثم عليه اجيب بانه تع لما ذكر اثم المبدل فى اول الآية وكان هذا
الاصلاح لا يخلو عن التبديل كان مظنة لاستحقاق الاثم بذلك بين الله تع ان تبديل المصلح لا اثم فيه لكونه تبديل الباطل الى الحق ثم وعده
بقوله **ان الله غفور رحيم** ولذا قال المص وعد للمصلح ولما اورد ان يقال ان قوله تع ان الله غفور رحيم انما يليق بمن فعل الاجر
اجاب بقوله وذكر المغفرة لمطابقته ذكر الاثم وتقرير الجواب انه روعى المطابقة اللفظية فقط فالمراد بذكر المغفرة هو الوعد بالاثابة
الا انه اطلق عليه اسم المغفرة رعاية لصنعة الطباق ويسمى المطابقة والتضاد ايضا وهى الجمع بين المعنيين المتقابلين فى الجملة وهى
من المحسنات البديعية وكون الفعل من جنس ما يؤثم بالتخفيف من آثمه اى اوقعه فى الاثم واما اثمه بالتشديد فمعناه نسبه الى
الاثم حاصل هذا الجواب انه ذكر المغفرة فى مقابلة فعل المصلح الذى هو من جنس ما يؤثم به وهو تبديل مع ان الصلح قلما يخلو عن
اقوال وافعال كان الاولى تركها فاذا علم الله تع منه ان غرضه ليس الا الاصلاح فانه لا يؤاخذ بها لانه غفور رحيم وقيل يجوز ان يكون
المعنى ان الله غفور لما فرط من الموصى رحيم بان شرع تدارك ذلك باصلاح المبدل فح لا ورود للسؤال ولا حاجة الى الجواب **يا ايها**
الذين امنوا كتب عليكم الصيام قال الامام النسفى فى التيسير واتصاله بما قبله من وجوه احدها انه ذكر كتابة القصاص ثم كتابة
الوصية ثم كتابة الصيام فالجامع بينها الكتابة والثانى ان الجامع بينهما التقوى قال فى ذكر اصول الدين وفروعه فى آخر الآية
واولئك هم المتقون وقال فى القصاص بعده لعلكم تتقون وقال فى الوصية حقا على المتقين وقال فى الصوم لعلكم تتقون والثالث
ان الوصية قربة بالمال والصيام عبادة بالبدن والرابع ان الوصية حق الخلق والصوم حق الحق والصيام والصوم فى اللغة
هو الامساك وفى الشرع هو الكف عن المفطرات بشرطه من اهله فى وقته والمراد من الصيام ههنا صيام شهر رمضان فانه قال بعده
اياما معدودات وقال فمن شهد منكم الشهر فليصمه بعد قوله شهر رمضان **كما كتب** محل الكاف النصب على المصدر اى كتابا كما كتب **على الذين**
من قبلكم يعنى الانبياء والامم من لدن آدم عم قيل كان الصوم على آدم ايام البيض وفيه اى فى تشبيه وجوبه على هذه الامة بوجوبه
على من قبلهم من الانبياء والامم توكيد للحكم بوجوب الصيام وترغيب للفعل فان كونه عبادة قديمة توكيد للحكم بوجوبه وحث النفوس عليه

الى م

صفة مصدر محذوف

ونظيره على النسخ كما قيل لا ينبغي ان ينسخ عليكم وجوب الصوم لانه عبادة الانبياء السالفة والامم الماضية لا الامر الشاق اذا عم خف
والتشبيه عايد الى اصل ايجابه لا الى كمية ايامه وخصوص وقته والصوم في اللغة الامساك عما تنازع اليه النفس وفي تسمية النفس سواء كان من
المفطرات الثلث او لم يكن كالكلام اقول ما ذكره المص من بعد الامساك يخالف لما ذكره صاحب التيسير كما نقلناه آنفا ويخالف ما وجد
في اكثر الكتب من ان الصوم في اللغة الامساك مطلقا ويخالف ايضا لما في مختار الصحاح بخصوصه حيث قيل فيه قال الخليل الصوم قيام بلا عمل ومعناه
بالتركي علمز دورمق وفي الشرع الامساك عن المفطرات اقول لابد من اعتبار القيود المذكورة في التيسير فانها معظم ما تشتهيه الانفس
يريد بيانه بسبب تخصيص الشرع بالامساك عن المفطرات الثلث بان الاكل والشرب والوقاع بمعظم مشتهيات الانفس
لعلكم تتقون المعاصي هذا تفسير للتقوى على كون تعلقه بمفعول له مرادا فان الصوم يكسر الشهوة التي هي مبدأها كما قال عليه الصلوة والسلام عليه بالصوم
فان الصوم له وجاء تمام الحديث ما روى عن عبد الله انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة
فليتزوج فانه اغض للبصر واحصن للفرج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فانه له وجاء قال صاحب النهاية الباءة النكاح والتزويج و
الوجاء بالكسر والمد دق عروق الانثيين مع بقائهما وفي الكشاف لعلكم تتقون بالمحافظة عليها وتعظيمها لاصالتها وقدمها اقول اعترض
له المص لان الاصل في الفعل المتعدي العام وحمل الفعل على معناه اللغوي وقيل ايضا ولعلكم تنتظمون في زمرة المتقين لان الصوم
شعارهم اقول لم يعرض المص له لكونه مجازا محوجا الى القرينة ولا قرينة هنا وليس الصوم شعارهم فقط والاخلال باداته عطف على قوله كما
والمعنى لعلكم تتقون الاخلال باداته لاصالته وقدمه تعليل لتتقون فان ما هو عبادة اصلية قديمة ينبغي ان يتقى عن الاخلال باداتها
اياما معدودات موقتات بعدد معلوم نفيه مجاز او قلائل ففيه كناية فان القليل من المال يعد عدا والكثير يهال هيلا ويصب
صبا من غير كيل وعد ونصبها ليس بالصيام لوقوع الفصل بينهما بعد لا يعمل المصدر اذا وقع فاصل بينه وبين معموله وههنا كثيره وفيه
رد لصاحب الكشاف حيث جوز نصبه بالقيام وقاسه على قولك نويت الخروج يوم الجمعة وانما جوزه للاتساع في الظروف وان لم يجز في غيره
بل باضمار صوموا لدلالة الصيام عليه تقديره صوموا اياما وانتصاب اياما على انه ظرف للفعل المقدر او انه مفعول به اتساعا
والمراد بها بالايام المعدودات رمضان او ما وجب صومه قبل وجوبه ونسخ به فان قيل يجب ان يكون الناسخ متصلا قلنا الاتصال في
التلاوة لا يدل على الاتصال في النزول وهو عاشوراء وثلثة ايام من كل شهر وقال اكثر المحققين ان المراد بها شهر رمضان بناء على انه تع
قال في اول الاية كتب عليكم الصيام وهذا يحتمل يوما ويومين واياما ثم بينه بقوله اياما معدودات فزال بعض الاحتمال ثم بينه
بقوله شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن فعلى هذا الترتيب يمكن ان يجعل الايام المعدودات بعينها شهر رمضان واذا امكن ذلك فلا وجه
لحمله على غيره واثبات النسخ فيه لان كل ذلك زايد لا يدل اللفظ عليه فلا يجوز القول به واما تمسكهم بقوله عم ان رمضان نسخ كل صوم فالجواب
عنه ليس فيه ما يدل على ان صوم رمضان نسخ من الصوم ما وجب الله تع على هذه الامة لجواز ان يكون المراد انه صومه نسخ كل صوم وجب في
الشرايع المتقدمة فكما يجوز ان يكون بعض شرعه ناسخا للبعض يصح ايضا ان يكون شرعنا ناسخا للشرايع المتقدمة اقول قول رسول الله
عليه الصلوة والسلام ان رمضان نسخ كل صوم عام فالتخصيص بالشرايع المتقدمة خلاف الظاهر على انه ثبت في موضعه ان صوم عاشورا
كان فرضا في اول الهجرة ثم نسخ بصوم رمضان ثم فالاولى ان يقال عموم الحديث لا يدل على ان المراد بالايام المعدودات ما وجب قبل
وجوب رمضان فانا اثبتنا كون المراد بالصيام شهر رمضان بما نقلنا من النبي والظاهر ان الحديث صدر عن صدر النبوة بعد نزول
هذه الاية وهو على عمومه ولا يدل على ان المراد بالايام المعدودات ما وجب قبل رمضان فتامل وقال بعض المتاخرين فالمراد بها ما وجب
صومه قبل فرضية رمضان ونسخ به وهو عاشوراء او ثلثة ايام من كل شهر ويجوز ان يراد بها رمضان الاول اولى اذ الانسب
على الثاني ان يقال شهرا معلوما كما قيل الحج اشهر معلومات اقول هذا مندفع بما ذكرناه انفا على ان المقصود بيان ايام الصوم المنسوخ
وان التعبير بايام معدودات تيسير تسهيل على الانفس بخلاف التعبير بالشهر وما ذكره من النظير لبيان التوسعة في اوقات الحج او بمعنى
كتب على قوله باضمار صوموا على الظرفية او على انها مفعول ثان لكتب عليكم على السعة يعني ايا ما كان مفعولا به لكتب والسطور لكن
لكن حذف الجار واوصل الفعل اليه او المراد بالتوسعة اجراء ظرف الفعل مجرى مفعوله قيل يرد على ان يقع الكتابة في الايام وعلى
الثاني انه مبني على كون الايام ظرفا للكتب وليس كذلك اقول مآل الاعتراضين واحد ويمكن ان يجاب كون الكتابة في الايام لا ينافي كون صوم
الايام مكتوبا على انه راجع الى المسافة في العبارة وقيل معناه معنى التشبيه صومكم كصومهم في عدد الايام لا في وجوبه كونه واجبا

روى البخاري ومسلم عن عايشة رض ان رسول الله صلعم لما قدم المدينة كان يصوم عاشورا فلما نزلت قال من شاء صامه ومن شاء افطره

المكتوبة بالايام

عطف م

ما كتب

بايجابه تع فالتشبيه في الاول في مجرد الافتراض والوجوب اي فرض عليكم كما فرض عليهم وعلى هذا في الكمية لما روي ان رمضان
كتب على النصارى فوقع في برد وحر شديد فحولوه الى الربيع وزادوا عليه عشرين كفارة لتحويله ويجوز ان يكون التشبيه
هنا في الكيفية ايضا على ما ذكره صاحب الكشاف حيث قال وقيل كتب عليكم كما كتب عليهم ان تتقوا المفطر بعد ان تصلوا العشاء
وبعد ان تناموا ثم نسخ ذلك بقوله احل لكم ليلة الصيام الآية وقيل زادوا واذكر لموتان اصابهم الموتان بالضم موت يقع على الماشية
وبالفتح والتحريك عند الحيوان فمن كان منكم مريضا مرضا يضره الصوم ويعسر معه والمرض الذي يخاف فيه ازدياد المرض داخل
فيه كما لا يخفى تقييد المرض به مستفاد من قوله عز وجل يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر واختلف في المرض المبيح فمن قائل كل مرض لان
الله تع لم يخص مرضا دون مرض كما لم يخص سفرا دون سفر فكما ان لكل مسافر ان يفطر فكذلك لكل مريض ومن قائل هو المرض الذي يعسر معه
الصوم ويزيد فيه وعن الشافعي لا يفطر حتى يجهد الجهد غير محتمل وعند ابي حنيفة المرض الذي يخاف بالصوم زيادته فان قيل لم افترق
الحكم بين السفر والمرض قلنا لان الضرر في السفر خفي فادير الحكم على نفسه وفي المرض ظاهر فادير على الضرر او على سفر او راكب سفر وفيه ايماء بان من
سافر اثناء اليوم لم يفطر لان الركوب ينبئ عن الكمال وبعض اليوم ناقص فعدم استيلاء السفر استعلاء الركوب وللدلالة على هذا المعنى
عدل عن اسم الفاعل فلم يقل ومسافرا اذ ليس فيه اشارة الى الاستيلاء على السفر قال بعض المتاخرين لم يقل مسافرا ليتناول من خرج من
بلدة ومكث فيها اياما للابنية الاقامة فان ما ذكر يطلق عليه دون ما ترك اقول ان اراد بعدم الاطلاق ما ترك عليه شرعا فممنوع
وان اراد به انه لا يطلق عليه عرفا فغير مراد بل ممنوع فوجه العدول ما ذكرناه لا وما ذكره فتامل فعدة من ايام اخر عدة فعلة
من العد بمعنى المعدود ولذا يقال للجماعة المعدودة عدة واخر صفة ايام جمع اخرى تانيث آخر الذي هو اسم التفضيل وهو معدول
عن الموصوف باللام اي فعليه صوم عدة ايام المرض والسفر من ايام اخر ان افطر فحذف الشرط والمضاف والمضاف اليه للعلم بها يعني ان قوله
فعدة مرفوع على انه مبتدأ بتقدير المضاف وهو صوم وتقدير المضاف اليه ايضا وهو ايام المرض والسفر وان تنوين قوله فعدة
عوض عن المضاف اليه المحذوف وان خبر المبتدأ محذوف قبله وحذف الشرط ايضا وهو ان افطر وقرئ بالنصب اي فليصم عدة
قال القفال انظروا الى عجيب ما بينه الله تع عليه من سعة فضله ورحمته في هذا التكليف اسوة من الامم المتقدمة والغرض منه ما ذكر من ان
الامر الشاق اذا عم خف وبين ثانيا وجه الحكمة في ايجاب الصوم وهو انه سبب لحصول التقوى ثم بين انه مخصوص بايام معدودات
لا في جميع ايام العمر ولا في اكثرها وبين رابعا انه خصه من الاوقات الذي انزل فيه القرآن لكونه اشرف الشهور ثم بين ازالة المشقة فاباح
الافطار للمرضى والمسافرين الى ان يصيروا اصحاء مقيمين ومؤدى الافطار على سبيل الرخصة فالمقصود من الاية بيان ان فرض الصوم
في الايام المعدودات انما يلزم الاصحاء المقيمين واما من كان مريضا او على سفر فله تاخير الصوم عن هذه الايام الى ايام اخر وقيل
على الوجوب واليه ذهب الظاهرية وبه قال ابو هريرة وروي عن ابن عمر انه قال لو صام في السفر قضى في الحضر وعلى الذين يطيقونه و
على المطيقين للصيام ان افطروا اي على الذين لا يكون بهم مرض او على سفر ان الكل فدية طعام مسكين نصف صاع من بر او صاع من غيره
عند فقهاء العراق وهو من العرب من الشام والكوفة ونواحيها ومد عند فقهاء العرب الحجاز والمد رطل وثلث والصاع اربعة امداد وكان
لهم في ذلك اي في الافطار واعطاء الفدية اول الامر لما امروا حين الامر بالصوم فاشتد عليهم لانهم لم يتعودوه من العادة ثم نسخ
افطار المطيقين بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقرأ نافع وابن عامر باضافة الفدية الى الطعام وجمع المساكين والفدية قد يكون مصدرا
كالجزية وقد يكون اسما للبدل فالمعنى على اضافة الفدية الى الطعام وعلى المطيقين اعطاء طعام مسكين والمعنى على قراءتها بالتنوين فعليه فدية
ثم قوله طعام بدل وبيان لقدرها او خبر مبتدأ قيل هذه الاية في حق الشيخ الهرم الذي يطيق الصوم لكن مع الشدة والمشقة فان الوسع
فوق الطاقة فالوسع اسم لمن كان قادرا على الشيء مع السهولة واما المطيق فهو اسم لمن كان قادرا على الشيء مع الشدة والمشقة ثم ان الشيخ
الهرم اذا افطر فعليه الفدية واما الحامل والمرضع اذا افطرتا فهل عليهما الفدية وقال ابو حنيفة لا تجب حجة الش في ان قوله تع وعلى الذين يطيقونه
فدية يتناول الحامل والمرضع وابو حنيفة فرق وقال الشيخ الهرم لا يمكن ايجاب القضاء عليه فلا جرم وجب الفدية واما الحامل والمرضع فالقضاء
واجب عليهما فلو اوجبنا الفدية عليهما ايضا لكان ذلك جمعا بين البدلين وهو غير جائز لان القضاء بدل والفدية بدل آخر وقيل انها
نزلت في حق المريض والمسافر ايضا فان من المريض والمسافر من يطيق الصوم ومنهم من لا يطيقه فقد ذكر الله تع حكم القسم بقوله ومن
كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وذكر القسم الاول منهما بقوله وعلى الذين يطيقونه فدية فكانه تع اثبت للمريض والمسافر حالتين احدهما

او راكب م

وثلث رطل م

والاضافة بيانية

قال الشافعي تجب عليهما الفدية

نافع م

يلزم ان يفطروا ويقضوا وهي حالة الهرم والشدة لو صاموا والثانية ان يكونا مطيقين للصوم لا يثقل عليهما فخيرا بين ان يصوموا وبين
ان يفطروا مع الفدية ولم يعرض المص لهذين الاحتمالين وقرئ يطوقونه بضم الياء وفتح الطاء مخففة وتشديد الواو على بناء التفعيل اي يكلفونه او
يقلدونه من الطوق وهو بمعنى الطاقة هذا ناظر الى التفسير الاول او القلادة هذا ناظر الى التفسير الثاني فالامر بالصيام كالقلادة ويتطوقونه على
التفعل اي يتكلفونه او يتقلدونه والمعنى قريب من الاول ويطوقونه اصله يتطوقونه بالادغام اي بادغام التاء في الطاء ويطيقونه بضم
الياء وفتح الطاء المخففة بعدها ياء مفتوحة مشددة من فيعل من الطوق اصله يطيوقونه لما اجتمعت الواو والياء وسبقت احديهما بالسكون
قلبت الواو ياء ثم ادغمت الياء في الياء ويطيقونه بفتح الياء وتشديد الطاء والياء من تفيعل اصله يتطيوقونه قلبت التاء طاء فادغمت ثم قلبت الواو
ياء وادغمت فصار يطيقونه اشار المص الى ما ذكرناه تفصيلا بقوله على ان اصلهما يطيوقونه ويتطيوقونه فيه لف ونشر مرتب
وكذا في قوله من فيعل اي تخلق الرباعي وتفيعل بمعنى يتطوقونه اي يتكلفونه وعلى هذه القراءات كما يحتمل الكلام ما يحتمله الشيخ يحتمل معنى ثالثا لان جميع
تلك القراءات فيها معنى التكليف او التكلف فان حمل على مجرد الزام المطيع او التزامه فهو المعنى الاول وان اخذ من الكلفة بمعنى المشقة وبلوغ
الشدة الغاية يكون المعنى وعلى الذين يكلفونه او يتكلفونه على جهد ومشقة عظيمة وتعني القراءة المشهورة وهو الرخصة لمن يتعبه الصوم
وهم الشيوخ والعجائز فيكون الآية غير منسوخة في الافطار متعلق بالرخصة والفدية عطف على الافطار فيكون الكلام ثابتا غير منسوخ
وقد اول به القراءة المشهورة اي يصومونه جهدهم وطاقتهم فالمعنى يصومونه جاهدين غاية جهدهم وطاقتهم ونهاية سعيهم وقدرتهم
ويؤيد هذا التأويل بلوغ المعالم والتيسير من قراءة حفصة وعلى الذين لا يطيقونه فمن تطوع خيرا نصب بنزع الخافض اي بخير او على المصدرية
اي تطوعا خيرا فزاد في الفدية فهو فالتطوع هذا مبني على ان يكون الضمير للمصدر المدلول عليه بقوله تطوع او الخير على ان يكون الضمير للخير الذي هو صفة
صفة التطوع المحذوف فالخير المذكور او المصدر خير له فهذا اسم تفضيل فصح لحال وفيه ثلثة اوجه احدها ان يزيد على مسكين واحد وثانيها ان
يزيد على طعام مسكين واحد وثالثها ان يصوم مع الفدية وان تصوموا في تأويل المصدر مرفوع المحل على انه مبتدأ وخير خبره وفي هذا
الكلام التفات من الغيبة الى الخطاب فالمعنى صومكم ايها المطيقون هذا بالنظر الى القراءة المشهورة او المطوقون على سائر القراءات وجهدتم طاقتكم
اي مقدارها او المرخصون في الافطار فالخطاب عام لمن تقدم ذكره جميعا ليندرج تحته المريض والمسافر اقول يرده قوله م ليس من البر الصيام
في السفر خير لكم من الفدية او تطوع الخير او منها او من التأخير للقضاء قوله المريض والمسافر اذا تحرزا بالصوم فالتأخير للقضاء ان كنتم
تعلمون ما في الصوم من الفضيلة وبراءة الذمة وجوابه محذوف دل عليه ما قبله اي اخترتموه رجح احتمال ان يكون مفعول تعلمون
مقدرا محذوفا والاختصار على احتمال كونه منزلا منزلة اللازم لافادته حالا يفيد الاحتمال الثاني ولذا قال قيل معناه ان كنتم من اهل العلم والتدبر
علمتم ان الصوم خير لكم من ذلكم ولا يخفى حسن تقديرا اخترتموه جزاء على الاول وعلمتم ان الصوم خير على الثاني شهر رمضان مبتدأ خبره ما
بعده من قوله الذي انزل فيه القرآن اعترض عليه بانه على تقدير ان يكون ما بعده خبره لم يكن شهر رمضان منصوصا على صومه بهذا اللفظ لانه
انما يكون مخبرا عنه بانزال القرآن فيه واجيب بان كون شهر رمضان منصوصا على صومه بهذا اللفظ غير لازم اذ المقصود من ذكر هذه الجملة المبنية
على فضله ومنزلته الاشارة الى وجه تخصيصه من بين الشهور بان فرض صومه ثم اوجب صومه بقوله فمن شهد منكم الشهر اي المعهود فليصمه
كما صرح بذلك في التيسير او خبر محذوف تقديره ذلكم شهر رمضان اي ذلكم الصيام المكتوب عليكم صيام شهر رمضان فحذف المضاف من الخبر و
يحتمل ان يكون الاشارة الى ايام معدودات اي تلك الايام شهر رمضان والتذكير باعتبار المذكور او بدل من الصيام على حذف المضاف اي كتب عليكم
الصيام صيام شهر رمضان فيكون بدل الكل وان لم يقدر المضاف فبدل الاشتمال وقرئ بالنصب على اضمار صوموا او على انه مفعول وان تصوموا
وفيه ضعف لان ان مع الفعل في تقدير المصدر فيكون تقدير الكلام صومكم شهر رمضان خير لكم فشهر رمضان من تتمة المبتدأ فيكون الخبر فاصلا بين
جزأي المبتدأ وهو غير جائز وايضا يلزم منه الفصل بين الموصول وصلته وقيل في العذر ان الفصل جائز ههنا لان المفعول فضلة لا جزء كالفاعل
والاضافة ههنا الى الفاعل لا المفعول اي صومكم شهر رمضان فيقال هذا وامثاله لا يليق بنصب التنزيل لان المقرر ان مفعول المصدر
كالصلة فلا يجوز الفصل بالاجنبي الذي هو الخبر واقصى ما يقال ههنا ان قوله وان تصوموا وان كان مصدرا في المعنى لكن صورته صورة الفعل
فبالنظر الى الصورة جاز الفصل وان لم يجز في المصدر المحض فان قلت اذا جعل شهر رمضان مفعولا لان تصوموا يلزم ان لا يكون شهر رمضان
صومه واجبا لان الواجب لا يقال فيه وان تصوموا خير لكم قلت بل يقال غاية ان يلزم الابهام بين الندب والوجوب ويجوز ان يكون هذا في حق
من رخص له الافطار لمرض او سفر او ضعف هرم فوضع شهر رمضان موضع الضمير العائد الى ايام معدودات لتعليل ان الصوم خير من الافطار

او بدل من ايام معدودات وانما جوز الابدال مع ان بينهما جملا كثيرة لانها ليست باجنبية بل لها تعلق بجانب المبدل ورمضان
مصدر رمض اذا احترق من الرمضاء وهو اشتداد الحر فاضيف اليه الشهر وجعل اي المجموع علما للشهر المخصوص ومنع من الصرف
للعلمية والالف والنون المزيدتين كما منع داية في ابن داية على الغراب للعلمية والتانيث قيل للغراب ابن داية لكثرة وقوعه على داية البعير
اذا دبرت اي جرحت وداية البعير هي موضع القتب قال بعض الفضلاء ليت شعري ما الذي دعاه الى ان جعل العلم مجموع المضاف والمضاف اليه
فان من الجائز ان يقال العلم هو رمضان والشهر بمعناه اضيف اليه اضافة العام الى الخاص على ان العلم ولو كان هو المركب لجاز ان يقال
شهر شهر رمضان كما يقال شهر ذي الحجة قول هذا السؤال مما لا وجه له لان الواضع اختار هذا الوضع وعدم القول شهر شهر رمضان لايهام
تكرار ذكر لفظ شهر والا فلا مانع من الجواز ولما ورد ان يقال اذا كان العلم مجموع المضاف والمضاف اليه فلم وقع في الحديث لفظ رمضان
بدون المضاف اجاب عنه بقوله وقوله عليه الصلوة والسلام من صام رمضان ايمانا واحتسابا فعلى حذف المضاف امن الالتباس
نظرا الى الشهرة ثم ذكر تسمية هذا الشهر بشهر رمضان ثلثة اوجه حيث قال وانما سموه بذلك اما لارتماضهم اي لاحتراق اكبادهم
فيه من حر الجوع والعطش فهذا باعتبار الرياضة او لارتماض الذنوب هذا باعتبار شرف الشهر او لوقوعه ايام رمض الحر حين ما
نقلوا اسماء الشهور عن اللغة القديمة يقال رمض يومنا رمض رمضا من باب علم اذا اشتد حره ورمضت قدمه من الرمضاء اي
احترقت قال السخاوي وسمي المحرم لتحريم القتال فيه وصفر لصفر مكة وخلوها عن اهلها لذهابهم الى الحروب والربيعين لارتباعهم
فيهما اي اقامتهم والجماديين لجمود الماء ورجب لترجيب العرب وتعظيمهم اياه وشعبان لتشعب القبائل ورمضان من الرمضاء اي
من وجدانها شدة الحر وشوال لشول اذناب اللقاح اي رفعها وذا القعدة للقعود عن الحرب وذا الحجة للحج الذي انزل فيه القرآن
لما ورد ان القرآن نزل على رسول الله صلعم منجما بعضا ونزول اكثره في غير رمضان فما وجه تخصيص انزاله برمضان اجاب المص بثلثة
اوجه الاول ما ذكره بقوله اي ابتدئ فيه انزاله اي ابتداء نزوله وقع في رمضان وكان ذلك ليلة القدر منه فيه ارتكاب المجاز حيث حمل
لفظ القرآن على بعض اجزائه وروي عن عمر بن الخطاب رض انه استدل بهذه الآية وبقوله تع انا انزلناه في ليلة القدر على ان ليلة القدر
لا تكون الا في رمضان لان ليلة القدر اذا كان في رمضان كان انزاله في ليلة القدر انزالا في رمضان والوجه الثاني ما ذكره بقوله او انزل
فيه جملة من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا في ليلة القدر منه ثم نزل منجما اي وقتا بعد وقت الى الارض روي عن ابن عباس رض انه
سئل عن قوله عز وجل شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن وقوله انا انزلناه في ليلة القدر وقوله انا انزلناه في ليلة مباركة وقد
نزل في سائر الشهور قال عز وجل وقرآنا فرقناه فقال انزل القرآن جملة واحدة من اللوح المحفوظ في ليلة القدر من شهر رمضان
الى بيت العزة ثم نزل به جبرئيل على رسول الله عليه السلام نجوما في ثلث وعشرين سنة فذلك قوله تع بمواقع النجوم والوجه الثالث ما ذكره بقوله
او انزل في شانه قيل معناه في فضله هذا الشهر وايجاب صومه اقول قول المص وهو كتب عليكم الصيام يأبى عن الاول القرآن فعلى هذا
يكون المراد من القرآن الآيات الواردة في شان شهر رمضان كما يقال انزل في الزكوة آية اي في ايجابها وهو ان لكل القرآن قوله كتب
عليكم الصيام قوله تع انزل يؤيد الوجه الثاني من الجواب بناء على ما اشتهر من ان الانزال مختص بما يكون النزول فيه دفعة واحدة وان التنزيل
مختص بالنزول على سبيل التدريج ولهذا قال تع نزل عليك الكتاب بالحق وانزل التورية والانجيل وعن النبي صلى الله عليه وسلم نزلت
صحف ابرهيم عليه السلام اول ليلة من رمضان وانزلت التورية لست مضين والانجيل لثلث عشرة والقرآن لاربع وعشرين فذكر ان
شهر رمضان مبتدأ خبره ما بعده اعاده بذكر شي آخر حيث قال والموصول بصلته خبر المبتدأ او صفته والخبر فمن شهد ولما احتيج الى
بيان وجه دخول الفاء تعرض ببيانه فقال والفاء لوصف المبتدأ بما تضمن معنى الشرط هذا غير مشهور عند النحاة وفائدته في جعل الذي انزل صلة
الموصول اشعار بان الانزال فيه سبب اختصاصه بوجوب الصوم فيه وجه الاشعار ترتيب الحكم على الوصف المناسب الدال على علية الوصف
للحكم هدى مصدر فاما ان يكون على حذف مضاف اي ذا هدى او يكون ذا تعامه وقع اسم الفاعل اي هاديا او جعل هو نفس الهداية مبالغة
للناس اما متعلق بقوله هدى او لمحذوف وقع صفة للنكرة قبلها وبينات عطف على هدى والجمع ههنا لان نجح الاحكام ابعاضه والهدى
قسمان ما يكون بينا جليا وما لا يكون كذلك والقرآن مع كونه هدى باعجازه آيات واضحات من الهدى صفة بينات اي من جملة ما هدى به
الله والفرقان عطف عليه حالان اي هدى وبينات منصوبان على الحالية من القرآن والعامل انزل ولذا قال اي انزله وهو هداية للناس
الى الحق باعجازه بلفظه وآيات واضحات مما يهدي الى الحق ويفرق بينه وبين الباطل بما فيه من الحكم والاحكام بمعناه فيه اشارة الى ان من الهدى

والزوجان صفة بينات والمصدر بمعنى الفاعل لكنه مجاز واللام للجنس لا للاشارة الى الهدى السابق وما قيل ان النكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى اكثرى لا كلى فاندفع توهم التكرار قيل ما ذكره وان كان دافعا للتكرار لكنه تخصيص بلا مخصص والاولى ان يحمل على انه تفصيل

اقول المخصص عقل العالم بكمال القرآن وساير الكتب الالهية فان القرآن بيع بلفظه دون ساير الكتب السماوية وجامع لما تفرق في جميع الكتب الالهية كذلك وما ذكرناه ظاهر من كلام المص وما ذكره القائل من الحمل على التفصيل ركيك جدا فمن شهد منكم حال من المستكن اي كاينا منكم الشهر

شهر رمضان فليصمه في تفسير الآية وجهان احدهما ان يكون انتصاب الشهر على الظرفية وكذا الضمير في فليصمه والآخر هو الانتصاب على انه مفعول به اختار صاحب الكشاف والمص الوجه الاول ولهذا قال المص فمن حضر في الشهر جعل شهد بمعنى حضر وهو من الحضر ضد السفر والمراد به من

لم يكن مسافرا وجعل نصب الشهر على الظرفية دون المفعول به ولهذا قال فليصم فيه فيكون مفعول شهد محذوفا تقديره فمن شهد منكم موضع الاقامة في الشهر ولم يحمل ان الشهر اذا كان ظرفا كان معناه من اقام فيه فلا يدخل فيه المسافر واطرد واذا كان مفعولا به كان من باب شهدت الجمعة فيدخل المسافر والمريض والمسافر والصبي والمجنون ولا يلزمهم الصوم فلا يطرد فوجب جعله ظرفا فلا بد في الآية مع ترك مفعول شهد من التزام تخصيص من شهد بالعاقل البالغ الصحيح وقد يخص المريض والمسافر بالآية الآتية ويحتاج اخراج الآخرين الى مخصص من النصوص الدالة على الخصوص والاصل فمن شهد فيه فليصم فيه فالتخصيص بهذا الوجه قليل فيكون راجحا على التفسير الآخر لكن وضع المظهر موضع المضمر الاول وهو الضمير في قوله فيه الاول للتعظيم لان ذكر الشيء بلفظ المظهر انوع وافخم له بالنسبة الى ذكره بالضمير ونصب على الظرف وحذف الجار فقوله الشهر نصب على الظرفية ونصب الضمير الثاني على الاتساع فانه ظرف جعل كانه المفعول به وفايدة الاتساع التنبيه على الاستيعاب وقيل فمن شهد منكم هلال الشهر فليصمه على انه مفعول به كقولك شهدت الجمعة اي صليتها فهذا هو الوجه الثاني فيكون محتصالا لان المسافر والمريض ممن شهد الشهر ولعل تكريره اي تكرير قوله ومن كان منكم ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر مريضا الخ لذلك اي للتخصيص او لئلا يتوهم نسخه قرينة وهو قوله وعلى الذين يطيقونه اختار بعض المتاخرين الوجه الثاني وعمم حكم قوله فليصمه المسافر والمريض وجعل قوله ومن كان مريضا او على سفر الخ لاسقاط وجوب الاداء وقال فلا وجه لان يكون شهد بمعنى حضر لاستلزامه اختصاص الامر بالمقيم والصحة اذ حينئذ يلزم ان يكون المذكور في حق المسافر عزيمة وعلى تقدير حمل الوجوب المستفاد من الامر على وجوب الاداء فالاوجه تخصيص المقيم بالذكر دون الصحيح ثم ان اختصاص وجوب الاداء بما عدا المريض والمسافر قد علم من قوله فعدة من ايام اخر فالوجه ان يحمل ما قبله على اصل الوجوب لان الافاقة خير من الاعادة اقول الظاهر من قوله تع فليصمه وجوب الاداء لا نفس الوجوب بلا تعجيل وان كان ينفسح عنه كون قوله تع ومن كان مريضا او على سفر الخ لاسقاط وجوب الاداء وليس تخصيص المقيم بالذكر دون الصحيح لما مر من التفصيل على الوجوب قد علم بقوله تع كتب عليكم الصيام ولو حمل قوله تع فليصمه عليه لكان اعادة والافاقة خير من الاعادة وتصحيح ما علم التزاما من قبيل الافاقة تفصيلا يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر اي يريد ان ييسر عليكم ولا يعسر فلذلك اي لارادة اليسر اباح للمسافر والمريض الرخص في القضاء اذ لا يعتبر طول الايام وقصرها والمواترة والمواصلة والتعجيل والتاخير ولتكملوا العدة الاكمال والتكميل الاتمام ولتكبروا الله على ما هديكم التكبير التعظيم او التكلم بالله اكبر ولعلكم تشكرون بين المص اولا الاعراب حيث قال علل اي كل واحد منها علة لفعل محذوف دل عليه ما سبق فسره على وجه التفصيل بقوله اي شرع بصيغة المجهول جملة ما ذكر بين ما بقوله من امر الشاهد بصوم الشهر ذكره الله تع بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه والمرخص على صيغة المجهول وبالجر عطفا على الشاهد بالقضاء اي ومن امر المرخص بقضاء ما افطر هذا احد المامور به والآخر ما ذكره بقوله ومراعاة عدة ما افطر فيه من الايام والترخيص بالجر عطف على امر اي ومن ترخيصه في الافطار ذكر هذا المجموع بقوله فعدة من ايام اخر لتكملوا العدة الى آخره اي آخر الآية على سبيل اللف قيد لقوله علل بينه بقوله فان قوله ولتكملوا العدة علة الامر بمراعاة العدد كانه قيل انما امرناكم بمراعاة عدة ما افطرتم فيه من الايام عند القضاء لتكملوا عدة ما اوجبنا عليكم صوم من الايام المعدودات ولتكبروا الله علة الامر بالقضاء وبيان كيفيته فان اطلاق قوله من ايام اخر يدل على ان القضاء يجوز على سبيل التتابع وعلى سبيل التفريق فكانه قيل انما امرناكم بالقضاء وعلمناكم كيفيته لتكبروا الله على ما هديكم الى طريق الخروج عن عهدة التكليف ولعلكم تشكرون علة الترخيص والتيسير كانه قيل انما رخصناكم في الافطار لكي تشكروا ذكر التفتازاني ههنا اشكالا ظاهر الورود وهو انه ذكر في الفعل المعلل ثلثة امور امر الشاهد بالصوم وامر المرخص له بالقضاء ومراعاة العدة والترخيص في الافطار ولم يذكر من العلل بازاء الامر الاول شيئا وذكر في تفصيل العلل علة تعليم كيفية القضاء مع انه لم يذكره في تفصيل المعلل فلفه غير مطابق لنشره والتفتازاني ذكر الجواب لهذا الكلام

وتلخيصه

الامر

وتلخيصه ان امر الشاهد بصوم الشهر توطئة وتمهيدا لما ذكره بعده فالمقصود بالتعليل هو ما بعده فالمقصود بالتعليل هو ما بعده لا نفسه وذلك يشتمل على ثلثة امور مراعاة العدد وما في ضمنه من الامر بالقضاء وتعليم كيفيته فان الامر بمراعاة العدد يتضمنها معا والترخيص وعلى هذه الامور الثلثة بما ذكر من العلل الثلث على الترتيب ثم قال التفتازاني وفيه نظر للقطع بان مراعاة العدة اشارة الى مراعاة عدة ما افطر ولانه لا معنى لتعليل الامر بصوم الشهر باكمال عدة ايامه اقول النظر الاول مدفوع بان يقال الاجمال غير التفصيل من وجه ودفع الثاني ظاهر اذ تمام صوم الشهر انما يكون باكمال عدة ايامه قيامها او لافعال عطف على قوله لفعل محذوف اي او منع المذكورات علل لافعال متعددة كل لفعل اي كل واحد منها علة لفعل المذكور بعده اي ولتكملوا العدة امر باكمالها ولتكبروا الله امر بتكبيره ولكي تشكروا امر بشكره او معطوفة عطف على قوله علل فالواو في الوجهين السابقين واو الاستيناف واللام متعلق بالفعل المضمر بعد الواو وعلى هذا الوجه عاطفة لما بعدها على علة محذوفة كما يدل عليه قوله على علة مقدرة حذف معلولها ايضا والتقدير بين الله تع هذه الاحكام ليسهل عليكم او لتعلموا ما تعملون ولتكملوا العلة المقدرة احد الفعلين ويجوز ان يعطف على اليسر اي ويريد بكم لتكملوا فتكون اللام صلة داخلة على مفعول فعل الارادة للتاكيد كقوله تع يريدون ليطفئوا اي تحمدوا والمعنى بالتشديد اي المراد بالتكبير تعظيم الله بالحمد والثناء عليه قال التفتازاني لا يخفى ان ما ذكر من اللف انما يصح على هذا التفسير دون تفسيره بتكبير الفطر او الاهلال مع انه تقييد بلا دليل فلهذا جعله مرجوحا ولذلك اي ولتضمن التكبير معنى الحمد والثناء عدي بعلى وتمام تكبير الله وتعظيمه انما يكون بمجموع القول والاعتقاد والعمل اما القول فهو الاقرار بصفات العلى واسمائه الحسنى وتنزيهه عما لا يليق به من ند وصاحبة وولد وشبه للخلق ونحو ذلك وكل ذلك لا يصح الا بعد صحة الاعتقاد بالقلب واما العمل فهو التعبد بما كلف به من الطاعات بالقلب والقالب وقيل تكبير يوم الفطر قال مالك والشافعي واحمد واسحق وابو يوسف ومحمد يسن التكبير في يوم العيد استدلالا بهذه الآية قالوا معناه ولتكملوا عدة رمضان ولتكبروا الله على ما هديكم الى معرفة الحق من الباطل والتوفيق للطاعة والعصمة عن المعاصي وقال ابو حنيفة يكره ذلك غداة عيد الفطر وقيل التكبير عند الاهلال اي عند رؤية هلال شوال قال ابن عباس حق على المسلمين اذا رأوا هلال شوال ان يكبروا وما اي كلمة ما في قوله على ما هديكم تحتمل المصدر اي على هدايته اياكم والخبر من القيام اي بمعنى الذي هديكم اليه وفيه بعد من وجهين احدهما حذف العايد وثانيهما حذف المضاف تقديره ولتكبروا الله على اتباع الحق الذي هديكم اليه وشبهه وعن عاصم ولتكملوا بالتشديد واذا سألك عبادي عني فاني قريب اي فقل لهم اني قريب وترك المقدر في النظم لتحقيق القرب فانه جاء تولى بالجواب وهو تمثيل اي استعارة تبعية تمثيلية لكمال علمه بافعال العباد واقوالهم واطلاعه على احوالهم بحال من قرب مكانه منهم متعلق بقوله تمثيل يريد ان القرب حقيقة هو القرب المكاني وهو ممتنع في حقه تع فالقرب ههنا مستعمل في الحالة الشبيهة بحال من قرب مكانه من العباد روي ان اعرابيا قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم اقريب ربنا فنناجيه ام بعيد فنناديه فنزلت اجيب في محل الرفع اما صفة لقريب او خبر ثان دعوة الداع اذا دعان تقرير للقرب اي المجازي المراد ههنا هو الحالة الشبيهة بالقرب المكاني ووعد للداعي بالاجابة كما ورد في الخبر ان ربكم حي كريم يستحيي من عبده اذا رفع اليه يديه ان يردهما صفرا فليستجيبوا لي اذا دعوتهم للايمان والطاعة كما اجيبهم اذا دعوني لمهماتهم الاستجابة عبارة عن الانقياد والاستسلام والايمان عبارة عن صفة القلب وتقديمها على الايمان يدل على ان العبد لا يصل الى نور الايمان وقوته الا بتقديم الطاعات والعبادات ومعنى الكلام فيه انه تع قال انا اجيب دعاءك مع اني غني عنك مطلقا فكن انت مجيبا لدعائي مع انك محتاج الي من كل الوجوه فان قيل انا نرى الداعي يبالغ في الدعوات والتضرع فلا يجاب قلنا هذه الآية وان كانت مطلقة الا ان آية اخرى وردت مقيدة وهي قوله تع بل اياه تدعون فيكشف ما تدعون ان شاء وتنسون والمطلق يحمل على المقيد وروي عنه صلى الله عليه وسلم قال ما على الارض من رجل مسلم يدعو الله عز وجل بدعوة الا آتاه الله تع اياها او كف عنه من السوء مثلها ما لم يدع باثم او قطيعة رحم وللدعاء اوقات واحوال يكون الغالب فيها الاجابة كالسحر ووقت الفطر وما بين الاذان والاقامة وما بين الظهر والعصر في يوم الاربعاء واوقات الاضطرار وحالة السفر والمرض وعند نزول المطر وصف القتال في سبيل الله وليؤمنوا بي امر بالثبات والمداومة عليه انما اخرجه عن ظاهره الذي هو امر لهم باحداث الايمان لانهم مؤمنون بالفعل متصفون بالايمان بقرينة الاضافة في عبادي فانها للتشريف ولا تشريف فيمن لا ايمان له ولا يتوجه هو التشريف ولكن كان يكفي ان يفسر فليستجيبوا لي ايضا بالامر الثابت على الاستجابة لا بالاستجابة عند الدعوة الى الايمان فان ظاهره امرهم بقبول الدعوة الى الايمان

لفطر

وهذا يقتضي ان يكون المامورون بالاستجابة غير مؤمنين قبل الدعوة الى الايمان اقول المطلوب اولا هو مجموع الايمان والطاعة او
كمال الايمان لعلهم يرشدون الرجاء منه تع محال فلا بد ان يحمل على رجاء العباد ولهذا قال راجين اصابة الرشد وهو اصابة الحق
والاهتداء اليه وقرئ بفتح الشين وكسرها الاول من الاول والثاني من الرابع والثالث من الثاني واعلم انه تع لما امرهم بصوم الشهر ومراعاة
العدة وحثهم على القيام بوظايف التكبير والشكر عقبه بهذه الاية الدالة على انه خبير باحوالهم سميع لاقوالهم مجيب لدعائهم مجازيهم على عملهم
تاكيدا له وحثا عليه يعني صوم الشهر اقول يريد به ان هذه الاية ليست باجنبية بين آيات الصيام وذكر ما يصح ان يكون وقع سوال الاعرابي اثناء
نزول آيات الصيام وذلك انما يصح زمانا فتامل ثم بين احكام الصوم فقال احل لكم اضافه الى لكم ليلة الصيام ظرف لم يقل ليالي ونفي ليلة
ليفيد العموم والاستغراق الرفث الى نسائكم روي ان المسلمين كانوا اذا امسوا حل لهم الاكل والشرب والجماع الى ان يصلوا العشاء او يرقدوا
اي يناموا ثم ان عمر رضي الله عنه باشر بعد العشاء فندم واتى النبي صلى الله عليه وسلم واعتذر اليه فقال رجال من الاصحاب واعترفوا بما صنعوا بعد
العشاء فنزلت لنسخ الحكم السابق وليلة الصيام الليلة التي يصبح على صيغة المجهول منها صائما وهذه الحرمة كانت ثابتة في شرع من
قبلنا وقوله تع كما كتب على الذين من قبلكم اقتضى ثبوتها في شرعنا فنسخت بهذه الاية والرفث في الاصل الفحش والتكلم به ثم جعل اسما لما يتكلم
به عند النساء مما يتعلق بقضاء الشهوة منهن ثم جعل كناية عن الجماع ولهذا قال كناية عن الجماع لانه لا يكاد يخلو بل الرفث من مقدماته وهو الافصاح
بما يجب ان يكنى ولا يصرح بما وضع له من الاسم لقبحه وعدى بالى مع ان الجماع يتعدى بنفسه لتضمنه معنى الافضاء واثبات اي الرفث على الافضاء
ههنا التقبيح ما ارتكبوه اذ لم يكن مباحا ولذلك اي للتقبيح سماه خيانة وقرئ الرفوث هن اي نساؤكم لباس لكم وانتم لباس لهن استيناف
يبين سبب الاحلال وهو قلة الصبر عنهن وصعوبة اجتنابهن لكثرة المخالطة وشدة الملابسة لعل الله تع لم يحله من اول الامر
ليظهر للخيانة منهم لانفسهم والفضل منه تع عليهم ليزيد والشكر ولما كان اطلاق اللباس ههنا مجازا اراد ان يبين وجهه فقال ولما كان الرجل
والمراة يعتنقان من المعانقة ويشتمل كل منهما على صاحبه شبه اي كل منهما باللباس ففيه تشبيه بليغ كما يجيء وتقديم النساء للغلبة
الشهوة منهن قال الجعدي اورد كلامه للاستشهاد اذا ما الضجيع اي من يضاجع المراة في فراشها وهو الزوج ثنى عطفها اي امالها وثناها
اليه تثنت اي انعطفت اليه ومالت فكانت عليه لباسا فصارت كانها لباس له اولان كل واحد منهما يستر حال صاحبه ويمنعه
عن الفجور كذا الوجهان مبني على لفظ اللباس في الموضعين تشبيه والفرق بينهما ان المستور في الاول جسم وجوهر وفي الثاني حال وعرض
والجامع في الاول شدة الملابسة وفي الثاني الستر والمنع اقول الاول يناسب سبب الاحلال دون الثاني علم الله اي كان الله عالما في الازل
انكم كنتم في ذكر كنتم اشارة الى ان ذلك حالكم تختانون انفسكم بتعريضها للعقاب اي بجعل انفسكم عرضة للعقاب وتنقيص حظها
من الثواب وما نحن فيه من قبيل الاول والاختيان ابلغ من الخيانة لزيادة الحرف والتحمل كالاكتساب من الكسب اي كالمبالغة في الاكتساب
من الكسب فتاب عليكم لما تبتم مما اقترفتموه اي اكتسبتموه وعفا عنكم ومحا عنكم اثره فالان باشروهن الفاء جواب شرط محذوف
اي اذا علمتم انه تع احل لكم ليلة الصيام الرفث فباشروهن لما نسخ عنكم التحريم اي تحريم المباشرة بعد الرقود او بعد اداء صلوة
العشاء وفيه دليل على جواز نسخ السنة بالقرآن يريد ان تحريمها كان بالسنة كما اشار اليه بقوله روي ان المسلمين الخ فنسخت بالقرآن
اقول فيه منع لما قدمناه من ان هذه الحرمة كانت ثابتة في شرع من قبلنا الخ وقال بعض المتاخرين ولا دلالة فيه على انتساخ السنة بالقرآن
لاحتمال ان يكون المنسوخ حكما من كلام الله تع المنسوخ تلاوته اقول هذا المنع نوع من المكابرة اذ مبني على الاحتمال المجرد الخالي عن القرينة
والخارج عن الظاهر والمباشرة الزاق البشرة بالبشرة كني به عن الجماع فان قيل ما الفايدة في هذا الامر بعد قوله احل لكم ليلة الصيام
الرفث الى نسائكم قلنا فايدته دفع توهم احلاله ما وقع منهم كما تقول لمن اكل كل ما احللته لك وليعطف عليه قوله تع وابتغوا
ما كتب الله لكم واطلبوا ما قدره لكم واثبته في اللوح من الولد والمعنى ان المباشر ينبغي ان يكون غرضه الولد فانه الحكمة من خلق الشهوة
وشرع النكاح لا قضاء الوطر فان قيل هذا الابتغاء لا يتصور في العجائز والصغاير والولد غير مقدر في كل جماع وقيل النهي عن العزل
عطف على ما يفهم من قوله لا قضاء الوطر يعني ان قوله وابتغوا ما كتب الله لكم في قوة قوله اطلبوا بمباشرتهن ما وضع له النكاح من التناسل
ولا تباشروهن لقضاء الشهوة وحدها وقيل نهي في قوة النهي عن العزل اقول العزل جائز في الامة بغير اذنها وفي المنكوحة باذنها ولو حمل
الاية عليه يلزم النهي مطلقا وقيل عن غير المأتي والتقدير وابتغوا المحل الذي كتب الله فيستفاد منه النهي عن الاعتداء الى غير المأتي
من الاتيان بالدبر وفي حالة الحيض والنفاس ومباشرة غير الازواج والمملوكات وكلوا واشربوا هذا امر اباحة الاكل والشرب وكذا

وكذا قوله باشروهن امر اباحة للجماع اما على قول من قال الامر الوارد بعد الحظر ليس الا للاباحة فالامر ظاهر واما على قول من قال مطلق الامر
للوجوب فانهم يقولون انا تركنا الظاهر وحكمنا بان هذا الامر للاباحة للاجماع على عدم وجوب شيء منه كذا والظاهر ان قوله تع كلوا واشربوا
عطف على قوله باشروهن وقوله تع حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود غاية لجميع الامور الثلثة فدلت الاية على ان حل المباشرة
والاكل والشرب ينتهي عند طلوع الفجر وذهب ابو هريرة والحسن بن صالح ان الجنب اذا اصبح قبل الاغتسال لم يكن له صوم وهذه الاية تدل
على خلاف قولهما لان المباشرة اذا كانت مباحة الى انفجار الصبح لم يمكنه الاغتسال الا بعد الصبح شبه مبني للمفعول اوله قائم مقام الفاعل
ما يبدو اي يظهر من الفجر المعترض في الافق وصف الفجر بما ذكره لئلا يتوهم ان المشبه بالخيط الابيض هو ضوء الصبح الكاذب الذي هو ضوء
مستطيل يشبه الخيط والا لكان اول النهار من طلوع الصبح الكاذب وليس كذلك بالاجماع بل المشبه بالخيط الابيض اول الصبح الصادق
فانه يبدو دقيقا ثم ينتشر في الافق ويعترض وما يمتد معه اي مع اول ما يبدو من غبش الليل الغبش بفتحتين بقية الليل وقيل ظلمة
آخر الليل والغلس بفتحتين ظلمة آخر الليل وذلك ان الفجر المعترض في الافق وهو الصبح الصادق اذا بدا في الافق يبدو كانه خيط ممدود
في عرض الافق ولا شك انه يبقى معه بقية من ظلمة الليل بحيث يكون طرفا الملاصق لما يبدو من الفجر كانه خيط اسود في جنب خيط
ابيض بخيطين ابيض واسود متعلق بشبه اي شبه اول ما يبدو وما معه من ظلمة آخر الليل بالخيطين ابيض واسود وكلمة من في قوله
من الخيط لابتداء الغاية وهي مع مجرورها معمول يتبين وقوله من الفجر بيان للخيط الابيض اي هو الفجر واكتفى ببيان الخيط الابيض بقوله
من الفجر عن بيان الخيط الاسود لدلالته عليه ولم يعكس لان المقصود بيان غاية حل الاكل والشرب والمباشرة وبذلك اي بقوله من الفجر
خرجا اي الخيطان عن الاستعارة اي عن ان يكونا استعارتين في بياض النهار وسواد الليل الى التمثيل اي الى ان يكونا
من باب التشبيه البليغ لان شرط الاستعارة ان لا يكون المشبه مذكورا لا تحقيقا ولا تقديرا بل يقتصر على ذكر المشبه به وههنا كل واحد
منهما في التشبيه مذكوران فان كل واحد من الخيطين مشبه به وقد ذكر صريحا والمشبه في احد التشبيهين وهو الفجر مذكور
دلالة فلما انتفى شرط الاستعارة انتفى المشروط اقول يظهر بذلك ان في قوله تع هن لباس لكم وانتم لباس لهن تشبيها لا استعارة
مصرحة كما صرح بها في بعض الحواشي ويجوز ان يكون من للتبعيض فان ما يبدو بعض الفجر اي جزء من الفجر لا جزئية لان اول الفجر ليس افراد
الفجر وجزئياته لان الفجر اسم لجميع الساعات المبتدأة من اول طلوع الضوء الى طلوع الشمس فيكون اول ما يبدو منه جزءا منه لا جزئية قال
بعض المتاخرين اختلف مشايخ اصحابنا في ان العبرة لاول طلوعه ام لاستطارته وانتشاره وقال شمس الائمة الحلواني الاول احوط
والثاني اوسع ونحن نقول ان التشبيه بالخيط للتنبيه على ان العبرة لاول طلوعه فلا اختلاف لمذكور اقول لعل من جوز الاستطارة
الفجر يكون كلمة من في قوله تع من الفجر للتبعيض فان البعض يعم القليل والكثير ويجوز ان يكون التشبيه بالخيط لا يقتضي التنبيه على ان
العبرة لاول طلوعه فلا اختلاف سائغ ثم قال بعض المتاخرين من الفجر بيان لهما اما كونه بيانا للاول فظاهر واما كونه بيانا للثاني
فلانه باعتبار انتهائه اليه واتصاله به يعد منه ومثل هذا التوسع في البيان ليس بعزيز ولهذا قدم الخيط الابيض على قرينه فانه على
تقدير اختصاص البيان له احق بالتاخير عنه ومن هنا اتضح انه لا وجه لان يكون من المذكورة للتبعيض اقول قوله واما كونه بيانا للثاني
فلانه باعتبار انتهائه اليه واتصاله به يعد منه محل بحث لانه ان اراد به الدلالة عليه كما ذكره المص فهو ما ذكره المص بعينه وان اراد بيان
ضد الشيء بيانا له فممنوع لانه يرجع الى ان يكون من الفجر بمنزلة ان يقال من الليل ولا يرضى به عاقل ومثل هذا التوسع في البيان غير
عندنا مما له تمييز وتقديم الخيط الابيض على قرينه لكونه غاية حل الاكل والشرب والمباشرة فذكره اهم في المقام وقوله ومن هنا اتضح
انه لا وجه لان يكون من المذكورة للتبعيض ممنوع اذ ما ذكر سابقا يوضح كون كلمة من للتبيين وهو ظاهر وذكر ايضا في جواز كونه للتبعيض
على ان المص ذكر دليل الجواز واوضحنا آنفا ومنع المدلل ليس من داب النظار بل لا يعبأ عنهم وان كان من داب العاندين وما روي
انها نزلت اي الاية المذكورة ولم ينزل قوله تع من الفجر فعمد رجال الى خيط اسود وابيض حملا على المعنى اللغوي ولا يزالون ياكلون
ويشربون اي لا ينفكون عن الاكل والشرب حتى يتبينا اي الخيطان لهم للرجال فنزلت اي كلمة من الفجر اشارة الى سوال تقديره انه لا يجوز
تاخير نزول قوله تع من الفجر لانه لا يستلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة الى العمل وفيما روي تاخير بيان مبدأ الصوم مع بيان احتياجهم
الى بيانه وتاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب وان كان جائزا الا انه لا يجوز تاخيره عن وقت الحاجة بالاتفاق لكونه تكليفا بالايطاق
والمص اجاب عنه اولا بالمنع فان قوله ان صح اشارة الى المنع بانه لا نسلم صحة ما روي وصحته عند ائمة الحديث كالبخاري ومسلم لا يستلزم

صحة في نفل البر وفيه اشارة الى التسليم ايضا على تقدير تسليم صحة ما روي بانه تحقق للحاجة قبل ان صوم الفرض فلعله كان قبل دخول رمضان فلعل
القوم انما فعلوا ذلك في الصوم نافلة وتاخير البيان عن الصوم تطوعا ليس تاخيرا عن وقت الحاجة وتاخير البيان الى وقت الحاجة جائز ثم اشار الى
جواب آخر بانا لو نسلم ان القوم فعلوا ذلك في رمضان لكن لا نسلم انه في الخيط الابيض والاسود اجمالا محوجا الى البيان حتى يقال قد تاخر بيانه الى حين
وقت الحاجة بل هما مشهوران في الفجر والغبش وهذا معنى قوله او اكتفوا اولا باشتهارهما عند العرب في ذلك في الفجر وآخر ظلمة الليل ثم صرح بالبيان
لما التبس على بعضهم اي البيان قال في الكشاف فان قلت فلم زيد من الفجر حتى كان تشبيها وهلا اقتصر به على الاستعارة التي هي ابلغ من التشبيه وادخل
في الفصاحة قلت لان من شرط المستعار ان تدل عليه الحال او الكلام ولو لم يذكر من الفجر لم يعلم ان الخيطين مستعاران فزيد من الفجر فكان تشبيها
بليغا وخرج عن ان يكون استعارة اقول يرد الجواب المذكورة ما ذكره المص من اشتهارهما في ذلك والاحسن في الجواب ان يقال بزيادة من الفجر يندفع
الالتباس رأسا ويكون التشبيه بليغا وهو ليس بقاصر عن درجة الاستعارة وفي تجويز المباشرة الى الصبح هنا مستفاد من عطف كلوا واشربوا على
باشروهن الدالة على جواز تاخير الغسل اليه قال الامام دلت هذه الآية على حرمة هذه الثلثة على الصائم بعد طلوع الصبح فيبقى ما سواها على الحكم
الاصلي فلا يكون شيء منه مفطرا والفقهاء قالوا ان الله تع انما خص هذه الثلثة بالذكر لان النفس تميل اليها اما التي والحقنة فالنفس تكرههما و
السعوط نادر فلهذا لم يذكرها اقول هذه الثلثة من قبيل الاكل حقيقة او حكما لان الدواء كالغذاء كما فصل في الكتب الفقهية وصحة صوم المصبح جنبا منع لكن
مكابرة لدلالة الآية واجماع الامة ثم اتموا الصيام قال بعض المتاخرين تمسك اصحابنا بهذا في جواز النية بالنهار في صوم رمضان والوجه كلها موظفا
فيما ذكره المخالف حيث قال الله تع ثم اتموا الصيام ولم يقل ثم صوموا ولولا ما فيه من محذور الدلالة على تراخي الشروع في الصوم عن طلوع الفجر لما عدل
عن الاخصر الاظهر اقول قد ذكر التمسك بهذا في جواز النية بالنهار ان الله تع لما اباح المباشرة والاكل والشرب الى الفجر تبين ان ابتداء الصوم
يكون بعد الفجر فيكون معنى قوله ثم اتموا الصيام بعد الشروع بعد الفجر والصوم هو الامساك بالنية ليكون الامر باتمام الصوم امرا بنيته
بعد الفجر فان قيل يلزم وجوب وجود النية من النهار قلنا ترك ذلك بالاجماع وبان اعمال الدليلين اولى من اهمالهما او اهمال احدهما فلو قلنا
بوجوب النية من النهار عملا بالآية بطل العمل بقوله عليه السلام لا صيام لمن لم ينو الصوم من الليل ولو قلنا بوجوب النية من الليل عملا
بالحديث بطل العمل بالآية فقلنا بالجواز عملا بالدليلين بقدر الامكان الى الليل بيان آخر وقته قال بعض المتاخرين بيان آخر وقت الفرض واخراج
الليل عنه لا يستلزم اخراجه عن محلية الصوم مطلقا فلا دلالة فيه على نفي صوم الوصال اقول يريد به الاعتراض على قول صاحب الكشاف فلو
فيه دليل على جواز النية بالنهار في صوم رمضان وعلى جواز تاخير الغسل الى الفجر وعلى نفي صوم الوصال وقد اجيب بان الوجوب اذا انتفى انتفى الجواز
كما هو المصطلح عند محققي الاصوليين ثم انه تعالى لما بين ان القيام يحل له الاكل والشرب ومباشرة النساء من اقبال الليل بغروب الشمس الى ان
يتبين الفجر الصادق من سواد الليل وانما يحرم شيء من ذلك عليه نهارا وجاز ان يظن ظان ان حال الاعتكاف كحال الصوم في ان المباشرة تحرم
فيه نهارا لا ليلا بين ان المباشرة تحرم على المعتكف نهارا وليلا معا فقال ولا تباشروهن اي النساء وانتم عاكفون في المساجد جملة حالية من
فاعل تباشروهن اي معتكفون فيها وبين المص الاعتكاف بقوله والاعتكاف هو اللبث في المسجد بقصد القربة وهو من الشرائع القديمة
لقوله تع ان طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والمراد بالمباشرة الوطء بدليل ما ذكره قتادة في سبب النزول ويجوز ان يكون ما روي عن قتادة
اشارة الى جواب سؤال تقديره ان المعتكف لا يكون الا في المسجد فكيف يتاتى له الوطء وعن قتادة رضي الله عنه انه قال كان الرجل
يعتكف فيخرج الى امرأته فيباشرها ثم يغتسل ثم يرجع فنهوا عن ذلك قال بعض المتاخرين النهي عنه لا لعينه بل لانه سبب للجناية المانعة
لصحة الاعتكاف فانه في الشرع لبث المسلم العاقل الطاهر في المسجد بنية القربة فينتظم النهي ما في معناه من الملامسة بالشهوة مع
الانزال اقول الضابطة في امثاله ان النهي عن الشيء نهي عن دواعيه المفضية اليه لا لكونه في معناه فما دام اللمس بشهوة من الدواعي
ولو لمس بغير شهوة جاز واما اذا لمسها بشهوة او قبلها او باشرها فيما دون الفرج فهو حرام على المعتكف اتفاقا وهل يبطل اعتكافه
للشافعي فيه قولان الاصح انه يبطل وقال ابو حنيفة لا يفسد الاعتكاف اذا لم ينزل ثم انهم اتفقوا على ان شرط الاعتكاف الجلوس
في المسجد استدلالا بقوله تع في المساجد ولذا قال المص فيه دليل على ان الاعتكاف يكون في المسجد فالجلوس في غيره ليس
باعتكاف شرعا ورد بان معنى الآية النهي عن المباشرة حال الاعتكاف في المساجد وهو لا يستلزم ان لا يكون الاعتكاف الا
في المسجد واجيب بان قوله في المساجد اما ان يكون لبيان ان الاعتكاف لا يكون الا في المسجد وانها ليست بحرام في اعتكاف لا يكون
في المسجد والثاني باطل للاجماع على حرمة المباشرة للمعتكف فتعين الاول ولا يختص بمسجد دون مسجد لاطلاق المساجد وقال سعيد بن

الفجر ع

الامور ع

او لبيانا ان حرمة المباشرة مشروطة بكون الاعتكاف في المسجد

المسيب

المسيب لا يجوز الا في مسجد المدينة والمسجد الحرام وضم اليهما المسجد الاقصى قال بعض المتاخرين وانما زاد في المساجد للاشارة الى ان
الاعتكاف انما يكون في المسجد وصيغة الجمع لدفع وهم العهد فيفهم منه عدم اختصاصه بمسجد دون مسجد اقول صيغة الجمع لا يدفع
وهم العهد اذ يجوز ان يكون المعهود تلك المساجد الثلث لكونها مشهورة بينهم كما قال عليه الصلوة والسلام لا تشد الرحال الا الى
ثلث مساجد وان الوطء يحرم فيه اي في المسجد وهو ظاهر من ظاهر النهي ويفسده اي الاعتكاف قيل فيه تفكيك الضمير حيث رجع الضمير
في فيه الى المسجد والضمير المنصوب في يفسده الى الاعتكاف اقول انما يمنع تفكيك الضميرين لانه يورث انتشار الضمير وذلك فيما لم يكن المراد
ظاهرا وهاهنا ظاهر لا يشتبه على احد لان النهي في العبادات يوجب الفساد في عبارته مسامحة اذ المراد ان النهي في العبادات يدل
على ان المنهي يوجب فساد العبادة تلك حدود الله اي الاحكام التي ذكرت من اول آية الصيام الى هاهنا فيه اشارة الى ان
الاشارة ليست الى ما نهي عنه في الاعتكاف بقوله تع ولا تباشروهن لانه حد واحد والحد في اللغة المنع والحاجز وجعل ما شرعه الله تع لعباده
من الاحكام حدودا لهم لكونها امورا حاجزة بين الحق والباطل فلا تقربوها لما ورد ان يقال بعض تلك الاحكام اباحة نحو كلوا
واشربوا وبعضها ايجاب نحو اتموا الصيام الى الليل فكيف يصح الاشارة الى الاحكام التي ذكرت وكيف يصح قوله تع فلا تقربوها دفعه
المص اولا بقوله نهى اي نهى الله تع ان يقرب الحد الحاجز بين الحق والباطل انما نهى عن قربه لئلا يداني الباطل فضلا ان يتخطى عنه ويتجاوز
كما قال عليه الصلوة والسلام ان لكل ملك حمى وان حمى الله محارمه ومن رتع حول الحمى يوشك ان يقع فيه ولما ورد ان يقال انه تع قال في موضع
فلا تعتدوها فما الفرق بينهما اجاب بقوله وهو ابلغ من قوله فلا تعتدوها ثم اجاب ثانيا عن السؤال الاول بقوله ويجوز ان يريد
بحدود الله محارمه ومناهيه فان قيل كيف يصح ان يراد بالحدود في هذه الآية المناهي خاصة ولم يبق فيها الا نهي واحد وهو قوله
ولا تباشروهن وانتم عاكفون فكيف يصح ان يقال له حدود الله بلفظ الجمع قلنا المراد بالمناهي ما نهي عنه صريحا او ضمنا وآية
الصيام قد تضمنت عدة اوامر والامر بالشيء نهي عن ضده فبهذا الاعتبار قد صح مناه متعددة بعضها صريح وبعضها ضمني
اطلق على الكل لفظ الحدود والمحارم ونهى عن قربانها ثم انه تعالى لما بين احكام الصوم على وجه الاستقصاء في هذه الالفاظ
القليلة بيانا شافيا وافيا قال بعده كذلك مثل ذلك التبيين اشارة الى ان الكاف في محل النصب على انه صفة مصدر محذوف اي
بيانا مثل هذا البيان يبين الله آياته للناس والايات دلائل الدين ونصوص الاحكام والمقصود من تعظيم البيان تعظيم هدايته
ورحمته على عباده في هذا البيان لعلهم يتقون مخالفة الاوامر والنواهي ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل متعلق بالفعل
المذكور او بمقدر اي لا تاكلوا بالسبب الباطل او ملتبسين بالباطل تكون على وجهين احدهما ان ياكله على وجه الظلم نحو الغصب
والسرقة واليمين الكاذب وشهود الزور والعقود الفاسدة وغير ذلك والثاني ان ياكله على جهة الهزء واللعب كالذي ياخذ
بالقمار والملاهي وغير ذلك وخص الاكل لكونه معظم الامور المقصودة من المال والمقصود جميع التصرفات المتفرعة على
الاسباب الباطلة اي لا ياكل بعضكم مال البعض اشارة الى ان المراد نهي كل اكل مال الآخر لانه من باب ركبوا دوابهم على الوجه
الذي لم يبحه الله اشارة الى ان الباء متعلقة بلا تاكلوا قال بعض المتاخرين في تفسير قوله بالباطل اي بالجهة التي ليست مشروعة
كما في البيوع الفاسدة والاكب للخبيثة واموال الغنيمة قبل القسمة هذا هو الظاهر من قوله اموالكم قيل اي لا ياكل بعضكم
مال بعض ولا يخفى ما فيه من الصرف عن الظاهر بلا داع اليه اقول اكل مال الغير اشد ضررا والنهي عنه اتم وسوق الآية يدل على ارادته
كما سيجيء وبين نصب على الظرف فيتعلق بقوله لا تاكلوا ومعنى كون الاكل بينهم وقوع التداول والتناقل لاجل الاكل بينهم او
الحال من الاموال متعلق بمحذوف اي لا تاكلوها كائنة بينكم وتدلوا بها الى الحكام عطف على النهي فيكون مجزوما بلا الناهية
المذكورة بواسطة العاطف اي ولا تدلوا باموالكم الى الحكام او نصب باضمار ان في جواب النهي نحو لا تاكل السمك وتشرب اي لا يكن منكم اكل
الاموال بالباطل والادلاء الى الحكام لغرض فاسد وهو اكل اموال الناس بما يوجب الاثم قال بعض المتاخرين لا منصوب باضمار ان لانه ح
يكون المعنى لا تجمعوا بين الاكل بالباطل والادلاء الى الحكام والنهي عن الجمع بينهما لا يستلزم النهي عن كل منهما مع انه حرام فحقه ان ينهى عنه منفردا
عن الآخر فيفهم منه النهي عن الجمع بينهما بطريق الدلالة على آكد وجه وابلغه اقول جوابه ظاهر اذ الحكمة تقتضي النهي عن الجمع فنهى عنه والنهي عن
الجمع لا ينافي كون كل واحد منهما منهيا عنه ونظيره قوله تع ولا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة والادلاء الالقاء قال بعض المتاخرين والادلاء
ارسال الدلو في البئر واستعير للتوصل الى الشيء اقول ما ذكره المص هو المعنى المراد هنا لا المعنى اللغوي اذ معنى الادلاء في اللغة ارسال

والاكل بالباطل ح

اللبق ح

الدلو في البير ليصل الى المطلوب من الماء كما في قوله تع فادلى دلوه ثم جعل كل القاء قوله او فعل ادلاء ومنه يقال للمحتج ادلى بحجته كانه يرسلها ليصل الى مطلوبه ادلاء المستقي الدلو ليصل الى الماء والمنهي عنه ههنا ان يكون المقصود من القاء حكومة الاموال الى الحكام اكل اموال الناس اي ولا تلقوا حكومتها الى الحكام اشارة الى ان ضميرها للاموال بتقدير المضاف وان الباء فيه مثلها في قوله تع ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة اي زايدة في المفعول **لتاكلوا** بالتحاكم **فريقا** طايفة ومقدارا **من اموال الناس بالاثم** بما يوجب اثما اشارة الى ان الباء في قوله بالاثم سببية متعلقة بقوله لتاكلوا كشهادة الزور واليمين الكاذبة او ملتبسين بالاثم اشارة الى جواز كونها للملابسة متعلق بمحذوف وان الجار والمجرور في موضع الحال من فاعل لتاكلوا اي لتاكلوا ملتبسين بالاثم **وانتم تعلمون** انكم مبطلون فان ارتكاب المعصية مع العلم بها اقبح قال بعض المتاخرين وانما قيد به لان حصول الاثم مشروط بالعلم المذكور وقيل ارتكاب المعصية مع العلم بقبحها اعظم وصاحبها بالتوبيخ احق والاول اولى كما لا يخفى **تنور** ما ذكره في التفسير قوله ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا روي ان عبدان الحضرمي ادعى على امرء القيس الكندي قطعة من ارض ولم يكن له بينة فحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يحلف امرء القيس فهم به فقرا رسول الله صلعم ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا فارتدع اي امتنع عن اليمين وسلم الارض الى عبدان فنزلت فسوق الاية يدل على ان الحاكم الغير فتامل وهي اي هذه الاية دليل على ان حكم القاضي لا ينفذ باطنا عند التحاكم اليه بما يوجب اثما لان الاية ناهية عن اكل المال الحاصل بذلك الوجه الباطل ولو نفذ حكما باطنا لما ورد النهي عنه ويؤيده قوله عليه الصلوة والسلام للخصمين انما انا بشر وانتم تختصمون الي ولعل بعضكم يكون الحن بحجته اي اقدم بها واقدر عليها من بعض فاقضي له على نحو ما اسمع منه فمن قضيت له بشيء من حق اخيه فانما اقضي له قطعة من نار والمفهوم من الحديث ايضا ان حكمه لا ينفذ باطنا اذ لو احل حكم القاضي ما كان محرما لما كان ما قضى به له قطعة من نار بهذا قول مالك والشافعي واحمد وجماهير العلماء وعند ابي حنيفة ينفذ ظاهرا او باطنا فيحل عنده الاكل الحاصل بالتحاكم على ذلك الوجه فانه قال ان قضاء القاضي بشهادة الزور ينفذ ظاهرا او باطنا في العقود والفسوخ حتى لو قضى بنكاح امراة بشاهدي زور حل وطيها عنده **يسالونك عن الاهلة** انتظامها بما قبلها ان الاولى في منع اموال الناس عن اربابها والثانية في تاخير اداء حقوق الناس عن اجالها فان الاهلة من مواقيت الاجال للديون من الاموال والاهلة جمع هلال وهو الى ثلث ليال ثم قمر سأله معاذ بن جبل وثعلبة بن غنم وفي التيسير نزلت في عدي بن حاتم ومعاذ بن جبل فقالا ما بال الهلال سمي به لان الناس يرفعون اصواتهم عند رؤيتها بذكر الله تع يبدو دقيقا كالخيط ثم يزيد حتى يستوي ويصير مدورا ثم لا يزال ينقص حتى يعود كما بدا ولما كان السؤال عن هلال اول كل شهر عبر بصيغة الجمع **قل هي مواقيت للناس والحج** انهم سألوا **تنور** الظاهر من قوله سأله معاذ بن جبل وثعلبة بن غنم ان السائل شخصان فمنافيه قوله انهم سألوا عن الحكمة في اختلاف حال القمر وتبدل امره فامره الله تع بان يجيب بان الحكمة الظاهرة في ذلك ان تكون معالم للناس قيل هذا الجواب من باب اسلوب الحكيم وهو تلقي السائل بغير ما يتطلب يوقتون به امورهم اي لما يتعلق بهم من امور معاملات كاجال ديونهم وعقود سلمهم واثمان بياعاتهم ومدد اجاراتهم وعدد نسائهم المعتدة بالاشهر ومعالم للعبادات الموقتة يعرف بها اوقاتها كالصوم والفطر والاضحى والزكوة وخصوصا الحج اشارة الى فايدة تخصيص الحج بالذكر فان الوقت مراعى فيه اداء وقضاء بخلاف سائر العبادات فان الوقت المعين لا يعتبر في قضائها وهو بيان لما في الحج من الخصوصية والمواقيت جمع ميقات كالمواعيد جمع ميعاد والموازين جمع ميزان من الوقت ومعناه والفرق بينه اي الوقت وبين المدة والزمان مع تقارب معانيها ان المدة المطلقة امتداد حركة الفلك من مبداها الى منتهاها وغايتها والزمان مدة مقسومة اي امر ممتد يطلق على كل جزء من اجزاء المدة المطلقة والوقت الزمان المفروض لامر اي الوقت عبارة عن الزمان الذي يقع فيه عمل من الاعمال الزمانية **ليس البر بان تاتوا البيوت** في بعض النسخ قرا ابو عمرو وورش وحفص بضم الباء والباقون بالكسر **من ظهورها ولكن البر من اتقى** كانت الانصار اذا احرموا بالحج او عمرة لم يدخلوا دارا الا الحسن ان يقول بيتا ولا فسطاطا بيت من شعر من بابه تحقيقا للسفر حتى يحلوا من احرامهم ويقولون لا ندخل بيوتنا من ابوابها حتى ندخل بيت الله وانما يدخلون ويخرجون من نقب او فرجة وراءه ان كانت بيوتهم مبنية من الحجر والمدر نقبوا نقبا في ظهور بيوتهم منه يدخلون ويخرجون او يتخذون سلما يصعدون به سقف بيوتهم منه ينحدرون اليه وان كانت بيوتهم من قبيل الفسطاط والخباء رفعوا ذيولها مما يقابل الباب ودخلوا وخرجوا من تلك الفرجة ويعدون ذلك برا اذ في الاحرام يغير العادة في اللبس والطيب فظنوا انه لا بد في الاحرام من تغيير جميع العادات فبين اي الله تع لهم انه ليس ببر شرعا وانما البر من اتقى المحارم والشهوات ولما ورد انه يقال ليس بين بيان الحكمة في اختلاف حال القمر وبين هذه القصة مناسبة فما وجه اتصاله به ذكر لبيانه

المثلثة وجوها اربعة فقال ووجه اتصاله بما قبله اي من وجوه الاول ما ذكره بقوله انهم سألوا عن الامرين احدهما السؤال عن حكمة اختلاف حال القمر والآخر السؤال عن اتيانهم من وراء البيت دون بابه بل هو بتمام لا غاية ما في الباب انه لم يحك سؤال القوم عن الثاني اكتفاء بجوابه والثاني ما ذكره بقوله اوانه لما ذكر انها اي الاهلة مواقيت الحج وهذا ايضا من افعالهم في الحج ذكره للاستطراد لاشتراكهما في كونهما من الامور المتعلقة بالحج والاستطراد ان يذكر عند سوق الكلام لغرض ما يكون له نوع تعلق به ولا يكون السوق لاجله واصله ان الصايد قصد صيدا بعينه فعرض له صيد آخر فطرده لا عن قصد ومضى في امره والثالث ما ذكره بقوله وانهم لما سألوا عما لا يعنونه ولا يتعلق بعلم النبوة وتركوا السؤال عما يعنونه ويختص بعلم النبوة عقب بجواب لما بذكره بقوله وليس البر الآية عقيب ذكر جواب ما سألوه تنبيها على ان اللايق بهم ان يسألوا امثاله مما ذكر اي ما يعنونه ويهتمون به لعلمه اي العلم الذي يختص بالنبوة فانهم لما سألوا عن الحكمة في اختلاف حال الاهلة قيل لهم اتركوا السؤال عن هذا الامر الذي لا يعنيكم وارجعوا الى البحث عما هو اهم لكم فانكم تظنون ان اتيان البيوت من ظهورها بر وليس كذلك فالمقصود من قوله تع وليس البر الخ على الوجه الثالث توبيخهم على ترك السؤال انه بل هو بتمام لا والرابع ما ذكره بقوله او ان المراد به التنبيه على تعكيسهم السؤال بحال من ترك باب البيت ودخل من ورائه اي المراد تعييبهم على انهم عكسوا سؤالهم حيث تركوا السؤال عما لا سبيل الى معرفته سبيل الا اخذه من النبي صلعم وسألوا عما جعل لنا سبيلا الى معرفته بدون اخذه منه عم فمثل حالهم بحال من يترك باب البيت ويدخل من الظهر فنهوا عن امثاله والمعنى وليس البر ان تعكسوا في مسائلكم ولكن البر بر من اتقى ذلك اي عكس السؤال ولم يجسر اي لم يقدم على مثله فالمقصود من قوله تع وليس البر الخ على الوجه الرابع تمثيل حالهم في تعكيس السؤال بحال من يدخل البيت من ظهره واعلم ان المص حرر الجواب الاول الذي ذكره صاحب الكشاف وحاصله انهم سألوا عن الحكمة في حال الاهلة فقيل انظروا في خصلة واحدة تحسبونها برا والتي فيه فدعوا اي اتركوا السؤال عن الحكمة في الاهلة فانه معلوم ان كل ما يفعله الله تع لا يكون الا لحكمة بالغة **واتوا البيوت من ابوابها** اذ ليس في العدول بر اي باشروا الامور من وجوهها ولا تعكسوا قال الامام النسفي ولو قال فاتوا من ابوابها استقام وكان الفاء للتعقيب ووجه الواو انه اضمر فاتركوا ذلك واتوا البيوت من ابوابها **واتقوا الله** في تغيير احكامه والاعتراض على افعاله الاول ناظر الى ان افعالهم في الاحرام على خلاف ما امر الله به والثاني ناظر الى سؤالهم عن حال الاهلة **لعلكم تفلحون** لكي تظفروا بالهدى والبر ترك بعض المتاخرين لفظ الهدى واكتفى بالبر والظاهر ان قول المص بالهدى ناظر الى قوله تع يسألونك عن الاهلة الخ وقوله والبر ناظر الى قوله تع وليس البر الخ **وقاتلوا في سبيل الله** جاهدوا لاعلاء كلمة الله واعزاز دينه فيه اشارة الى ان المراد بسبيل الله دينه والى ان في الكلام تقدير مضاف اي في نصرة دينه واعزازه **الذين يقاتلونكم** لما ورد انه يقال قوله تع الذين يقاتلونكم مفعول قوله تع فقاتلوا وهو امر من المقاتلة التي تقتضي المشاركة في القتل فتقييده بقوله الذين يقاتلونكم تحصيل الحاصل فما وجهه اجاب عنه بوجوه ثلثة ذكر الاول بقوله قيل كان ذلك قبل ان امروا بقتال المشركين كافة المقاتلين منهم والمحاجزين يعني ان المراد بالمقاتلين المناجزون للقتال وهم المبارزون الذين يقابلون المسلمين لقصد القتال عاما وروي ان هذه الآية نزلت في القتال بالمدينة فلما نزلت كان رسول الله عليه السلام يقاتل من قاتله ويكف عمن كف عنه اي يقاتل من واجهه للقتال وناجزه ويكف عن قتال من لم يناجزه وان كان بينه وبينهم محاجزة وممانعة فعلى هذا الوجه تكون الاية منسوخة بقوله تع قاتلوا المشركين كافة وذكر الثاني بقوله وقيل معناه الذين يناصبونكم القتال ويتوقع منهم ذلك اي القتال دون غيرهم من المشايخ والصبيان والرهابنة والنساء ممن لا قدرة ولا انتصاب لهم للقتال وذكر الثالث بقوله او الكفرة كلهم فانهم بصدد قتال المسلمين وعلى قصده فالمعنى وقاتلوا الذين يعادونكم في الدين فسمي المشارف للشيء باسم ذلك الشيء والفرق بين الاجوبة الثلثة ان الاول اخص من الثاني والثاني اخص من الثالث ويؤيد الاول التأييد في حق تفسير المقاتلة بالمبارزة للقتال والآ فالاول عام بجميع المبارزين في الحرم وفي الشهر الحرام ما روي **تنور** الاظهر ان يجعل هذا وجها رابعا اخص من الكل ان المشركين صدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن البيت الحرام عام الحديبية وذلك ان النبي عليه السلام خرج من المدينة ومعه اصحابه للعمرة وكانوا الفا واربعمائة فنزلوا الحديبية وهو موضع كثير الشجر فصدهم المشركون عن البيت فاقام شهرا وكان ذلك سنة ست من الهجرة وصالحوه على ان يرجع من قابل بفتح الباء اي السنة الآتية فيخلوا له مكة ثلثة ايام حتى يطوف وينحر الهدي ويفعل ما شاء فرجع لعمرة القضاء اي لقضاء العمرة التي تحلل عنها الاحصار وخاف المسلمون اي الاصحاب ان لا يفوا لهم بالوعد ويقاتلوهم في الحرم في الشهر الحرام وكرهوا ذلك اي وهم كرهوا القتال في الحرم والشهر الحرام فنزلت فالمعنى وقاتلوا ايها المحرمون الذين يقاتلونكم يعني قريشا **ولا تعتدوا** بابتداء القتال او بقتال المعاهد ناظر الى الوجه الاول وهو المفاجاة به من غير دعوة **تنور**

ومن غيرهم الجزية اذ الواجب قتالهم الا ان يدعوا المسلمون الكفار الى الاسلام فان ابوا طلبوا الجزية وان ابوا فحينئذ يقاتلهم هذا اذا كان الكفار غير المشركين
اما اذا كانوا مشركين فلا يقبل منهم الجزية فشان المسلمين معهم اما السيف واما الاسلام او المثلة اى بغير خلوص الحرب او قتل من نهيتم عن قتله ناظر
الى الثانى اقول الاولى تعميم النهى ان الله لا يحب المعتدين لا يريد بهم الخير اشارة الى ان الحب المنسوب اليه تع يحمل على الغاية اى ارادة الخير فالمنفى عدم ارادة
واقتلوهم حيث ثقفتموهم حيث وجدتموهم فى حل او حرم والامر للوجوب وغيرها واصل الثقف الحذق اى الحذاقة فى ادراك الشئ مطلقا علما
كان او عملا فهو اى الثقف يتضمن معنى الغلبة لما ان الحذاقة التى هى معناه بمعنى الغلبة فى الادراك ولذلك اى لتضمنه معنى الغلبة استعمل
فيها اى الغلبة قال اى الشاعر لاعدائه فاما تثقفونى اى تغلبونى فاقتلونى اى من يدركنى منكم ويقدر على قتلى فليقتلنى فمن اثقف
فليس الى خلود اى فمن اغلب فليس له خلود بل اقتله فان الثقف فى هذا البيت مستعمل بمعنى الغلبة واخرجوهم من حيث اخرجوكم اى
من مكة امر الله تع المؤمنين ان يخرجوا اولئك الكفار من مكة ان داموا على شركهم وقد فعل ذلك بمن لم يسلم يوم الفتح اى اجلى رسول
الله صلى الله عليه وسلم كل مشرك من الحرم والفتنة اشد من القتل اى المحنة التى يفتتن بها الانسان اى يمتحن فان الفتنة فى الاصل عرض الذهب
على النار لاستخلاصه من الغش ثم صار اسما لكل ما كان سببا للامتحان تشبيها بهذا الاصل كالاخراج من الوطن وهو المراد هنا اصعب
من القتل لدوام تعبها وتألم النفس فيه اشارة الى ان هذه الجملة متعلقة بقوله واخرجوهم من حيث اخرجوكم تذييلا له فانه قد تقدم
على هذه الجملة متعلقة بحسب الظاهر جملتان قوله واقتلوهم حيث ثقفتموهم وقوله واخرجوهم من حيث اخرجوكم فان تعلقت هذه بالثانية
كان المقصود تأكيد مضمون الثانية والحث على الاخراج والمعنى ان اخراجكم اياهم ليس بهون عليهم من القتل بل هو اشد من قتلكم اياهم
قيل لبعض الحكماء ما اشد من الموت قال الذى يتمنى فيه الموت جعل الاخراج من الوطن التى يتمنى عندها الموت ومنه قول القائل
لقتل بحد السيف اهون موقعا ٭ على النفس من قتل بحد الفراق ٭ وقيل معناه شركهم فى الحرم وصدهم اياكم عنه اشد من قتلكم اياهم
فيه مبنى على ان يكون هذه الجملة متعلقة بقوله واقتلوهم فيكون المقصود حث المؤمنين على قتلهم اياهم فى الحرم اى لا تبالوا
بقتلهم اينما وجدتموهم فان فتنتهم اى شركهم فى الحرم وصدهم اياكم عن الحرم اشد من قتلكم اياهم فيه فيكون تذييلا للجملة الاولى وحاصل
الوجهين ان يقال ولا تبالوا بقتالهم ولما امر الله تع المؤمنين بان يقاتلوا من يقاتلهم بالحرب ثم قال لهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم
من حل او حرم قال بعده ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه اى لا تفاتحوهم بالقتال وهتك حرمة المسجد الحرام فهذا تخصيص
لقوله واقتلوهم حيث ثقفتموهم قال فى التيسير والمسجد الحرام يقع على كل الحرم قال بعض المتأخرين اتى هنا بعبارة فيه دون عند للدلالة على انه
لا رخصة للقتال بمقاتلتهم عند المسجد الحرام بل الامر ... الى الانبياء ... بالدخول فيه فان انتهوا عن القتال والا فلهم ان يقاتلوهم بعد ذلك
وهذا رعاية حرمته مهما امكن وفيما تقدم اتى بعند دون فيه لان النهى عن القتال عند المسجد الحرام يستلزم النهى عن القتال فيه بدون العكس
فكل من العبارتين اصاب محزه اقول يحتمل ان يرجع الضمير الى عند على انه اعترف فى تفسيره بان المراد بالمسجد الحرام الحرم كله والنكتة فيه زيادة تحذير
عن مباشرة القتال فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم فلا تبالوا بقتالهم ثم فانهم الذين هتكوا حرمته اى حرمة المسجد الحرام وقرأ حمزة والكسائى ولا
تقتلوهم حتى يقتلوكم فان قتلوكم يريد ان الجمهور قرأوا الافعال الثلثة بالالف من القتال فهى قراءة ظاهرة لانها ناهية عن مقدمات القتل فدلالة
على النهى عن نفس القتل بالاولوية وقرأ حمزة والكسائى من غير الف من القتل فجعلوا على ان قوله تع فاقتلوهم بغير الف ولما ورد على قراءتهما ان المقتول
كيف يصح ان يؤمر بقتل قاتله اشار الى جوابه بقوله والمعنى حتى يقتلوا بعضكم يعنى ان ضمير المفعول فى قوله حتى يقتلوكم مجاز عن بعض
المخاطبين اى لا تقتلوا بعضهم حتى يقتلوا بعضكم فان قتلوا بعضكم فاقتلوهم بناء على ان عادة العرب فانهم يسندون الفعل الصادر
من واحد الى الجماعة كقولك قتلتنا بنو اسد والحال ان المقتول واحد كما جاز اسناده الى الكل والفاعل واحد منهم كقولك بنو فلان
قتلوا زيدا ويروى عن الاعمش انه قال لحمزة ارأيت قراءتك اذا صار الرجل مقتولا فبعد ذلك كيف يصير قاتلا لغيره فقال حمزة ان العرب
اذا قتل منهم رجل قالوا قتلنا واذا ضرب منهم رجل قالوا ضربنا كذلك جزاء الكافرين مثل ذلك جزاؤهم يفعل بهم ما فعلوا فيه احتمالان احدهما
ان يكون ذلك اشارة الى الكاف فى محل الرفع بالابتداء وجزاء الكافرين خبره اى مثل ذلك الجزاء جزاؤهم وان يكون كذلك خبرا مقدما وجزاء الكافرين مبتدأ
مؤخرا والمعنى جزاء الكافرين مثل ذلك الجزاء وهو القتل فان انتهوا عن القتال والكفر قدم ذكر الانتهاء عن القتال لانه مقتضى المقام وذكر الانتهاء
عن الكفر لانه بمجرد الانتهاء عن القتال لا يقتضى المغفرة لهم فضلا عن استحقاق الرحمة فمن ترك الترتيب فقد اخل بمقتضى المقام فان الله غفور رحيم
يغفر لهم ما قد سلف ويحتمل ان يكون المعنى فان انتهوا عن القتال ابتداء فكفوا انتم فان الله هو غفور رحيم لكم بترككم قتالهم وان كانوا كفارا
اولى

آه از فراق دوست فغان از وداع يار
هركم از اين دو واقعه خوشتر هزار بار

ثم لا حاجة الى التقييد بقوله والكفر وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة شرك قيل كانت فتنتهم انهم كانوا يضربون اصحاب النبى عليه السلام بمكة حتى
ذهبوا الى الحبشة ثم واظبوا على ذلك الترهيب والاذى حتى ذهبوا الى المدينة وكان غرضهم من اثارة تلك الفتنة ان يتركوا دينهم ويرجعوا كفارا
فانزل الله تع هذه الاية والمعنى قاتلوهم حتى تظهروا عليهم فلا يفتنوكم عن دينكم ولا تقعوا فى الشرك بقرينة قوله تع ويكون الدين لله
فان الدين هنا بمعنى التوحيد والطاعة فبين لا تكون فتنة ويكون الدين تقابل الايجاب والسلب وتقابل التضاد والمتقابلان هما اللاكون
والكون والتشريك والتوحيد وحتى اما بمعنى كى واما بمعنى الى وعلى التقديرين ان مضمرة ويكون تامة اى يكون التوحيد والطاعة لله تع
وحده ولذا قال خالصا ليس للشيطان فيه نصيب وفسر بعض المتأخرين قوله تع فتنة بقوله عدوان وقال تفسيرها بالشرك يأباه العطف
بالواو فى قوله ويكون اقول بعد ما تحققت معنى كلام الله تع وكلام المصنف لا يبقى لك شك فى تحقيق المقام وما ذكره القائل مما لا يذهب اليه الاوهام
كما لا يخفى على ذوى الافهام فان انتهوا عن الشرك قال بعض المتأخرين اى عن العدوان اقول هذا التفسير مبنى على تفسيره السابق فقد عرفت حال
المبنى فلا عدوان الا على الظالمين ولما كان الظاهر ان يقال فلا تعتدوا على المنتهين او يقال فلا عدوان عليهم فسره اولا بقوله اى فلا تعتدوا
على المنتهين وذكر التوجيه على النظم وجهين وذكر علة ما فسره به بقوله اذ لا يحسن ان يظلم الا من ظلم ثم تعرض لبيان الوجه الاول بقوله
فوضع العلة يريد بها قوله اذ لا يحسن ان يظلم الا من ظلم فانه فى معنى قوله تع فلا عدوان الا على الظالمين موضع الحكم يريد به قوله فلا تعتدوا
على المنتهين حاصل هذا الوجه الاول ان جزاء الشرط محذوف واقيم علته مقامه كانه قيل فان انتهوا فلا تعتدوا عليهم لان العدوان مختص
بالظالمين والمنتهون عن الظلم ليسوا بظالمين فلا عدوان عليهم ولما ورد على هذا الوجه ان الواقع على الظالم عدل وجزاء ظلم فكيف
سمى عدوانا دفعه بقوله وسمى جزاء الظلم باسمه للمشاكلة ولنظائر كقوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه وكقوله جزاء سيئة سيئة
مثلها وكقوله ومكروا ومكر الله وتعرض لبيان الوجه الثانى بقوله او انكم ان تعرضتم للمنتهين صرتم ظالمين والوجه الثانى
انما يغاير الاول بمغايرة العلة الموضوعة موضع الحكم فان قوله او انكم الخ عطف على قوله اذ لا يحسن الخ فيكون تعليلا آخر لكن للحكم الناسخ
اى لا تعتدوا على المنتهين لانكم ان تعرضتم لهم صرتم ظالمين وينعكس الامر عليكم اى يسلط عليكم الظالم على من انتهى من الشرك من بعد وعليكم
وان صاحب الكشاف ذكر وجوها ثلثة الاول ما ذكره بقوله فلا تعتدوا على المنتهين لان مقاتلة المنتهين عدوان وظلم فوضع قوله الا على
الظالمين موضع على المنتهين وتركه المصنف لان فيه جعل الجملة الخبرية انشائية بالكنايتين الكناية الاولى جعل قوله تع الا على الظالمين فى
معنى على المنتهين لانه علله بقوله لان مقاتلة المنتهين الخ والكناية الثانية جعل فلا عدوان فى معنى فلا تعتدوا وجعل لا تعتدوا فى معنى لا تقاتلوا
والفاء الاولى للتعقيب لها دخل فى قوله فان انتهوا فى الموضعين والثانية للجزاء اى فى قوله فان الله غفور رحيم وفى قوله فلا عدوان الشهر الحرام
مبتدأ موصوف بالشهر الحرام خبره كذلك والباء للمقابلة ولا بد من تقدير مضاف اى انتهاك حرمة الشهر الحرام وهو ذو القعدة من هذا العام بمقابلة
هتك المشركين حرمة ذى القعدة فى العام الماضى فان مراعاة الحرمة انما يجب فى حق من يراعيها واما من هتكها فانه يعامل معه بمثل ما فعل قاتل المؤمنين
المشركون عام الحديبية فى ذى القعدة فتركوا يقع فى عام الحديبية قتال وانما وقع الصد بحرمة عدم رضاهم بدخول مكة والحديث صحيح كذلك
قال فى سورة الفتح لم يكن فيه قتال شديد بل ترام بين القوم بسهام وحجارة وبه يجمع بين الروايتين مع ان المشركين حين صدوا المؤمنين
كانوا عازمين على القتال لو لا خرج المؤمنون على اتمام عمرتهم لقاتلوهم ولفعلوا بهم كل ما فيه هتك الحرمات واتفق خروجهم اى المؤمنين
لعمرة القضاء فيه اى فى ذى القعدة فكرهوا ان يقاتلوهم اى ان يقاتل المشركون المؤمنين لحرمته تعليل لكرهوا فقيل لهم اى لكن ولذا قوله الشهر
الحرام الخ هذا الشهر اى ذو القعدة فى هذا العام اى السنة سبع من الهجرة بذلك اى بذى القعدة فى العام الماضى اى سنة ست اى هتك حرمة هذا الشهر
بهتكه بمقابلة هتكهم ذلك الشهر فلا تبالوا به اى بالقتال فيه والحرمات قصاص من قبيل رجل عدل ذات قصاص والحرمات جمع حرمة ذكر
بلفظ الجمع اى من هتك اى حرمة كانت من حرمة الشهر وحرمة الاحرام وحرمة الحرم اقتص منه فان مراعاة هذه الحرمات انما تجب فى حق
من يراعيها واما من هتكها فانه يقتص منه ويعامل معه بمثل فعله ... ودليل عليه اى على قوله الشهر الحرام الخ اى كل حرمة وهو ما
يجب ان يحافظ عليها يجرى فيه القصاص معنى الكلية مستفاد من لفظ الحرمات فانه جمع محلى باللام الاستغراقى فلما هتكوا حرمة شهركم
بالصد والترامى والعزم على القتال فافعلوا بهم مثله عطف عليه قوله وادخلوا عليهم وبلدهم عنوة اى قهرا عطف تفسير واقتلوهم ان قاتلوكم كما
فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم الاعتداء مجاوزة الحد وهو اى قوله هذا فذلكة التقرير ونتيجة وحاصل الجملة
السابقة اى والحرمات قصاص فان قيل كيف رخص فى الاعتداء وهو ظلم وقد منع بقوله ولا تعتدوا قلنا الاعتداء ضربان اعتداء على

والمراد بالفتنة بالشرك ع

وهتك ع

القتال

سبيل الابتداء وهو ظلم حرام واياه عنى بقوله ولا تعتدوا والثاني اعتداء على سبيل القصاص وهو عدل مأذون فيه واياه عنى
بقوله فمن اعتدى عليكم الخ والحاصل ان الاعتداء اعم من الظلم فيمكن ان يكون مأذونا فيه ببعض خاصة بخلاف الظلم فانه لا يكون مأذونا
فيه اصلا فلا يقال له من ذلك فاظلم الا على وجه المشاكلة ولما كان الاعتداء مأذونا فيه ببعض خاصة لا مطلقا قال واتقوا الله في الانتصار
والانتقام فلا تعتدوا الى ما لم يرخص لكم واعلموا ان الله مع المتقين فيحرسهم ويصلح شأنهم معنى الحراسة مستفاد من القرب المدلول
عليه بكلمة مع ولما امر الله تع بالقتال الذي لا يتأتى حصوله الا بالزاد وآلات الجهاد المتوقفة على المال وربما يكون العاجز عن القتال
غنيا والقادر عليه فقيرا امر الله تع الاغنياء بان ينفقوا على الفقراء فقال وانفقوا في سبيل الله والانفاق صرف المال الى وجوه المصالح
فلا يقال للمسرف منفق فلا يكون الانفاق الا في سبيل الله ففيه تصريح وتأكيد لما علم التزاما والسبيل في الاصل الطريق والمراد به هنا
الدين المؤدي الى ثواب الله تع ورحمته فكل ما امر الله من الانفاق في اعزاز دين الله واقامته فهو داخل في هذه الآية سواء كان في انفاق
الحج او العمرة او جهاد الكفار او صلة الارحام او تقوية الضعفاء او رعاية حقوق الاهل والاولاد وغير ذلك مما يتقرب به الى الله تعالى
ولا تمسكوا كل الامساك حتى تكونوا تاركي الجهاد بالذات وبالمال ومعنى الاقتصار في امر الانفاق مستفاد من مقابلته للنهي عن الاسراف
المفاد بقوله ولا تلقوا الخ والا فلا دلالة في مجرد الامر بالانفاق على النهي عن الامساك الكلي وروي عن سعيد بن المسيب ومقاتل بن
حيان انهما قالا لما امر الله تع بالانفاق قال رجال امرنا بالانفاق في سبيل الله ولو انفقنا اموالنا بقينا فقراء فانزل الله تع
ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ولهذا قال بالاسراف وتضييع وجه المعاش فهذه الآية نظير قوله تع والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا
وكان بين ذلك قواما وذهب الجمهور الى ان المراد بالقاء النفس الى التهلكة الاقامة في الاهل والمال وترك الجهاد والانفاق في سبيله ولهذا
قال او بالكف عن الغزو والانفاق فيه عطف على قوله بالاسراف فانه يقوي العدو ويسلطهم على اهلاككم اي يتقوى العدو ويتسلط عليكم
ويهلككم ويؤيده اي الثاني ما روي عن ابي ايوب الانصاري انه قال لما اعز الله الاسلام وكثر اهله رجعنا الى اهلينا واموالنا نقيم فيها ونصلحها
فنزلت فما زال ابو ايوب رضه يجاهد في سبيل الله حتى كان آخر غزوة غزاها بقسطنطينية في زمن معاوية فتوفي هناك ودفن في اصل
سور قسطنطينية وهم يستسقون به او بالامساك وحب المال عطف ايضا قيل انما احتملت الآية القيدين لان اليد يستعمل في الاعطاء والمنع
بسطا في الاعطاء وقبضا في المنع وللانفاق طرفان الافراط وهو التبذير والتفريط وهو الامساك والقصد الممدوح هو السخاء فقوله
تع ولا تلقوا الخ يحتمل النهي عن الطرفين المذمومين ومن ثمة فسرها بهما فانه اي الامساك المذكور وهو حب المال يؤدي الى الهلاك المؤبد
وهو عذاب الآخرة ولذلك سمي البخل هلاكا لانه سبب الهلاك المؤبد وهو اي الهلاك في الاصل انتهاء الشيء في الفساد ولهذا سمي الموت
هلاكا والمفازة مهلكة والالقاء طرح الشيء قال بعض المتأخرين والالقاء طرح الشيء الى جهة السفل اقول كتب اللغة تساعدها
قال المصباح القاه طرحه تقول القه من يدك والق به من يدك والقى اليه المودة وبالمودة وعدي بالى لتضمن معنى الانتهاء
يريد ان اصل تعدية الالقاء انما هو بكلمة على قال تع والقيت عليك محبة مني فوجه تعديته هنا بكلمة الى ما ذكره المص والمعنى
ولا تنتهوا الى التهلكة ملقين انفسكم قال بعض المتأخرين وتعديته بالى لما فيه من معنى الانتهاء وكتب اللغة لا بطريق التضمين كما توهم
اقول لو اراد بما توهم ذكره غير التضمين كان الواجب عليه البيان وما لم يبينه لم يتبين منه والباء مزيدة لان القى يتعدى بنفسه قال الله تع
فالقى عصاه والباء تزاد في المفعول كثيرا والمراد بالايدي الانفس فالايدي كناية عن الانفس فان اليد لازم للنفس وتخصيص اليدين موسى ع
بين سائر الجوارح اللازمة لها لان اكثر الاعمال تظهر بها والتهلكة والهلاك والهلك واحد في المعنى لا في المصدرية فان التهلكة اسم في مصدر
ولما كان المصدر على هذا الوزن من النوادر استشهد على وقوعه بما حكاه سيبويه وهو قوله كالتضرة بمعنى المضرة والتسرة
بمعنى المسرة اي لا توقعوا انفسكم في الهلاك هذا المعنى على تقدير زيادة الباء اختاره ثم نقل ما ذكره صاحب الكشاف وقوله وقيل
معناه لا تجعلوها اي التهلكة آخذة بايديكم مالكة لكم فالباء مزيدة مثلها في اعطى بيده للانقياد والمعنى ولا تقبضوا التهلكة ايديكم
اي لا تجعلوها آخذة بايديكم مالكة لكم فيكون معنى لا تلقوا بايديكم الى التهلكة لا تطرحوا ايديكم اليها ويكون كناية عن ان يقال لا تجعلوا التهلكة
مسلطة عليكم فيأخذكم كما يأخذ المالك القاهر مملوكه فيكون الكلام من قبيل الاستعارة بالكناية او ولا تلقوا بايديكم انفسكم اليها فحذف
المفعول يريد انه قيل ان الباء ليست بزائدة بل هي متعلقة بالفعل المذكور والمفعول محذوف والتقدير ولا تلقوا انفسكم بايديكم
الى التهلكة واحسنوا اعمالكم واخلاقكم هذا بناء على ان احسن بمعنى فعل فعلا حسنا سواء تعدى نفعه الى غيره اولا او تفضلوا على المحاويج

تعريض لبعض المتأخرين

هذا

هذا بناء على ان احسن بمعنى فعل فعلا حسنا او وصل الى الغير وقيل الاول على تقدير ان يكون احسنوا متعلقا بقوله تع وقاتلوهم
وقوله تع فلا عدوان الا على الظالمين والثاني على تقدير ان يكون متعلقا بانفقوا ان الله يحب المحسنين قد مر معنى المحبة
وهو استمرار واتموا الحج والعمرة لله ائتوا بهما تامين يعني ظاهره امر باتمام الحج والعمرة والمراد الامر بفعلهما على صفة التمام مستجمعي المناسك
وفرق بين الامر باتمام الشيء وبين الامر بالشيء تاما فان المقصود الاصلي في الاول صفة الفعل وفي الثاني ذات الفعل لوجه الله
قيل فسر قوله تع لله بقوله لوجه الله وهو تفسير بالاخفى لان الوجه من المتشابهات وشرط التفسير ان يكون جليا واجيب بان لفظ لوجه الله مشهور
في معنى الاخلاص فالتفسير بالجلي ولا يضر كون الوجه من المتشابهات قال بعض المتأخرين انما قال فيهما اتموا كما في الصوم دون اقيموا كما في الصلوة تنبيها
على انهما يجبان بالنية فيلزم اتمامهما بعد النية كما يلزم اتمام الصوم بعدها بخلاف الصلوة فانها لا تجب بالنية فلا يلزم اتمامها بعدها
بل يجوز ان يترك ومن هنا اتضح وجه تخصيص هذه الثلثة من بين العبادات بالامر بالاتمام ومن لم يتنبه لهذه الدقيقة الانيقة
قال في تفسير ائتوا بهما تامين مستجمعي المناسك اقول اذا امر باتمام عمل ووقت له وقت معلوم كما اذا قيل لشخص اتمم هذا
العمل الى الظهر يراد اتمامه الى ذلك الوقت واذا امر باتمام عمل ولم يوقت له وقت معلوم كما اذا قيل اتمم هذا العمل يراد اتيانه
تاما كاملا فالامر بالاتمام في الصوم من قبيل الاول اذ قال الله تع فيه ثم اتموا الصيام الى الليل والامر في الحج والعمرة من قبيل
الثاني اذ لم يوقت له وقت معلوم فيراد اتيانهما تامين ومن لم يتنبه لهذه الدقيقة الانيقة قال ما قال وكون النية كافية في لزوم
الصوم لقوله تع ومن شهد منكم الشهر فليصمه واما كون النية كافية فيهما فلدلالة الاطلاق في هذه الآية كما قال وهو اي الامر باتمامهما على هذا
اي على ورود الامر باتيانهما مطلقا غير مقيد بالشروع فيهما يدل على وجوبهما ومعنى اتمامهما الاتيان بهما تامين كاملين كما في قوله تع واذ ابتلى
ابرهيم ربه بكلمات فاتمهن اي فعلهن على التمام والكمال فان قيل لم لا يجوز ان يصرف الوجوب الى القيد اعني قوله تع لله اذ الاخلاص مما لا بد
في كل عبادة ولا يلزم منه وجوب الاداء قلنا الحمل عليه خلاف الظاهر فلا يراد واعلم ان الامة قد اتفقوا على وجوب الحج على من استطاع اليه
سبيلا ولا نزاع فيه لاحد واختلفوا في وجوب العمرة فذهب اكثر العلماء الى وجوبها وهو قول عمر وعلي وابن عمر ورواه عكرمة عن ابن عباس
رضه مستدلين بهذه الآية فان مطلق الامر للوجوب فيكونان واجبين واليه ذهب الثوري واحمد والشافعي في اصح قوليه وذهب قوم
الى انها سنة واليه ذهب مالك وابو حنيفة قائلين بان هذا الامر مشروط والمعنى ان من شرع في اي واحد منهما فليتمه اذ من الجائز ان لا يكون
الدخول في شيء واجبا ابتداء الا انه بعد الشروع فيه يكون اتمامه واجبا فهذا جواب من طرف مالك وابي حنيفة فتفسيره بقوله ائتوا بهما
تامين بناء على مذهبه والمالكية والحنيفية اجروه على ظاهره انه امر باتمامهما لا امر بفعلهما حتى يدل على وجوب العمرة لكن من انكر دلالته
على وجوب العمرة يلزمه ان ينكر دلالته على وجوب الحج لان الامر باتمامهما ان دل على وجوب الحج دل على وجوب العمرة لا محالة والا فلا
اللهم الا ان يقال ما روي انه قيل يا رسول الله العمرة واجبة مثل الحج قال لا ولكن ان تعتمر خير لك اخرج العمرة عن حكم الوجوب المستفاد
من الآية فبقي الحج وحده واجبا فهما بمنزلة قولك صم شهر رمضان وستة من شوال في انك تأمره بفرض وتطوع ولكن هذا انما يصح
ان لو ثبت سبق الحديث ليكون الحديث قرينة على عدم قصد الوجوب في الآية واما اذا سبقت الآية ودلت على الوجوب فرفع الوجوب
بالحديث يكون نسخ الكتاب بخبر الواحد وهو غير جائز واجيب عنه بان ذلك انما يلزم ان لو كان الكتاب دالا على الوجوب وفيه النزاع ويؤيده
قراءة من قرأ واقيموا الحج والعمرة لله وجه التأييد ان اتموا يحتمل ان يكون امرا بالاتمام بشرط الشروع وان يكون امرا باداءهما تامين كاملين
بخلاف اقيموا الحج والعمرة فانه يتعين ان يكون امرا باداءهما والامر بالاداء يفيد الوجوب كما في قوله تع اقيموا الصلوة واتوا الزكوة
قال بعض المتأخرين وقراءة واقيموا الحج والعمرة فلا تصح حجة اقول التأييد تقوية للحكم او الدليل وذلك قد يكون بالدليل الضعيف
ولا يجب ان يكون ما ذكر للتأييد حجة قوية قال صاحب الكشاف فقد دل الدليل على نفي الوجوب وهو ما روي انه قيل يا رسول الله
كأنه مخالف المذهب المص رده بقوله وما روي عن جابر مبتدأ انه قيل يا رسول الله العمرة واجبة مثل الحج فقال لا ولكن ان تعتمر خير لك
معارض خبر المبتدأ بما روي ان رجلا قال لعمر اني وجدت الحج والعمرة مكتوبين علي اهللت بهما جميعا فقال هديت لسنة نبيك
قال بعض المتأخرين لا معارضة هنا لان الاثر لا يعارض الخبر اقول هذا الكلام مع جوابه وقع في كلام بعض المحققين حيث قال اعلم ان
قول الصحابي لا يعارض الحديث عندنا فمعنى ايراد المص قول عمر في صدد المعارضة مع كونه على مذهب الشافعي الالزام على الحنفية
لانه يعارض الحديث عندهم اقول البحث المتين هنا ان يقال الاول مفسر والثاني محتمل ولا معارضة بينهما لعدم التساوي ثم قال صاحب الكشاف

وقرئ والعمرة بالرفع على الابتداء وخبره لله على انها جملة مستأنفة فلا دلالة ح على كون العمرة واجبة

وفائدته ان العرب كانت تقصد الحج للاجتماع والتفاخر وحضور الاسواق وكل ذلك ليس على الاخلاص فامرهم الله بالقصد اليه لله

تامره ع

تاذن ع

هذا

واما حديث عمر فقد فسر الرجل كونهما مكتوبين عليه بقوله اهللت بهما واذا اهل بالعمرة وجب عليه كما اذا كبر بالتطوع من الصلوة
ولما كان هذا ايضا مخالفا لما ذهب اليه المص رده ايضا بقوله ولا يقال اي لا يقال ان حديث عمر ليس بمعارض لحديث جابر لانه اي الرجل
فسر وجدانهما مكتوبين بقوله اهللت بهما جميعا بناء على ان قوله اهللت بهما استيناف لبيان سبب وجوبهما عليه كانه قال وجدتهما
مكتوبين علي لاني اهللت بهما جميعا فعلى هذا لا يكون حديث عمر معارضا لحديث جابر لان وجوب الحج والعمرة بسبب الشروع
فيهما لا ينافي كون العمرة في نفسها سنة كالتطوع من الصلوة يجب بالشروع لا فتتاحهما مع انه تطوع في نفسها فجاز ان يكون الوجوب بسبب
اهلاله وشروعه بهما فكانه قال بهما واجبان علي بعد الشروع لانه علة لقوله لا يقال رتب الاهلال على الوجدان تفصيل الجواب ان
سوق كلام الرجل وجواب عمر يأبيان عن كون قوله اهللت بهما استينافا لان سوق كلامه يدل على ان مراده وجدت قوله واتموا
الحج والعمرة لله فاخذت انا به امر المؤمنين ان يؤديهما تامين كاملين فاهللت بهما جميعا غاية ما في الباب ان الرجل لم يذكر
الفاء الدالة على سببية الوجدان لاهلاله بهما جميعا وجواب عمر بقوله هديت لسنة نبيك يدل على انه صدقه ومدحه باصابته
في الاجتهاد والاعتقاد وذلك اي ترتيب الاهلال على الوجدان يدل على انه اي الوجدان سبب الاهلال دون العكس قال بعض المتاخرين
ليس في كلامه ترتيب الاهلال على الوجدان بل الظاهر منه بيان سبب الوجدان على سبيل الاستيناف امور ما ذكرناه من التعقيب يدل على ارام
المعنى الترتيب في الذكر قرينة عليه والحاصل ان تقدير الفاء فقط يتم المرام وذكر المرسل وقيل اتمامهما عطف على قوله اتموا تامين الخ من حيث
المعنى فكانه قيل اتمامهما الستجماع مناسكهما وقيل اتمامهما كذا وكذا ان تحرم بهما من دويرة اهلك هذا انما يصح في حج من كان بين داره وبين
مكة من المسافة ما يمكن ان يخرج منها في غرة شوال ان يدرك الوقوف بعرفة يوم التاسع من ذي الحجة او ان تفرد لكل منهما سفرا اي او اتمامهما
ان يسافر لكل واحد منهما سفرا على حدة لا ان يجمعهما في سفر واحد او ان تجرده اي السفر لهما خالصا لا تشوبهما بغرض دنيوي فان من جاز
لهما مع غرض آخر دنيوي لم يكن متمما لهما او ان يكون النفقة حلالا هذا ما قالوا في تمام الحج والعمرة وعن بعض الصالحين انه حج فلما قضى
نسكه قال لصاحبه هلم نتمم حجنا الم تسمع قول ذي الرمة تمام الحج ان تقف المطايا على خرقاء واضعة اللثام وخرقاء اسم حبيبة الشاعر
واضعة اللثام اي مكشوفة الوجه سفرة وحقيقة ما قال سواء كما قطع البوادي حتى وصل الى بيته وحرمه ينبغي ان يقطع اهواء
النفس ويخرق حجب القلب حتى يصل الى مقام المشاهدة فان احصرتم منعتم يقال حصره العدو واحصره اذا حبسه ومنعه عن المضي
فالثلاثي والافعال بمعنى مثل صده واصده تمثيل لابن عباس والمراد حصر العدو عند مالك والشافعي اي المراد بالاحصار في هذه
الآية حصر العدو وان كان اصله مطلق المنع لقوله فاذا امنتم لان الامن انما يكون من العدو دون المرض واجيب عنه بان
اطلاق الامان شايع في المرض قال صلعم الزكام امان من الجذام والدمل امان من الطاعون ولنزوله في الحديبية واجيب بان العبرة
لعموم اللفظ لا لخصوص السبب ولقول ابن عباس لا حصر الا حصر العدو واجيب بانه قول بلا دليل او حصر الحصر في الكمال والشافعي يقول
بتقليد الصحابي قال التفتازاني يعني ان الاكثر في كلامهم استعمال الاحصار في منع يكون من قبل الخوف والمرض والحصر فيما يكون من جهة العدو وان
كان في الاصل لمطلق المنع فاعتبر ابو حنيفة في حق الحكم مطلق المنع عاما هو اصل الوضع والشافعي المنع من جهة العدو لقيام الدليل وهو
ان اهل التفسير وهو اعرف بمواقع التنزيل وقد فسر الحصر بحصر العدو على ان قول الصحابي حجة عنده لكن لا نجيب بانه حجة حين لا دليل
على خلافه كمطلق الكتاب وكذا الكلام في تفسيره لانه تقييد من غير دليل وورده في جنس العدو لا يصلح دليلا كما يقال في العام ان العبرة
لعموم اللفظ لا لخصوص السبب والحق ان تفسيرا هل التفسير في مقابلة الاحصار بقوله فاذا امنتم يفيد الظن القوي بذلك وهو كاف
اقول والحق ان ما ذكرناه من الاجوبة يدفع افادة الظن القوي بذلك وان سلم فليس هو بكاف في الزام الخصم فتامل وكل منع عطف على حصر العدو
اي المراد كل منع من عدو او مرض او غيرهما عند ابي حنيفة فان المرض والعدو سيان في تحقق حكم الاحصار عنده والآية دليل لابي
حنيفة سواء كان حصر واحصر بمعنى واحد اولا اما الاول فظاهر واما الثاني فلان احصر اذا كان لغير منع العدو وكان منع غير العدو ثابتا بعبارته
ومنع العدو بدلالته وليس للشافعي فيها وجه لاستدلال لان المذكور الاحصار وهو ليس لمنع العدو والحصر الذي هو للعدو غير مذكور فيها
لما روي عنه صلعم من كسر على اللفظ المبني للمفعول اي من حدث كسر بعض اعضائه بعد الاحرام او عرج بفتح الراء اي اصابه شيء في رجله
فخمع ومشى مشية العرجان فعليه الحج من قابل وهو ضعيف ماول بما اذا شرط الاحلال به اي الحديث محمول على المقيد واجيب بان المطلق
والمقيد الواردين في الاسباب لا يحمل احدهما على الآخر لقوله صلعم لضباعة بنت الزبير وكانت وجعة حجي واشترطي وقولي اللهم

محلي

محلي حيث حبستني اي اللهم مكان حلي وموضع تحللي في موضع حبستني فيه ومن الشارحين من حمل حديث الاشتراط على انه مخصوص
بضباعة فما استيسر من الهدي كلمة ما اما تبعيضية او بيانية ولهذا قال فعليكم فما استيسر في ما موصولة في محل الرفع على الابتداء
خبره محذوف وهو فالواجب فما استيسر في ما خبر مبتدأ محذوف او فاهدوا فما استيسر في ما مفعوله فعل محذوف والمعنى
ان احصر المحرم واراد ان يتحلل تحلل بذبح هدي تيسر عليه من بدنة او بقرة او شاة حيث احصر ظرف لقوله بذبح هدي عند
الاكثر وفي الكشاف فان قلت اين ومتى ينحر هدي المحصر قلت ان كان حاجا فبالحرم متى شاء عند ابي حنيفة رح يبعث به ويجعل
للمبعوث على يده يوم اما رو عندهما في ايام النحر وان كان معتمرا فبالحرم في كل وقت عندهم جميعا هذا كلامه يعني هما خالفا
ابا حنيفة في الزمان ولم يخالفاه في المكان عندهم اي عند ابي حنيفة وصاحبيه وعند الشافعي انه ينحر هديه حيث احصر في
اي موضع كان لانه عليه الصلوة والسلام ذبح عام الحديبية بها وهي من الحل اجاب صاحب الكشاف بقوله قلت كان محصره طرف
الحديبية الذي الى اسفل مكة وهو من الحرم وعن الزهري ان رسول الله صلعم نحر هديه في الحرم وقال الواقدي الحديبية هي طرف الحرم
على تسعة اميال من مكة وعند ابي حنيفة يبعث به ويجعل للمبعوث بيده يوم امار مفعوله يجعل كعاشر ذي الحجة والامار
والامارة العلامة فكلاهما بالفتح فاذا جاء اليوم وظن انه ذبح اي بقوله للمبعوث بيده انحر يوم كذا فاذا جاء اليوم الذي
عينه وغلب على ظنه انه نحر تحلل وخرج من الاحرام لقوله ولا تحلقوا رؤسكم الخطاب للمحصرين حتى يبلغ الهدي محله فيه
ايجاز حذف لان الرجل لا يتحلل ببلوغ الهدي محله حتى ينحر فتقدير الآية حتى يبلغ الهدي محله فينحر فاذا نحر فاحلقوا واشار
اليه المص آنفا بقوله وظن انه ذبح تحلل اي لا تحلوا بحلق الراس حتى تعلموا ان الهدي المبعوث الى الحرم بلغ محله اي مكانه الذي
يجب ان ينحر فيه فالمحصر لا يتحلل البتة قبل الذبح وحمل الاولون اي القائلون بالذبح حيث احصر بلوغ الهدي محله على ذبحه حيث
يحل ذبحه فيه حلا كان او حرما والحاصل ان معنى بلوغ البلوغ في وقوع الذبح على الوجه المشروع ولما كان تكلف على هذا نوع
تكلف في توجيه معنى البلوغ قالوا مذهب ابي حنيفة في هذه المسئلة هو الظاهر مما ذهب اليه الشافعي ومن تابعه لان البلوغ
يقتضي المسافة واقتصاره على الهدي اذا اقتصر في جزاء الشرط على قوله فما استيسر من الهدي دليل عدم القضاء اي عدم قضاء الحج عنه
بان هذا اذا لم يكن دليل آخر على وجوب القضاء وقال ابو حنيفة يجب القضاء اذ الشروع ملزم عنده والمحل بالكسر يطلق للمكان
اي الحرم عندنا لقوله تعالى ثم محلها الى البيت العتيق والمراد كل الحرم لانه يتبع البيت والزمان اي اشهر الحج والهدي جمع هدية
كجدي وجدية وهي شيء مخصوص تحت دفتي السرج وقرئ من الهدي جمع هدية كمطي ومطية فمن كان منكم مريضا كلمة
من اما شرطية او موصولة والهم كان مستتر فيه ومريضا خبره ومنكم حال منه كان في الاصل صفة له فلما تقدم عليه انتصب حالا
مرضا يحوجه الى الحلق قيد بهذا ليناسب قوله او به اذى من رأسه والا فالحكم عام في كل مرض يحوجه الى شيء من محظورات الاحرام
والاذى الالم ومن رأسه صفة اذى اي اذى كاين من رأسه كجراحة وقمل واحدة قملة ففدية مبتدأ حذف خبره ولهذا قال فعليه فدية
ان حلق او خبر مبتدأ محذوف اي فالواجب عليه فدية او فاعل فعل مقدر اي فتجب عليه فدية والشرط محذوف للعلم به كما قدر في آية
الصوم فتذكر من صيام او صدقة او نسك بضمتين جمع نسيكة وهي الذبيحة اعلاها بدنة واوسطها بقرة وادناها شاة بيان
لجنس الفدية بتقديم الاسهل على الفقير واما قدرها فقدروي انه عليه السلام قال لكعب بن عجرة لعلك آذاك هوامك وكان يتساقط القمل
في وجهه قال نعم يا رسول الله قال احلق وصم ثلثة ايام او تصدق بفرق بسكون الراء والفتح لغة ايضا مكيال معروف بالمدينة وهو ستة عشر
رطلا على ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع من بر او انسك شاة هذا بيان الاذى والفرق ثلثة اصوع جمع صاع فاذا امنتم وانما او نحو
انا في الامن وان في الاحصار للايذان ان اغلب الاحوال بعد الحديبية الامن والاحصار ثم امر نادر اي الاحصار المعهود عند الشافعي
وهو ما يكون بالعدو او كنتم في حال سعة وامن عند ابي حنيفة فسر الامن بالحد الامرين ليصح حمله على المذهبين والا فالظاهر ان يكون او
انكنتم في امن وعدم خوف من العدو ولو فسر بهذا لم يوافق لمذهب ابي حنيفة من جواز الاحصار بغير العدو فمن تمتع بالعمرة
الى الحج اي الانتفاع به فمن التمتع بالتقرب الى الله بالعمرة او بالشروع في العمرة قبل الانتفاع بتقربه بالحج في اشهره التمتع هو
ان يحرم بالعمرة في اشهر الحج ويأتي بمناسكها ثم يحرم بالحج من جوف مكة ويأتي باعماله ويقابله القران وهو ان يحرم بهما معا ويأتي بمناسك
الحج فيدخل فيهما مناسك العمرة والافراد وهو ان يحرم بالحج وبعد الفراغ عنه بالعمرة وقيل فمن تمتع بعد التحلل من عمرته باستباحة محظورات

الاحرام الى ان يحرم بالحج اى من انتفع بالفراغ منها ممتدا الى الشروع فى الحج **فما استيسر من الهدى** فعليه دم استيسره بسبب التمتع
اشارة الى ان فاء فما استيسر سببية وكذا الفاء فى قوله فهو دم جبران كفغران اى دم جبر نقصان العبادة عندان فى لانه كالجناية لعله
لعدم المشقة ولعدم كون السفر للحج ولتجاوز الميقات بغير احرام الحج ولذلك اذا احرم بالحج ولا ياكل منه بل يتصدق وقال ابو حنيفة انه دم نسك لشكر
حصول العبادتين فهو كالاضحية فيذبح يوم النحر فياكل منه **فمن لم يجد** اى الهدى **فصيام** اى فعليه صيام **ثلثة ايام** فصيام مصدر اضيف
الى الظرف معنى وهو فى اللفظ مفعول به على الاتساع **فى الحج** فى ايام الاشتغال به بعد الاحرام وقبل التحلل هذا قول الشافعى تمسكا بظاهر قوله تع
فى الحج وانما احتيج الى التقدير لان شيئا من اعمال الحج يمتنع ان يكون ظرفا للصوم وقال ابو حنيفة فى اشهره بين الاحرامين احرام العمرة
واحرام الحج والاحب ان تصوم سابع ذى الحجة وثامنه وتاسعه فلا يجوز يوم النحر وايام التشريق عند الاكثرين لان الصوم فيها منهى عنه
وسبعة اذا رجعتم اختلف فى المراد من الرجوع قيل المراد حقيقة الرجوع فالمعنى اذا رجعتم الى اهليكم بالارتحال من مكة فلا يجوز
الصوم قبل الرجوع الى بلده وهو احد قولى الشافعى وهو قوله الجديد او نفرتم وفرغتم من اعمال الحج عليه اسم الرجوع على طريق
اطلاق اسم المسبب وارادة السبب لان الحق وهو النفر والفراغ فانه سبب للرجوع وهو القول الثانى له الاخر القديم وهو مذهب
ابى حنيفة فان قيل لفظ الرجوع حقيقة فى المعنى الاول ولا صارف عنه فيتعين ارادته قلنا لا نم تعينه لانه اذا نوى الاقامة بمكة متوطنا
فيها يجب عليه الصوم ولا رجوع الى الاهل فيحتاج الخصم الى ان يقول اقام الشرع نية الاقامة فيها مقام الرجوع الى الوطن فيجعل لفظ الرجوع
محمولا على المجاز ايضا فهذا المجاز اولى من المجاز الذى ارتكبناه فظهر ان اللفظ محتمل للمعنيين جميعا فيصح حمله عليهما **اقول** للخصم ان يقول
المجاز فى تلك الصورة بحسب الضرورة فهو اولى كما لا يخفى وقرئ سبعة بالنصب عطفا على محل ثلثة ايام لانه وان كان مجرورا لفظا الا انه
مفعول به اتساعا كما سمعت انفا **تلك عشرة** فذلكة للحساب هى اجمال الحساب بعد التفصيل وذلك بان يذكر تفاصيله ثم يجمل ويكتب
فى اخر الحساب فذلك كذا فالفذلكة مصدر من قولك فذلك كذا مثل البسملة من بسم الله والسبحلة من سبحان الله والحوقلة من لا حول ولا
قوة ولما ورد ان الثلثة مع السبعة فى الغاية فى ذكر الفذلكة ذكر لها ثلث فوايد بين الاولى بقوله وفايدتها انه لا يتوهم ان الواو
بمعنى او كقولك جالس الحسن وابن سيرين قال بعض المتاخرين يرد عليه ان الاباحة موجب صيغة الامر والواو للتشريك فى الحكم فقط **اقول**
لو كان الواو بمعنى او فى الاية لتوهم الاباحة وليس كذلك وما ذكره مناقشة فى المثال وهى ليست من ذاب المحصلين لان انتفاء المثال
لا يستلزم انتفاء القاعدة اذ يجوز ان يمثل بمثال اخر كقوله تع فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع وبين الثانية
بقوله وان يعلم العدد جملة اى اجمالا كما علم تفصيلا ليحاط به من جهتين وفى امثال العرب علمان خير من علم قال الميدانى واصله
ان رجلا وابنه سلكا طريقا فقال الرجل يا بنى استبحث لنا عن الطريق قال انى عالم قال يا بنى علمان خير من علم فضرب مثلا فى
مدح المشاورة والبحث فان اكثر العرب لم يحسن الحساب قال بعض المتاخرين يرد عليه انه لا يناسب بلاغة القران لانه المراعى
فيها مقتضى المقام نظرا الى الخواص دون العوام **اقول** من جملة البلاغة سوق الكلام بحسب فهم المخاطب والقائل كانه غافل عن قوله
عليه الصلوة والسلام كلموا الناس على قدر عقولهم قال الفرزدق ثلث واثنتان فهن خمس • وقال الاخر • تجمعن شتى من ثلث واربع
واربع • وواحدة حتى كملن ثمانيا • وانشد نفطويه وسرت اليهم عشرين شهرا • واربعة فذلك حجتان • وقال النابغة توهمت
ايات بها فعرفتها • لستة اعوام وذا العام السابع وبين الثالثة بقوله وان المراد بالسبعة العدد دون الكثرة فانه يطلق
لها قال بعض المتاخرين ارادة الكثرة من السبعة دون العدد فلا يذهب اليه وهم عند ذكرها مع الثلثة فلا حاجة الى دفعها **اقول**
منع ذهاب الوهم الى الكثرة دون العدد مكابرة اذ يجوز ان يكون حكم الافاقى فى مكة صيام ثلثة ايام وفى وطنه صيام ايام كثيرة و
يحتمل ان يكون مع تلك الثلثة سبعة فيلزم ان يكون الواجب بعد الرجوع الى بلده اربعة فالعشرة يدفع هذا الاحتمال **كاملة** صفة مؤكدة
فالصفة قد تكون للتاكيد نحو نفخة واحدة تفيد المبالغة فى محافظة العدد وهى من المهمات او مبينة كمال العشرة اى صفة كاشفة
لمعنى الكمال الذى ينبئ عنه لفظ عشرة فانه اول عدد كامل اذ به ينتهى الاحاد ويتم مراتبها اعلم ان مراتب الاعداد اربعة الاحاد
والعشرات والمئات والالوف وما وراء ذلك فاما ان يكون مركبا او مكررا فالعشرة منتهى الاحاد وتمام مراتبها او مقيدة تفيد
كمال بدليتها من الهدى اى بدل على ان لا تفاوت بين البدل والمبدل منه فى الثواب كما هو شان بعض الابدال **ذلك** مبتدا اشارة
الى الحكم المذكور عندنا اى عند الايمة الشفعوية المذاهب المفهوم منهم والحكم المذكور وجوب الهدى لمن يجده من المتمتع او الصيام

الذى هو بدله لمن لا يجده لان شيئا منهما لا يجب على حاضرى المسجد الحرام عند الشافعى والتمتع عطف على الحكم اى اشارة الى التمتع
لا الى الحكم فقط عند ابى حنيفة لانه لا متعة ولا قران لحاضرى المسجد الحرام عنده ووجه ان ذلك كناية فوجب صرفها الى الكل ما تقدم من
نفس التمتع وحكمه الذى هو وجوب الهدى او بدله لانه ليس البعض اولى من البعض فمن فعل ذلك اى المتعة والقران منهم من
الحاضرين فعليه دم جناية لا ياكل منه بخلاف المتمتع الافاقى فان دمه دم نسك **لمن لم يكن** خبر المبتدا واللام فيه اما بمعناها اى ذلك
لازم لمن واما بمعنى على كما فى قوله تع اولئك لهم اللعنة والمعنى لزوم الهدى او بدله للمتمتع مشروط بان لا يكون من حاضرى المسجد
الحرام وان كان من اهل الحرم فلا يلزمه هدى التمتع لانه انما لزم الافاقى لانه كان يجب عليه ان يحرم بالحج من الميقات فلما احرم بالعمرة
من الميقات ثم احرم بالحج من غير الميقات فقد حصل اساءة بتاخير احرام الحج عن الميقات فجبر بالدم بدليل انه لو رجع فاحرم بالحج ايضا
من الميقات لم يلزمه دم والمكى ميقاته موضعه فلا خلل فى جهة من جهات الاحرام فلا هدى عليه **اهله** هذا مبنى على الغالب اذ الغالب ان
يسكن الانسان حيث يسكن اهله **حاضرى المسجد الحرام** وهو راجع الى من اى لم يكن اهله حاضرى المسجد الحرام من كان من الحرم على مسافة
القصر عندنا ومدة السفر عند الشافعى يوم وليلة يعنى انهم اختلفوا فى حاضرى المسجد الحرام فقال الشافعى الحاضر ضد المسافر فكل من كان
بينه وبين وطنه وبين الحرم يقطع فى اقل من يوم وليلة فانه يكون من حاضرى المسجد الحرام كما قاله فان من كان على اقل فهو مقيم الحرام
او فى حكمه فلو انه يتمتع عند الشافعى اذ لا حاجة الى جبر نقصانه بالدم ومن مسكنه عطف على من كان الخ يعنى ان المراد بمن لم يكن حاضرى
المسجد الحرام من كان بعده من الحرم مقدار مسافة السفر عند الشافعى ومن كان مسكنه وراء الميقات عنده اى عند ابى ح وان كان
بعده من الحرم مقدار مسافة السفر وهو مقدار مسير ثلثة ايام او اكثر فلا خلاف فى اقل منه بينه وبين الشافعى فاهل المواقيت عند
ابى حنيفة حاضرى المسجد الحرام واهل الحل عند طاوس فالحاضر المسجد الحرام اهل الحرم عنده وغير المكى عند مالك فالحاضر المسجد الحرام اهل مكة
واتقوا الله فى المحافظة على اوامره ونواهيه عموما وذلك مستفاد من ذكر التقوى مطلقا وخصوصا فى الحج معنى الخصوص مستفاد من
قرينة المقام لان احكام الحج سوق الكلام **واعلموا ان الله شديد العقاب** لمن لم يتقه سان لاتصال هذه الجملة بما قبلها وانه ليس باجنبى
عنه كى يصدكم العلم اى كى يمنعكم علمكم به بكونه شديد العقاب عن العصيان عن ان تعصوه **الحج اشهر** ليس الحج نفس الاشهر فلا بد من التاويل
اما بالتقدير او الحمل على المجاز اما التقدير فبوجهين احدهما التقدير بحذف المضاف فى المبتدا كما اختاره المصنح الزمخشرى اى وقته
كقولك البرد شهران او اشهر الحج والثانى التقدير بحذف المضاف فى الخبر اى الحج حج اشهر بمعنى ان الحج الاحج فى الاشهر واما المجاز فهو ان الحج
فى هذه الاشهر وكانت ظرفا ومعيارا له جعل كانه نفس الاشهر مثل ليل قايم ونهار صايم **معلومات** معروفات عند الناس وهى شوال وذو القعدة
وتسع ذى الحجة بليلة النحر عندنا اى الايمة الشفعوية لان الحج يفوت بطلوع الفجر يوم النحر والعبادة لا تفوت مع بقاء وقتها
والعشر عند ابى حنيفة لان المفسرين قالوا ان يوم الحج الاكبر هو يوم النحر لان معظم افعال الحج يفعل فيه من طواف الزيارة الذى هو
ركن فى الحج والرمى والذبح والحلق وليس كون هذه الاشهر اشهر الحج عند ابى حنيفة باعتبار ان كل افعاله جائزة فيها الا يرى ان
الوقوف وطواف الزيارة وغيرهما لا تجوز فى شوال وذى القعدة بل باعتبار ان بعض افعاله يعتد به فيها دون غيرها كما ان
الافاقى اذا قدم مكة فيها وطاف طواف القدوم وسعى بعده ينوب هذا السعى عن السعى الواجب فى الحج ولو فعل ذلك فى رمضان لا ينوب
عنه وذو الحجة كله عند مالك بناء على ان فايدة توقيت الحج بهذه الاشهر بيان ان افعال الحج انما يعتد بها بوقوعها فى هذه الاشهر وايام
النحر يفعل فيها بعض ما يتصل بالحج من رمى الجمار والحلق والذبح وطواف الزيارة والبيتوتة بمنى ليالى منى واذا حاضت المراة
نفعد تاخر الطواف الذى لا بد منه الى انقضاء الايام بعد العشر وان الله تع ذكر الاشهر بلفظ الجمع واقله ثلثة وهى انما تتم بتمام ذى
الحجة وثمرة الخلاف بيننا وبين مالك تظهر فيما اذا لم المتمتع ثلثة ايام فى الحج حتى مضى يوم النحر يجوز له ان يصوم ثلثة ايام الى اخر
ذى الحجة عنده خلافا لنا وبناء الخلاف ان المراد بوقته وقت احرامه مبنى على ما ذهب اليه الشافعى فانه ذهب الى انه لا يجوز لاحد
ان يهل بالحج قبل اشهر الحج لان اشهر الحج فى قوله تع الحج اشهر جمع جاء منكرا فلا يتناول الكل وانما يتناول الثلثة الى العشرة وعند التنكير
ينصرف الى الادنى فثبت ان المراد ان اشهر الحج ثلثة وقد انعقد اجماع المفسرين على ان تلك الثلثة شوال وذو القعدة وبعض من
ذى الحجة واذا ثبت هذا فنقول وجب ان لا يجوز الاحرام بالحج قبل الوقت لما تقرر ان الاحرام بالعبادة قبل دخول وقتها لا يصح
قياسا على الصلوة او المراد بوقته وقت اعماله ومناسكه مبنى على ما ذهب اليه ابو حنيفة فان الاحرام من شرائط الحج فيجوز تقديمه على

وقت ادائه كما يجوز تقديم الطهارة على وقت داء الصلوة وقوله وقت الحج اشهر ليس المراد به انها وقت احرامه بل المراد
انها وقت دائه بمباشرة اعماله ومناسكه والاشهر كلها وقت لصحة احرامه لقوله تع يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج
بجعل الاهلة فلهي مواقيت للناس كلها مواقيت للحج ومعلوم ان الاهلة كلها ليست مواقيت لصحة اداء الحج فتعين ان المراد انها مواقيت
لصحة الاحرام حتى ان من احرم يوم النحر لاحج في السنة القابلة يصح احرامه من غير كراهة عند ابي حنيفة او المراد بوقته ما لا يحسن فيه غيره اى
غير الحج وهو العمرة من المناسك مطلقا مبني على ما ذهب اليه مالك من ان تمام ذي الحجة من الاشهر ومن المعلوم ان الفراغ من اعمال الحج يحصل
بعد العشرة ولا يبقى شيء من اعمال الحج يحصل بعد العشرة ولا يبقى شيء من اعماله الى آخر ذي الحجة فان قوله ذو الحجة بتمامه من اشهر الحج ليس معناه ان
اعمال الحج تقع في جميع ايامه الى آخره بل معناه ان اعمال العمرة لا تستحب فيها فهو لما لم يكن من اشهر العمرة جعل بتمامه من اشهر الحج ولهذا فرع عليه قوله
فان مالك كره العمرة في بقيته وابو حنيفة وان صح الاحرام به قبل شوال فعنده انه يكره ولما ورد على غير مالك ان الوقت الذي يقع فيه اعمال
الحج شهران وبعض شهر فلم سمي اشهرا اجاب بوجهين حيث قال وانما سمي شهرين وبعض شهر اشهرا اقامة للبعض مقام الكل او اطلاقا للجمع على
ما فوق الواحد تقرير الجواب ان الاشهر على حقيقته حيث استعمل في الثلثة والتجوز انما هو في بعض احاده بان جعل بعض الشهر شهرا كاملا
وتقرير الجواب الثاني ان التجوز في لفظ الاشهر حيث اطلق على ما فوق يتحقق معنى الضم والاجتماع فيه قال بعض المتاخرين وايضا
اطلاق الجمع على ما فوق الواحد فلا يناسب المقام لما فيه من اخراج بعض الشهر الثالث من حد الرام ثم انه لا استدلال على الاطلاق المذكور
بقوله تع فقد صغت قلوبكما اليس بشيء لانهم صرحوا بان مثل هذا ليس من المتنازع فيه **قوله** ليس مراد القائل بما فوق الواحد الاثنين حتى
يرد اخراج بعض الشهر الثالث من حد الرام بل المراد به الاثنان وبعض الثالث فانه يجوز ان يعد المجموع جمعا لان معنى الجمع ضم شيء
الى شيء فاذا جاز ان يسمى الثلثة والاثنان جمعا جاز ان يسمى الاثنان وبعض الثالث جمعا لاعتبار تحقق معنى الجمع والضم او المراد
ان الاثنين وبعض الثالث وقت والوقت يعتبر بقليله وكثيره تاما كما يقال اتيتك شهر ذي الحجة والوقت ساعة منه ثم انه ذكر قوله تع
فقد صغت قلوبكما كما وقع في الكشاف وبعض الحواشي ليس بطريق الاستدلال على ما ذكر بل بطريق التنظير فانه يؤيد اطلاق صيغة
الجمع على اقل من الثلثة **فمن فرض فيهن الحج** قيل ورد لفظ الفرض في القرآن لخمسة معان الاول فرض بمعنى اوجب نحو فنصف ما فرضتم
اى اوجبتم الثاني بمعنى بين نحو قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم والثالث بمعنى احل نحو ما كان على النبي من حرج فيما فرض الله له اى احل
الله والرابع بمعنى انزل نحو ان الذي فرض عليك القرآن اى انزله والخامس بمعنى السهم المقدر في قسمة المواريث كما في قوله تع فريضة
من الله والمراد هنا المعنى الاول ولهذا قال فمن اوجب على نفسه بالاحرام بمجرد النية كالصوم تحقيق المقام ان الانسان اذا قصد
حرم عليه لبس المخيط والتطيب والنساء وغير ذلك وكان جميع تلك قبله حلالا والاحلال حرمتها عليه يسمى محرما كما يسمى البقعة حراما
وهو لانه يحرم بالكون فيها ما لولاه لا يحرم فلا بد للمحرم من فعل يصير به محرما وشارعا في الحج فعند الشافعي يصير شارعا بمجرد النية فهو
والذا قال عندنا وقال ابو حنيفة الحج عبادة لها تحليل وتحريم فلا يشرع فيه بمجرد النية كالصلوة فلا بد من فعل شرع به فيه ولهذا قال و
بالتلبية اى لا بمجرد النية او سوق الهدي عطف على التلبية عند ابي حنيفة رضه وهو اى قوله فمن فرض فيهن الحج دليل على ما ذهب
اليه الشافعي من ان احرام الحج لا ينعقد الا في اشهر الحج حيث قيد ايجاب الحج بقوله فيهن وان من احرم بالحج عطف على ما ذهب لزمه الاتمام
يعني ان الآية دليل على هذا ايضا حيث عبر عن الاحرام بالفرض وما وجب على المكلف يجب اتمامه **فلا رفث** فلا جماع كما مر في قوله تع احل لكم ليلة الصيام الرفث
الى نسائكم وقد مر ان الرفث هو الافصاح بما يجب ان يكنى عنه وقال الحسن المراد منه كل ما يتعلق بالجماع والتلفظ في غيبة النساء
لا يكون رفثا لان ابن عباس رضه كان يحدو بعيره وهو محرم ويقول وهن يمشين بنا هميسا ان يصدق الطير ننك لميسا فقال
فقال له ابو العالية اترفث وانت محرم فقال انما الرفث عند النساء او فلا فحش من الكلام مبني على ان يراد بالرفث الحقيقي
ولا فسوق الفسق والفسوق مصدران بمعنى واحد وهو ما فسره بقوله ولا خروج عن حدود الشرع بالسيئات وارتكاب المحظورات
اليه ذهب اكثر المحققين فحمل اللفظ على بعض انواع الفسوق تحكم من غير دليل وذهب بعضهم ان المراد منه بعض انواع المعصية
وهو السباب احتجاجا بقوله ولا تنابزوا بالالقاب بئس الاسم الفسوق بعد الايمان وبقوله سباب المؤمن فسوق وقتاله كفر وقيل
المراد منه الايذاء والافحاش قال تع ولا يضار كاتب ولا شهيد وان تفعلوا فانه فسوق بكم **ولا جدال** فعال بمعنى المجادلة والمخاصمة
قال ابن عباس والحسن هو الجدال الذي يخاف معه الى السباب والتكذيب والتجهيل فسر المص بالاثم منه ولا مراء مع الخدم والمكارين

والرفث في الحج في ايامه كما بعض المتاخرين في اثناء اقامة الحج **اقول** مقتضى المبالغة في النهي ما ذكره المص لا ما ذكره القائل نفي الثلثة اى
الرفث والفسوق والجدال على قصد النهي يعني ان الامور الثلثة وان كانت على صورة النفي بمعنى ان شانها ان لا يقع في الحج الا ان المراد بها النهي لان
ابقاءها خبرا على ظاهره ما يستلزم الخلف في خبراته تع للعلم بان هذه الاشياء كثيرا ما تقع فيه وانما اخرجت على صورة الاخبار للمبالغة في وجوب
انتهاء عنها كان المكلف اذعن كونها منهيا عنها فاجتنبت عنها فالله تع يخبر بانها لا توجد فيه ولا ياتي بها احد منكم والدلالة عطف على المبالغة
على انها حقيقة لا يليق بان لا يكون وهذه الامور وان كانت قبيحة واجبة الاجتناب في كل حال الا انها في حال الحج اقبح كما قال ولو كانت منها مستقبحة
في انفسها ففي الحج اقبح كلبس الحرير في الصلوة فانها اقبح فيها والتطريب بقراءة القرآن وهو تحسين الصوت ومده بحيث يخرج الحروف عن
هيأتها فحرم بكل كلام وفي القرآن اقبح واما تزيين القرآن بالصوت الحسن والمدات التي لا تخل بالحروف فلا كراهة فيه بل هو مندوب
اليه قال عليه الصلوة والسلام زينوا القرآن باصواتكم وفي رواية حسنوا فان الصوت يزيده حسنا وقال عليه الصلوة والسلام ليس منا من
لم يتغن بالقرآن لانه اى الحج خروج عن مقتضى الطبع والعادة الى محض العبادة فيجب ترك العادة وقرا ابن كثير وابو عمرو الاولين بالرفع
مع تنوينهما على ان يكون المرفوع فاعل فعل مضمر دخل عليه لا للنهي كما قال على معنى لا يكونن رفث ولا فسوق قال صاحب الكشاف وقرى
المنفيات الثلث بالنصب والرفع وقرا ابو عمرو وابن كثير الاولين بالرفع والآخر بالنصب الخ فالقراءة من المنفيات الثلث على
ثلثة اوجه والمص لم يتعرض لواحد كما لا يخفى ووجهه خفي والثالث بالفتح بفتح اللام على انه اسم لا التي لنفي الجنس يبنى على الفتح ثم ان مجموع
لا مع اسمها هل هو في موضع الرفع بالابتداء وان لا عاملة في الاسم النصب على الموضع والخبر لها اولا بل المجموع في موضع المبتدا وبناء على ان
لا عاملة في الاسم النصب على الموضع وما بعدها خبر لا لانها اجريت مجرى ان في نصب الاسم ورفع الخبر فيه لان الاول قول سيبويه والثاني
قول الاخفش وعلى هذين مذهبين يترتب الخلاف في خبر لا في الحج فعلى مذهب سيبويه يكون موضع خبر المبتدا وعلى راي الاخفش يكون في
موضع خبر لا وعلى القولين يكون معنى الكلام الاخبار بانتفاء الجدال كما قال على معنى الاخبار بانتفاء الخلاف في الحج كانه قيل لا شك ولا خلاف
في الحج وذلك ان قريشا كانت تخالف سائر العرب فتقف بالمشعر الحرام وسائر العرب يقفون بعرفة فارتفع الخلاف بان امروا بان يقفوا
ايضا بعرفة وارتفع النسيء اى الخلاف في الحج بتعيين وقته ورفع ما كان عليه المشركون من التقديم والتاخير كانوا يؤخرون الحج كل عام من
من شهر الى آخر فيكون العام الاول ثلثة عشر شهرا والثاني اثني عشر وكذا الثالث مع الرابع لكل سنتين عندهم خمسة وعشرون شهرا فيستدير
حجهم في كل خمسة وعشرين سنة والسنة التي حج فيها رسول الله صلعم وافق حسابهم ذا الحجة فان قيل ما بال ابن كثير وابي عمرو حملا الاولين
على النهي والثالث على النفي مع جواز حمل الكل على النهي او النفي قلت لان المقصود من الاولين منع النفس عن الفعلين القبيحين ومن
الاخير الاخبار عن الكائن وهو ارتفاع الخلاف بظهور الحق واستدل على ان المنهي عنه هو الرفث والفسوق دون الجدال بقوله
عليه السلام من حج ولم يرفث ولم يفسق خرج كهيئة يوم ولدته امه فانه لم يذكر الجدال **وما تفعلوا من خير يعلمه الله** حث
على الخير من حيث اثابته تع بما يفعله العبد من الخير كناية عن اثابته عليه عقيب النهي عن الشر والظاهر ان لفظ الخير في قوله من خير يتناول
كل خير على سبيل البدل ويدخل فيه دخولا اوليا اضداد ما نهوا عنه فيكون حثا على الاضداد المخصوصة في ضمن الحث على مطلق الخير فيصح
ترتب قوله ليستبدل به ويستعمل مكانه اى يستبدل الخير بالشر ويستعمل الخير مكان الشر بان يستعمل مكان القبيح من الكلام الحسن
ومكان الفسوق من البر والتقوى ومكان الجدال من المدح والثناء فعلى هذا يكون الخير مقيدا بقرينة السابق بما يضاد المذكورات
ويكون قوله وما تفعلوا بمعنى الامر في موقع التاكيد على سبيل الطرد والعكس لانهما متقابلان بناء على ان النهي عن الشيء امر بضده ولكنه
قال في الكشاف او جعل فعل الخير عبارة عن ضبط انفسهم حتى لا يوجد منهم ما نهوا عنه فعلى هذا يكون الخير مقيدا بقرينة الكلام اللاحق بما
ينبني على التقوى وهو ضبط النفس عن كل ما نهوا عنه وقيل هذا مطلوع **وتزودوا فان خير الزاد التقوى** وتزودوا لمعادكم التقوى
حذف المفعول الصريح وغير الصريح لدلالة المقام وما بعد الكلام عليه فانه خير زاد للانسان سفران سفر في الدنيا وسفر من الدنيا فلا بد
لكل منهما من زاد فزاد الاول هو الطعام والشراب والمركب والمال وزاد الثاني معرفة الله ومحبته والاعراض عما سواه وهذا الزاد خير
من الاول من وجوه الاول ان الزاد الاول يخلصك عن عذاب موهوم والثاني عن محقق الثاني ان الزاد الاول يخلصك عن عذاب منقطع والثاني
عن عذاب دائم الثالث ان الزاد الاول يوصلك الى لذة ممزوجة بالآلام والثاني الى لذات باقية خالصة عن شوائب المضرة دائمة
لا تنقطع الرابع ان الزاد الاول يوصلك الى امر في كل ساعة في الادبار والبعد والفراق والثاني يوصلك الى امر في كل ساعة في الاقبال

والقرب والوصال الى الرب يعني ان الزاد الاول يوصلك الى الشهوة والنفس والثاني الى نعمة الجلال والقدس قال الاعشى . اذا انت لم ترحل
بزاد من التقى . ولاقيت بعد الموت من قد تزودا . ندمت على ان لا تكون كمثله . وانك لم ترصد كما كان ارصدا . وبه يظهر وجه
قوله تع فان خير الزاد التقوى وقيل نزلت في اهل اليمن كانوا يحجون ولا يتزودون ويقولون نحن متوكلون فيكونون كلا ثقلا على
الناس فامروا ان يتزودوا ويتقوا الابرام في السؤال والتثقيل على الناس والمعنى تزودوا واتقوا الاستطعام وابرام الناس والتثقيل
عليهم فان خير الزاد اتقاء الاستطعام ولما كان ارادة هذا المعنى من قوله فان خير الزاد التقوى مستبعدا قال قيل واتقون وخافوا عقابي
يا اولي الالباب لب الشيء ولبابه وهو الخالص منه واختلفوا في لب الانسان ما هو فقال محمد قال بعضهم انه العقل لانه اشرف ما في
الانسان وبه يتميز عن البهائم ويقرب من الملك وقال آخرون انه في الاصل اسم للقلب الذي هو محل العقل فالى قضية اللب خشية الله
وتقواه هذا المعنى مستفاد من تخصيص الخطاب باولي الالباب والا كان ان يقول فاتقون او فاتقون يا ايها الناس حثهم على التقوى بقوله
بقوله فان خير الزاد التقوى ثم امرهم بقوله واتقون بان يكون المقصود بها اي التقوى هو الله فيتبرأ عن كل شيء سوى الله
لان ما سواه كالعدم وهو اي التبرئ عن ما سوى الله مقتضى العقل المعري عن شوائب الهوى ومن لم يكن كذلك فكانه لا عقل له فلذلك حث
اولي الالباب بهذا الخطاب فعلم ان العقل بحقيقة التقوى ليس عليكم جناح اثم ان تبتغوا في ان تبتغوا يعني ان تبتغوا في محل الجر باضمار حرف
الجر وهو متعلق بجناح لما فيه من معنى الفعل ان تطلبوا فضلا من ربكم عطاء ورزقا منه تعالى يريد الربح بالتجارة قيل كان عكاظ ومجنة
وذو المجاز اسماء مواضع اسواقهم خبر كان في الجاهلية يقيمونها مواسم الحج يتجرون فيها وكان معايشهم منها فلما جاء الاسلام تأثموا منه
تباعدوا وتجنبوا عنه فنزلت الآية ذكر صاحب الكشاف في سبب نزول الآية ثلث روايات والمص قصر على واحد منها وحصر الفضل في الربح
بالتجارة واجرة المكاري خارج منه فاذا افضتم من عرفات دفعتم منها على بناء الفاعل بكثرة معنى الكثرة مستفاد من لفظ افضتم ولهذا قال
من افضت الماء اذا صببته بكثرة والهمزة في افضتم للوجهين احدهما التعدية فيكون مفعوله محذوفا ولذا قال واصله افضتم انفسكم
او بعضكم فحذف المفعول كما حذف في دفعت اي نفسي من البصرة وثانيهما ان الافعال بمعنى الثلاثي اللازم فلا مفعول له وعرفات جمع
بحسب اللفظ والصيغة لا بحسب الحقيقة اذ لم تستعمل الا علما ولم يوجد له مسمى به اقول لم يذكر الثاني كاذرعات بكسر الراء اسم بلدة بالشام فانها ايضا
لم يستعمل الا علما ولم يوجد له واحد قال بعض المتاخرين في تفسير عرفات منقول عن الجمع كاذرعات والظاهر انه جمع عرفة جمع عارف
والا فهو من الاسماء المرتجلة اذ لا يعرف النقل في اسماء الاجناس اقول قد عرفت عرفات انفا من المعرفة وما ذكره القائل قول مرجوح
يخالف الحق المتبوع بالقبول ويخالف لما في مختار الصحاح حيث قال عرفات موضع بمنى وهو اسم في لفظ الجمع قال الفراء
لا واحد له بصحة وقول الناس نزلنا عرفة شبيه بمولد وليس بعربي محض وانما نون وكسر والتنوين والكسر لا يدل على انه غير المنصرف
وفيها العلمية والتأنيث جملة حالية وجد فيها علتان لمنع الصرف لان تنوين الجمع تنوين المقابلة يريد تنوين جمع المؤنث فتنوين
مسلمات مقابل لنون مسلمين ثم جعل كل تنوين في مثل هذا الجمع وان لم يكن له جمع مذكر كذلك تنوين المقابلة طردا للباب فتنوين عرفات
تنوين مقابلة لا تنوين التمكن فجاز دخوله على غير المنصرف واما الكسر في موضع الجر لا من هذا التنوين فجاز دخوله على غير المنصرف سوا ما كسر
في موضع الجر من تنوين التمكن فجائز دخوله على غير المنصرف بما انه ليس من تنوين التمكن وهذا معنى قول المص وذهاب الكسرة تبع ذهاب التنوين
من غير عوض لا بالاصالة بل لعدم الصرف وههنا ليس كذلك اي ذهاب تنوين التمكن ههنا ليس لعدم الانصراف بل لعدم اجتماعه مع تنوين
المقابلة فلم يتحقق فيه سبب امتناعه من الكسرة او لان التأنيث جواب ثان عن قوله وانما نون وكسر آه باختيار انه منصرف لعدم الاعتداد
بما فيه من التأنيث لان التأنيث انما يكون بالتاء المذكورة او المقدرة وهو اي التأنيث ههنا اما ان يكون بالتاء المذكورة وهي ليست
تاء التأنيث وانما هي مع الالف التي قبلها علامة جمع المؤنث فلا تأنيث بالتاء المذكورة او بتاء مقدرة كما في سعاد اشارة الى ان الاسم
وان كان علما للمؤنث حقيقة فتأنيثه بتقدير التاء فعلى هذا الوجه مثل بنت او مسلمات علما لامرأة وجب صرفه لامتناع تقدير
التاء ولا يصح تقديرها اي تقدير التاء في عرفات لان مذكورة تمنعه لكونه بمنزلة الجمع بين علامتي التأنيث فالتاء المذكورة في عرفات
بمنزلة تاء تأنيث فانها لكونها بدلا عن الواو وليست للتأنيث ولاختصاصها بالمؤنث تمنع تقدير التاء فلهذا قيل هي التاء بمنزلة التاء
لا نظير ولا تحمل اثقالا ثم هذا الامتناع لا ينافي كون هذا الاسم مؤنثا بحسب الاستعمال لانها للتأنيث في الجملة وان لم يكن لمحض التأنيث الذي
هو المعتبر في منع الصرف من حيث انها كالبدل لها قيد لقوله تمنعه لاختصاصها بالمؤنث كتاء بنت فانها بدل عن الواو ولا للتأنيث ولا تختصها

بالمؤنث

بالمؤنث منعت تقدير التاء رد على بعض المتاخرين في تفسير عرفات منصرف لان تاءه مع الالف علامة جمع المؤنث لا التاء التي هي
علامة التأنيث اقول ان لفظ عرفات غير منصرف للعلمية والتأنيث عند البعض ومنهم المص ولذا قدمه في الذكر والقائل اختار
المرجوح وانما سمي الموقف عرفة لانه نعت لابراهيم عليه السلام فلما ابصره عرفه يعني سمي موضع الوقوف عرفات لان
ابراهيم عرفه حين رآه لما تقدم من تعريف جبريل اياه له او لان جبريل كان يدور في المشاعر اي في مواضع المناسك فلما
رآه قال قد عرفت تجمع فيه المعرفة او لان آدم وحواء التقيا فيه فتعارفا فسمي اليوم عرفة والموضع عرفات او لان
الناس يتعارفون فيه لما ذكر في بيان وجه تسمية الموقف بعرفات وجوه مبنية على كون لفظ عرفات مشتقا من المعرفة
شرع في بيان ان عرفات ليس جمعا لعرفة بل هو من قبيل ما زيد حروفه لزيادة معناه فعال عرفات للمبالغة في ذلك اي في الانباء
عن المعرفة وهي اي عرفات من الاسماء المرتجلة وهي ما لم يوضع قبل التسمية لمعنى حتى يكون منقولا عن ذلك المعنى الى العلمية الا ان تجعل
جمع عارف بان يجعل عرفات جمع عرفة ويجعل عرفة جمع عارف كطلبة وطالب فيكون عرفات جمع الجمع فيكون من قبيل اسماء الاجناس
في الصفة فاذا التي بها البقعة وهذا بعيد جدا احتمال وفيه دليل وجوب الوقوف بها اي في قوله تع فاذا افضتم من عرفات دليل على وجوب الوقوف
بعرفات وهو قول الزجاج بيان وجه الدلالة عليه بقوله لان الافاضة لا يكون الا بعده اي بعد الوقوف وهي اي الافاضة مامور بها بقوله
ثم افيضوا او هي موقوفة على المذكور فيها وهو الوقوف وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيكون الوقوف واجبا لتوقف الواجب عليه
او مقدمة عطف على قوله مامور بها اي الافاضة مامور بها او مقدمة للذكر المامور به وعلى التقديرين يستفاد من الآية الوجوب فيه نظر
اعتراض عليه بان ما ذكرتم انما يتم ان لو كان الامر للوجوب ولا نم ان الذكر اذ الذكر غير واجب ولو سلم فانما يتم ان لو كان الامر بالذكر مطلقا و
الامر به غير مطلق بل هو مقيد بالافاضة ومشروط بها والمقيد لا يستدعي الوجوب فانه اذا قيل اذا ملكت النصاب فزك لا يقتضي
وجوب تحصيل المال وان توقف عليه الزكوة فكذلك وجوب الذكر موقوف على الافاضة وذلك لا يستلزم وجوب الافاضة فضلا عن
وجوب الوقوف قال التفتازاني في وجه دلالة الآية على وجوب الافاضة انه ذكر الافاضة بكلمة اذا الدالة على القطع وهي في حكم الشرع
الوجوب كانه قال الافاضة واجبة عليكم فاذا اتيتم بها فاذكروا الله واعترض عليه المولى الموفق بانه بمجرد هذا لا يصلح ان يكون وجها
في دلالة الآية على وجوب الافاضة لان كون الافاضة مقطوعا بها لا يستلزم ان يكون واجبة والا لزم ان يكون قولك عند القطع بحصول
المال للمخاطب اذا حصل لك نصاب حول فزك دالا على وجوب تحصيل المال لدلالة كلمة اذا على القطع وهذا مما لم يقل به احد اقول
نفرق بين كلام الشارع وكلام غيره فان الشارع اذا اخبر عن وقوع الفعل بالعدد عن المكلفين قطعا يراد امرهم بان يوقعوا ذلك
الفعل فيفيد الوجوب بخلاف كلام الغير فتامل فاذكروا الله اختلفوا في الذكر المامور به عند المشعر الحرام قال الجمهور ذكر الله
بالتلبية والتهليل والدعاء وقال بعضهم ذكر الله بالجمع بين صلوتي المغرب والعشاء كما قال وقيل بصلوة العشائين والصلوة تسمى
ذكرا قال تع اقم الصلوة لذكري عند المشعر الحرام متعلق باذكروا او بمحذوف وهو حال من فاعل اذكروا اي اذكروه كائنين
عند المشعر الحرام جبل يقف عليه الامام ويدعو ويوقف سائر الحجاج ويسمى قزح وعليه الميقدة كان اهل الجاهلية يوقدون فيها النار
في الجاهلية وقيل ما بين مأزمي عرفة ووادي محسر المازم كل طريق ضيق بين الجبلين ويؤيد الاول وهو ان يكون المشعر الحرام عبارة
عن جبل يقف عليه الامام ما روى جابر انه عليه الصلوة والسلام لما صلى الفجر يعني بالمزدلفة بغلس ركب ناقته حتى اتى المشعر الحرام فدعا
وكبر وهلل ولم يزل واقفا حتى اسفر وجه التأييد ان المشعر الحرام لو كان هو المزدلفة وقد كان عليه السلام نزل فيه وبات ثم لم يكن
لقوله صلى الفجر بمزدلفة ثم جاء الى المشعر الحرام وجه اعلم ان الحجاج اذا افاضوا من عرفات وذلك عند غروب الشمس يوم عرفة يجيئون
الى المزدلفة ليلة النحر ويجمعون فيها بين صلوة المغرب والعشاء ثم يبيتون بها فاذا طلع الفجر يصلون الفجر بغلس ثم يذهبون
الى قزح وهو آخر المزدلفة مما يلي منى فيرقون ان امكنهم ذلك او يقفون بالقرب منه ويحمدون الله ويهللون ويكبرون حتى
يسفروا جدا ثم يذهبون الى وادي محسر فاذا بلغ بطن محسر فمن كان راكبا حرك دابته ومن كان ماشيا اسرع قدر رمية
بحجر فاذا اتوا منى رموا جمرة العقبة من الوادي بسبع حصيات ويقطع التلبية مع ابتداء الرمي فاذا رمى جمرة العقبة ذبح هديه
فاذا ذبح حلق رأسه او قصر شعره بان يقطع طرفه ثم ياتي الى مكة بعد الحلق فيطوف بالبيت طواف الافاضة ويسمى طواف الزيارة
ويصلي ركعتي الطواف ثم يعود في بقية اليوم الى منى وعليه المبيت بمنى ليالي التشريق لاجل الرمي وسمي منى لانه يمنى فيه الدم

الى براق فاذا حصل الرمي والحلق والطواف فقد حل واذا ثبت هذا التصوير فاعلم ان المشعر المعلم وانما سمي مشعرا لانه معلم العبادة
ولام الحرم ووصف بالحرام لحرمته ولما ورد ان يقال لو كان المشعر الحرام وهو جبل قزح لزم ان لا يصح الوقوف الا عند الجبل بقوله تع
فاذكروا الله عند المشعر الحرام بما يليه ويقرب منه فانه افضل والا فالمزدلفة كلها موقف الا وادي محسر وتقرير الجواب ان تقييد محل الذكر
والوقوف بقوله عند المشعر الحرام للتنبيه على ان الوقوف فيما يقرب من جبل قزح افضل من الوقوف في سائر مواضع ارض مزدلفة
وذلك لا ينافي صحة الوقوف في جميع مواضعها كما ان العرفات كلها موضع الوقوف لكن الوقوف بقرب جبل الرحمة افضل واولى
واذكروه كما هداكم كما علمكم او اذكروه ذكرا حسنا كما هداكم هداية حسنة الى المناسك وغيرها وما مصدرية او كافة يعني يأتي
كل من المعنيين على تقدير المصدرية والكافة والفرق بين المعنيين ان الهداية على الاول بمعنى الدلالة المطلقة والتعليم لكيفية الذكر
فيكون كثيرا وعلى وجه الخفية والتضرع وعلى وجه الخوف والطمع فالكاف للتقييد دون التشبيه على المعنى الثاني يراد بالهداية
الدلالة الموصلة الى البغية فالكاف للتشبيه ولا تعرض فيه لوجه الشبهة وهو لطيف ومحل كما هداكم النصب على المقدرية لحذف
الموصوف وعلى الكافة لا عامل له كما لا معمول له لانه لم يبق حرف جر بل انما يفيد من جهة المعنى فقط وليس قوله تع واذكروه كما
هداكم تكرارا لقوله تع فاذكروا الله عند المشعر الحرام لان الاول لبيان محل الذكر والوقف وتعليم النسك المناسك لذلك المحل والواجب
بالثاني ان يكون ذكرنا اياه كهدايته ايانا اي موازنا لها ومناسبا في الكم والكيف **اقول** لو كان نظم الآية فاذكروا الله عند المشعر الحرام
كما هداكم لحصل المرام ولم يتوهم التكرار **وان كنتم من قبله** اي الهدى المدلول عليه بقوله كما هداكم **لمن الضالين** الجاهلين بالايمان والطاعة
اقول الانسب بتفسير الآية بما يناسب لسوق اي الجاهلين بكيفية ذكره وحسنه وان هي المخففة واللام هي الفارقة بين ان المخففة و
بين ان النافية وقيل انها نافية واللام بمعنى الا كقوله وان نظنك لمن الكاذبين اي ما كنتم من قبله الا من الضالين وهو كقوله تع ان كان
وعد ربنا لمفعولا كذا في التيسير **ثم افيضوا من حيث افاض الناس** المراد بالناس العرب كلهم غير القريش اي من عرفة يعني ان حيث
متعلق بافيضوا ومن لابتداء الغاية وحيث ظرف مكان وافاض الناس جملة فعلية في محل الجر باضافة حيث اليها لا من المزدلفة اسم
اسم موضع والمشعر الحرام ناحية منه ولحلفاء مع قريش كانوا يقفون بجمع وهو المزدلفة سميت المزدلفة مزدلفة لان آدم عليه السلام
اجتمع فيها مع حواء وازدلف اليها اي دنا منها او سميت بفعل اهلها لانهم يزدلفون الى الله اي يتقربون بالوقف فيها وسميت جمعا
لاجتماع آدم وحواء وسائر الناس بعرفة كما قال المفسرون كانت قريش وحلفاؤهم وهم الحمس يقفون بالمزدلفة وغيرهم بعرفة اتباعا لملة
ابراهيم ولا يرون ذلك ترفعا عليهم اذ يقولون نحن اهل الله وسكان حرمه فلا نخرج من الحرم ويستعظمون ان يقفوا مع الناس بعرفات
لكونها من الحل فامروا بان يساووهم والحمس في الاصل جمع احمس وهو الشديد الصلب سميت قريش وكنانة بذلك لتصلبهم فيما كانوا عليه
اذ لا يستظلون ايام منى ولا يدخلون البيوت من ابوابها وكذلك كان من خالفهم او من تزوج منهم ولما حمل الاضافة المدلول عليها بقوله
تع ثم افيضوا على الافاضة من عرفات توجه ان يقال كيف يصح عطف هذه الجملة على الجملة القائلة اذكروا الله عند المشعر الحرام اذا
افضتم من عرفات مع انه يستلزم ان يتاخر الافاضة من عرفات عن الذكر عند المشعر الحرام المتاخرين عن الافاضة وهو تاخر الشيء
عن نفسه فاجاب عنه بقوله وثم لتفاوت ما بين الافاضتين اي بين الافاضة من عرفات والافاضة منها المزدلفة فان الاولى سنة
قديمة متوارثة من زمن ابراهيم والثانية طريقة مبتدعة وكل بدعة ضلالة ولا شك ان الضلالة متراخية عن الهدى بحسب
الرتبة وهذه الجملة المعطوفة لما نزلت في شان قريش ونهيهم عما كانوا عليه من مخالفتهم الناس بافاضتهم من المزدلفة مكان الافاضة
من عرفات وكان قوله فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله في قوة ان يقال افيضوا من عرفات ذاكرين عند المشعر الحرام كان
محصول المعطوف والمعطوف عليه افيضوا من عرفات ثم لا تفيضوا من المزدلفة ولا تخالفوا الناس في افاضتهم من عرفات وموقعها
في كلام البلغاء كما في قولك احسن الى الناس ثم لا تحسن الى غير كريم فالتفاوت ما بين الافاضتين كتفاوت ما بين الاحسان المامور به
والاحسان الى غير الكريم وقيل في تفسير قوله تع من حيث افاض الناس فيضوا من مزدلفة الى منى بعد الافاضة من عرفة اليها فالتراخي
في ظاهر والمراد بالناس على هذا الناس المعهود وهم قريش ومن في حكمهم من الحمس والحلفاء عام للمؤمنين فان قيل لا حاجة في هذا المعنى
الى انه يحمل الناس على العهود لجواز ان يراد ثم افيضوا من حيث افاض الناس اليه وهو المزدلفة اجيب بان الظاهر من قوله من حيث افاض
الناس من حيث افاضوا منه لا من حيث افاضوا اليه وقرئ الناس بالكسر اي الناسي اكتفاء به عن الياء ويريد بهم آدم من قوله

فيه

فيه اقول ولقد عهدنا الى آدم من قبل والمعنى ان الافاضة من عرفة شرع قديم فلا تغيروه وتوجهتم على هذه القراءة غير مبنية وكان اشارة
الى بعد ما بين الافاضة من عرفات والمخالفة والمخالفة عنها لان معنى ثم افيضوا ثم لا تخالفوا عنها لكونه شرعا قديما **واستغفروا
الله** من جاهليتكم في تغيير المناسك ونحوه فيه اشارة الى ان استغفر يتعدى الى اثنين اولهما بنفسه والثاني بمن نحو استغفر الله من كل
ذنب ولم يجئ الاستغفر في القرآن الا متعديا الى الاول فقد واما نحو قوله تع واستغفر لذنبك واستغفري لذنبك واستغفروا لذنوبهم
فالظاهر ان هذه اللام لام العلة لا لام التعدية ومجرورها مفعول له لا مفعول به **ان الله غفور رحيم** يغفر الذنب للمستغفر وينعم عليه فيه
لف ونشر مرتب **فاذا قضيتم مناسككم** فاذا قضيتم العبادات الحجية وفرغتم منها **اقول** لم يفسر القضاء بالفراغ كما فعله صاحب الكشف لان
القضاء ههنا بمعنى الاداء والفراغ لازمه ولو قال فاذا اديتم العبادات الحجية وفرغتم منها لكان اولى **فاذكروا الله كذكركم آباءكم** فاكثروا ذكره
وبالغوا فيه هذا مستفاد من قوله كذكركم آباءكم لانه في موضع المصدر اي ذكرا مثل ذكركم اباءكم كما تفعلون بذكر آبائكم في المفاخرة وكانت
العرب في الجاهلية اذا قضوا مناسكهم جمع منسك وهو النسك اي العبادة وقفوا بمنى بين المسجد والجبل فيذكرون مفاخر آبائهم يريد كل واحد
منهم بذلك حصول الشهرة والترفع بمآثر سلفه ومحاسن ايامهم الايام عبارة عن الوقايع والحروب والمعنى اذا تممتم عباداتكم التي
امرتم بها في الحج اتركوا عادة الجاهلية واتبعوا سنن الاسلام واشتغلوا بذكر رب الانام **او اشد ذكرا** اما مجرور معطوف على الذكر
اي على ذكركم المجرور بكاف التشبيه اي اذكروه كذكركم المتعلق بآبائكم او كذكر هو اشد منه ذكرا بجعل الذكر ذاكرا على المجاز اذ التمييز بمعنى
الفاعل والمعنى اذكروا الله ذكرا كذكركم آباءكم او كذكر اشد منه وابلغ واو ههنا ليست للتخيير والتشكيك بل للنقل عن الاولى الى الترقي
او على ما اضيف اليه عطف على الذكر اي او معطوف على ما اضيف اليه الذكر في قوله كذكركم اي كذكر قريش آباءهم او قوم اشد منهم
ذكرا وليس فيه المجاز على ضعف من حيث ان عطفا على الضمير المجرور من غير اعادة الجار وهو ممنوع عند البصريين بمعنى او كذكر قوم
اشد منكم ذكرا لآبائهم واما منصوب عطف على مجرور بالعطف على آباءكم وهو مفعول وذكرا من فعل المذكور يعني ان ذكرا المصدر استعمل
في الهيئة الحاصلة للمذكور فان مصادر الافعال المتعدية موضوعة لمعنى نسبي يتعلق بين الفاعل والمفعول فباعتبار تعلقه بذات
الفاعل يحدث فيه هيئة الفاعلية وباعتبار تعلقه بذات المفعول يحدث فيه هيئة المفعولية فالفاظ المصادر الموضوعة للمعنى المصدري
النسبي قد تستعمل ويراد بها الحاصل بالمصدر سواء كان هيئة حاصلة للفاعل او المفعول وقد يقال المصدر بالمعنى الاول انه مصدر
مبني للفاعل والمصدر بالمعنى الثاني انه مصدر مبني للمفعول وتحقيقه ان المصدر كالذكر مثلا عبارة عن ان مع الفعل والفعل قد
يؤخذ مبنيا للفاعل نحو ان ذكرا وان يذكر وقد يؤخذ مبنيا للمفعول نحو ان ذكرا وان يذكرا اذا تقرر هذا فنقول يحتمل ان يكون
قوله او اشد ذكرا منصوب بالعطف على آباءكم بمعنى او كذكركم اشد مذكورا اي كذكركم قوما اشد مذكورية لكم من آبائكم او بمضمر دل عليه المعنى
اي او هو منصوب بفعل مقدر حذف اعتمادا على دلالة المقام تقديره او كونوا اشد ذكرا لله منكم لآبائكم او تقديره او اذكروه ذكرا
اشد من ذكركم لآبائكم فيكون اشد منصوبا على انه نعت للمصدر المحذوف **فمن الناس** المعهودين اي الذين يشهدون الحج **من يقول**
الفاء تفصيلية والمجمل ما عليه الناس في نفس الامر ولهذا قال تفصيل للذاكرين الى مقل لا يطلب بذكر الله الا الدنيا ومكثر المقل في طالب الدنيا
فقط مع ان المقل يصدق على طالب الآخرة فقط ايضا لان طالب الآخرة فقط بحيث لا يحتاج الى طلب حسنة في الدنيا اعز واشرف
من ان يقال له انه طالب المقل لعزة امر الآخرة ونفاسة مطالبه وتأبيدها وقيل لان ذلك ليس بمشروع لان الانسان ضعيف لا طاقة
له بآلام الدنيا فلا بد له من الاستعاذة عنها ايضا ورد بان عدم المشروعية في طالب الدنيا فقط اشد وايضا من يتكلم على الطعم انما ينظر
الى وجود القسمين لا الى مشروعيتهما فالاولى ان يقال فسره بذلك لكونه على وفق الوجود ومكثر يطلب به اي بذكر الله خير الدارين والمراد
به الحث على الاكثار والارشاد اليه اي الاكثر واذكر الله ودعاؤه **ربنا آتنا في الدنيا** اي اعطنا في الدنيا اي الجاه والغنى والنصرة على الاعداء
وما هو من حظوظ الدنيا العاجلة اجعل ايتاءنا ومنحتنا في الدنيا اشارة الى ان المفعول الثاني لآتنا متروك منزلا منزلة اللازم بالنسبة اليه
لا المحذوف للتنبيه على ان همم اهل الدنيا ليست الا فيها بخلاف اهل البصائر فان همتهم الحسنة المتعلقة بالدارين **وما له في الآخرة
من خلاق** اي نصيب وحظ لان همه مقصور بالدنيا او من طلب خلاق مبني على قول من ذهب الى ان الذين يقتصرون في الدعاء
على طلب الدنيا قد يكونون من المؤمنين فانه يقع فيهم من يسال الله الدنيا لا الآخرة ويكون سؤاله هذا ذنبا لانه سال ربه الكريم
في اعز المواقف احقر المطالب واعرض عن سؤال النعيم الدائم والملك العظيم لكنه لا تخرج بهذا الذنب عن الايمان وعن استحقاق

خلاق في الاخرة فلذلك قدر المضاف واذا اريد بهم الكفار فلا حاجة الى تقدير المضاف ومنهم اى من الذين يشهدون الحج من يقول
ربنا آتنا في الدنيا حسنة يعني الصحة والكفاف وتوفيق الخير والحسنة كلمة جامعة لكل الخيرات وفي الآخرة حسنة يعني الثواب
والرحمة وقنا عذاب النار الوقاية يتعدى الى مفعولين وعذاب مفعول ثان بالعفو بعدم العقاب والمغفرة اى التغطية
وقيل على رضه مبتدا الحسنة في الدنيا المرأة الصالحة وفي الآخرة الحور وعذاب النار المرأة السوء منقول رضي الله عنه وقول الحسن
عطف على قول الحسنة في الدنيا العلم والعبادة وفي الآخرة الجنة وقنا عذاب النار معناه احفظنا من الشهوات والذنوب
المؤدية الى النار منقول الحسن اعلمته خبر المبتدا والمراد بها لا الحصر لما عرفت كلمة لكل الخيرات اولئك مبتدا اشارة الى الفريق الثاني
لانه تعالى ذكر حكم الفريق الاول بقوله وما له في الآخرة من خلاق ولهذا قال وقيل اليهما فان الفريق الذي اقتصر على طلب الدنيا له ايضا نصيب من جنس
ما كسبه وعمله ولاجله لهم نصيب جملة اسمية قدم فيها الخبر على المبتدا الاول خبر المبتدا الاول مما كسبوا متعلق بمحذوف وهو صفة لقوله نصيب
ومن اما تبعيضية اى لهم نصيب كائن من جنس ما كسبوا او ابتدائية تفيد السببية وتسمى من الاجلية لان العلة مبدأ الحكم اى المعلول
فالمعنى من اجل ما كسبوا وعلى التقديرين يكون كسبهم عبارة عما عملوه في الدنيا فان الفريق الثاني عملوا اعمالا صالحة حسنة فلهم نصيب
من جنس ما عملوا وهو الثواب لانه منفعة حسنة من جنس ما عملوه من الاعمال الصالحة الحسنة وانهم استحقوا الثواب الحسن بسبب
اعمالهم الحسنة ومن اجلها وكذا من اقتصر على طلب الدنيا فله نصيب من جنس ما عملوه ومن اجله ولهذا قال اى من جنسه وهو جزاؤه
اى ان كان الكسب خيرا فجزاؤه خير وان كان شرا فجزاؤه شر او من اجله مثله بقوله كقوله تعالى مما خطيئاتهم اغرقوا اى من اجل
خطيئاتهم اغرقوا او مما دعوا به عطف على قوله من جنسه اى ويجوز ان يكون الكسب بمعنى الدعاء بقرينة قوله ربنا آتنا فان الدعاء
عمل والعمل كسب نعطيهم منه ما قدرناه مفعول ثان لنعطيهم فسمى الدعاء كسبا لانه من الاعمال اى الحسنة باللسان والاعمال
موصوفة بالكسب لكن الظاهر ان العمل فعل ما يرى بالجوارح ولهذا قيل الفعل اعم من العمل والكلام على الكل من باب الجمع مع التقسيم
التقديري لان التقدير او لكل الفريقين اللذان اختص كل واحد بنوع من الدعاء لهم نصيب مما دعوا فمن اقتصر على طلب
الدنيا فله نصيب منها ومحروم من طلب الدنيا والآخرة جميعا فله ذلك والله سريع الحساب وصف نفسه بسرعة حساب
الخلائق ليدل على كمال قدرته ووجوب الحذر من نقمته يحاسب العباد على كثرتهم وكثرة اعمالهم اختلف في معنى كونه محاسبا
للعباد على وجوه احدها ان معنى الحساب انه تعالى يعلمهم ما لهم وما عليهم بمعنى انه يخلق علما ضروريا في قلوبهم بمقادير اعمالهم وكميتها و
كيفيتها ومقادير ما لهم من الثواب والعقاب قالوا ووجه المجاز فيه ان الحساب سبب لحصول علم الانسان بما له وعليه
فاطلق اسم الحساب على هذا الاعلام بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب وهو مجاز مشهور ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما
انه قال لا حساب على الخلق بل يقفون بين يدي الله يعطون كتبهم بايمانهم فيها سيئاتهم فيقال لهم هذه سيئاتكم قد تجاوزت عنها
ثم يعطون كتب حسناتهم ويقال لهم هذه حسناتكم قد ضاعفتها لكم وثانيها ان المحاسبة عبارة عن المجازات ووجه المجاز ان الحساب
سبب الاخذ والعطاء واطلاق اسم السبب على المسبب وهو الثالث انه تعالى يكلم العباد في احوال اعمالهم وكيفية ما لها من الثواب والعقاب
فمن قال ان كلامه ليس بحرف ولا صوت قال انه تعالى يخلق في اذن المكلف سمعا يسمع به كلامه القديم كما انه يخلق في عينيه رؤية يرى بها
ذاته القديمة المنزهة عن مشابهة الامثال ومن قال انه صوت قال انه تعالى يخلق كلاما يسمعه كل مكلف ذلك الكلام في اذن كل واحد منهم
او في جسم يقرب من اذنه بحيث لا يبلغ قوة ذلك الصوت ان يمنع الغير من فهم ما كلف به هذا ما قيل في معنى كونه تعالى محاسبا خلقه في مقدار
لمحة الطرفة عين وروي انه في قدر فواق ناقة وهو ما بين الحلبتين لانها تحلب ثم تترك ساعة يرضعها الفصيل ليدر ثم تحلب فيحلب
وروي في قدر حلب شاة والكل تمثيل في السرعة لا تعيين المقدار كقوله تعالى كن فيكون او يوشك عطف على يحاسب ان يقيم القيامة ويحاسب الناس
يعني ان المراد بسرعة الحساب اما قلة زمان الحساب وهو الوجه الاول في الاخبار بها يدل على كمال القدرة ووجوب الحذر منه واما قرب زمان
الحساب وهو الوجه الثاني والمقصود به انذار العباد الى الاعمال الحسنة ولهذا قال فبادروا الى الطاعات واكتساب الحسنات
قال المولى المعروف بابن نجيد فكان عليه ان يقول عقيب ذكر الوجه الاول فتأملوا في كمال قدرته تعالى واحذروا منه اقول
انما تركه لظهوره وان كمال قدرته والحذر منه لا ينحصر فيه بل قد ظهر من اثاره الكثيرة وقولنا في تفسير الآية وصف نفسه بسرعة حساب
الخلائق الخ لمجرد التنبيه بخلاف المبادرة الى الطاعات واكتساب الحسنات فانه خفي بالنسبة اليه وبنحصر فيما ذكر واذكروا الله في ايام معدودات

المراد

المراد بالذكر التكبير ولهذا قال كبروه في ادبار اعقاب الصلوات وعند ذبح القرابين ورمي الجمار وغيرها في الطريق والطواف في ايام التشريق
متعلق بمجرور عليها انه صفة للصلوات وذبح القرابين ورمي الجمار وغيرها اى الواقعة في ايام التشريق وهي ثلثة ايام بعد يوم النحر اولها
يوم القر وهو الحادي عشر من ذي الحجة يستقر الناس فيه بمنى والثاني يوم النفر الاول لان بعض الناس ينفرون في هذا اليوم من منى و
الثالث يوم النفر الثاني وهذه الايام الثلثة مع يوم النحر ايام رمي الجمار وايام التكبير اعقاب الصلوات وسميت اياما معدودات لقلتهن
قال اكثر العلماء الايام المعلومات عشر ذي الحجة آخرها يوم النحر والمعدودات هي ايام التشريق فمن تعجل فسره بقوله فمن استعجل النفر بالنفح
والسكون الرجوع من منى الى مكة وفي تفسيره اشارة الى ان تعجل بمعنى استعجل متعديا واستوضح صاحب الكشاف كونه لازما ههنا بقرينة مقابله
وهو تأخر فانه لازم قطعا كان حمل المستعجل على معنى اللزوم اولى من حمله على التعدية بقرينة ما يقابله في قول الشاعر قد يدرك المتأني
بعض حاجته وقد يكون من المستعجل الزلل فانه قابل المستعجل للمتأني والمتأني لازم فالوجه ان يحمل المستعجل على اللزوم اقول لعل
المصنف نظر الى ان المستعجل يطلب تقديم النفر فان المناسب التعدية واولوية المقابلة بموافقة التعدية واللزوم غير مسلم في كل موضع
في يومين بينهما بقوله يوم القر يسمى يوم الحادي عشر به لاستقرار الناس فيه والذي بعده وهو اليوم الثاني عشر من ذي الحجة اى فمن نفر في
ثاني ايام التشريق بعد رمي الجمار عندنا قبل غروب الشمس من اليومين وقبل طلوع الفجر عنده لانه لم يدخل وقت الرمي بعد فلا اثم
عليه بتعجيله ومن تأخر فلا اثم عليه فمن تأخر في النفر حتى رمى اليوم الثالث بعد الزوال وهو وقته كما في اليومين وقال ابو حنيفة
يجوز تقديم رميه على الزوال لانه لما ظهر اثر التخفيف في هذا اليوم في حق الترك لان يظهر في جوازه في الاوقات كلها اولى ومعنى
نفي الاثم بالتعجيل والتأخير اشارة الى ما يقال ما معنى فلا اثم عليه في حق من تكمل العمل وهذا اللفظ انما يستعمل في المقصر واشار
جوابه بالاخبار عنه بقوله التخيير بينهما والرد على اهل الجاهلية فان منهم من اثم بالتشديد المعجل فان اهل الجاهلية من نسب المعجل الى
الاثم او حكم عليه بانه آثم كقولهم جعله بالتشديد اذا نسبه الى الجهل او حكم بالجهل ومنهم من اثم التأخر حاصل الجواب ان الآية نزلت
رد الكل فريق من اهل الجاهلية وتخيير بين الامرين ولا يلزم منه التساوي بينهما فيجوز ان يتفاوتا في نفسهما ويتساويا في عدم الاثم
لمن اتقى اى الذي ذكر من التخيير او من الاحكام لمن اتقى فاللام للبيان وليست بصلة للعامل المذكور او المقدر في النظم المذكور بل هي متعلقة
من جهة المعنى لا من جهة الصناعة بامر مقدر كما في هيت لك فان هيت بمعنى هلم واسرع واللام ليست متعلقة به بل بمقدر مثل اقول
لك او هذا الخطاب لك فقوله لمن اتقى خبر لمبتدا محذوف واختلفوا في ذلك المبتدا على حسب اختلافهم في هذا الجار فمن جعله متعلقا بقوله
فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه قال تقديره ذلك التخيير لمن اتقى اى يختص بمن يجتنب عن محظورات الاحرام والمناهي
ولما ورد ان التخيير بين التعجيل والتأخير انما هو مطلقا فلم خصه لمن اتقى اجاب بقوله لانه الحاج على الحقيقة لانه تعالى انما يتقبل
من المتقين والمنقطع به ومن كان ملوثا بالمعاصي قبل الحج وحين اشتغاله لا ينفعه حجه وان كان قد ادى الفرض ظاهرا
او لاجله عطف على قوله لمن اتقى والمعنى ذلك التخيير لاجل تقوى الحاج فان ذا التقوى يكون حذرا متحرزا عن كل ما يريبه فربما خالج
قلبه ان الاقدام على التعجيل او التأخير يضره ويوقعه في الاثم فخيره الله تعالى بينهما ليطمئن قلبه ويتخلص عن الاضطراب ومن
جعله متعلقا بالاحكام السابقة مثل نفي الاثم لمن اتقى او الاشتغال بالذكر لمن اتقى او المغفرة والرحمة لمن اتقى
عن جميع المحظورات حال اشتغاله باعمال الحج لقوله عم من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه حتى لا
يتضرر بترك ما يهمه منهما فاللام في لمن اتقى على الوجه الاول للاختصاص وعلى الثاني للتعليل واتقوا الله في مجامع اموركم
مع التغيير بالعموم افاده ذكر التقوى مطلقا عن التعلق بشيء فالتقوى منهم حال الاشتغال بالحج وغيره ليعبأ بكم اى ليبالي بكم
واعلموا انكم اليه تحشرون تأكيد للامر بالتقوى لان من تيقن الحشر والحساب والمجازاة بالجنة او النار صار علمه بذلك من اقوى الدواعي
الى التقوى وتقديم المعمول يفيد الحصر اى الى الله تحشرون لا الى غيره للجزاء بعد الاحياء واصل الحشر الجمع وضم المتفرق
من جهات مختلفة ثم انه تعالى لما ذكر ان من الناس من قصرت همته على طلب الدنيا وذكر المؤمنين الذين سالوا خير الدارين شرع
في ذكر المنافقين الذين اظهروا الايمان فقال ومن الناس من يعجبك قوله كلمة من اما موصولة والجملة بعدها صلتها او نكرة موصوفة
والجملة بعدها صلتها او نكرة موصوفة والجملة صفتها يروقك ويعظم في قلبك تفسير لاظهر بالظاهر اقول انما فسره بهذا لان الاعجاب قد يجي
بمعنى آخر فالاعجاب المراد به خلافه راقه الشيء يروقه ولافادة الاظهرية عطف عليه قوله ويعظم في نفسك عطف تفسير اى تحسن
كي كندو دي بكنكم

ظاهر قوله وتعدده هنا فان الاعجاب ههنا استحسان الشئ والتعظيم له والهمزة للتعدية والتعجب حيرة تعرض للانسان لجهله بسبب المتعجب منه
فهو بالاضافة الى من يعرف السبب والى من لا يعرفه ولهذا قال قوم لكل شئ عجب وقال قوم لا شئ عجب في الحيوة الدنيا متعلق بالقول اي ما يقوله
في امور الدنيا واسباب المعاش فالقول في الاية بمعنى المقول وهو الكلام الذي يقوله ذلك القائل والمقول فيه احوال الامور والاسباب التي
تطلب لتاديتها الى المعاني والمقاصد او في معنى الدنيا عطف على قوله في امور الدنيا اي في شان الدنيا وغايتها وما يقصد بها منها
وهو الحظوظ الفانية والاغراض الفاسدة فانها اي الدنيا مراده اي مراد القائل من ادعاء المحبة ولفظ الايمان يريد به ان الاية في
المنافقين او يعجبك عطف على قوله بالقول اي يعجبك قوله في الدنيا حلاوة وفصاحة ولا يعجبك في الاخرة لما يعتريه من الدهشة
في الموقف واللكنة بالضم اللكنة او لانه لا يوذن له في الكلام ولا يتكلم حتى يعجبك واعلم انه تع وصف المذكور بصفات خمس الصفة الاولى
قوله تع يعجبك والصفة الثانية قوله تع **ويشهد الله على ما في قلبه** الظاهر انه عطف على يعجبك في صلة لا محل لها من الاعراب او صفة
فيكون في محل الرفع ويحتمل ان يكون حالا اما من الضمير المرفوع المستكن في يعجبك او من الضمير المجرور في قوله يحلف ويستشهد الله على ان ما
في قلبه موافق لكلامه فالمعنى انه يقرر صدقه في كلامه ودعواه بالاستشهاد بالله ثم يحتمل ان يكون ذلك الاستشهاد بالحلف ويحتمل ان
يكون ذلك بان يقول الله شهيد ان الامر كما قلت والصفة الثالثة قوله تع **وهو الد الخصام** شديد العداوة والجدال للمسلمين جعل الخصام
مصدرا كالقتال والجدال ولما ورد على ظاهره انه كما يستلزم وقوع المصدر خبرا عن الجثة لان افعل التفضيل لا يضاف الا الى ما هو بعضه
فاذا قلت شديد الخصومة كان ذلك بمنزلة ان يقال انه اقوى افراد الخصومة واشدها وهو باطل لان الشخص لا يكون بعض الحدث اشار
الى جوابه بان الدليل للتفضيل بل هو بمعنى لديد والخصام المخاصمة ويجوز ان يكون جمع خصم كصعب وصعاب فصح جعله خبرا عن
الجثة بمعنى اشد الخصوم خصومة واجاب عنه صاحب الكشاف بجعل اضافة الد بمعنى في والمعنى الد في الخصام ولم يلتفت اليه لكونه
مخالفا لما صرح به النحاة من ان افعل لا يضاف الا الى ما هو بعضه وكون اضافته بمعنى في مرجوح قيل نزلت في الاخنس بن شريق الثقفي
وكان حسن المنظر حلو المنطق يوالي رسول الله صلعم ويدعي الاسلام قيل هذا ليس بصحيح لان الاخنس اسلم عام الفتح وحسن اسلامه فان
قيل لم لا يجوز ان يكون نزلها بعد نزول الاية قلنا يمنع ذلك قوله تع فحسبه جهنم وقيل في المنافقين كلهم قيل الصفات المذكورة لا تختص بالمنافقين
بل تتناول المرائي والصفة الرابعة قوله **واذا تولى** ادبر فانصرف عنك وقيل اذا غلب وصار واليا اذا تولى يجئ بمعنى الانصراف
والرجوع على عقبه ويجئ بمعنى الولاية اي بمعنى كون الانسان واليا فاستوفى تحمل بمعناه **سعى في الارض** السعي سير سريع بالاقدام وقد يستعار
للجد في العمل والكسب فان قيل السعي سواء كان بمعنى الاسراع في السير او بمعنى الجد في العمل لا يكون الا في الارض فائدة قوله في الارض
تتعلقا بسعى قلنا الدلالة على كثرة فساده فان فيه لفظ الارض عام يتناول جميع اجزائه وعموم الظرف يستلزم عموم المظروف
فكانه قيل اي مكان حل فيه من الارض افسد فيه فيلزم كثرة فساده **ليفسد فيها** متعلق بسعى علة له **ويهلك** عطف على قوله ليفسد عطف
الخاص على العام للدلالة على كون اهلاك الحرث والنسل غاية الافساد بحيث صار لكماله فيه كانه حقيقة مغايرة له **الحرث** الزرع **والنسل**
وان مصدر نسل ينسل اذا خرج منفصلا ومنه نسل الوبر والريش والنسالة الساقطة منهما والحرث والنسل وان كانا مصدرين في الاصل
فالمراد بهما ههنا بمعنى المفعول فان الولد نسل ابويه اي خرج منفصلا منهما قال ادم لما خلق الله تع اسباب المعيشة جعل البركة في الحرث
والنسل نظرا الى ان اهلاكهما غاية الافساد كما فعله الاخنس بثقيف اسم قبيلة اذ بيتهم اي اتاهم ليلا واحرق زروعهم واهلك مواشيهم
هذا بالنظر الى قوله ادبر وانصرف وهذا اهلاك الحرث والنسل حقيقة او كما يفعله ولاة السوء بالقتل والاتلاف او بالظلم حتى
يمنع الله بشومه القطر فيهلك الحرث والنسل هذا بالنظر الى قوله وقيل اذا غلب وصار واليا وهذا اهلاك الحرث والنسل حكما **والله
لا يحب الفساد** لا يرتضيه فاحذروا غضبه عليه فان قيل كيف حكم الله تع بانه لا يحب الفساد وهو خالقه وخالق الاصلاح والافساد
قلنا الافساد في الحقيقة اخراج من حالة محمودة لا لغرض صحيح وذلك غير موجود في فعل الله تع ولا هو آمر به ولا محب له وما نراه
من فعله ونظنه بنظايره فسادا فهو بالاضافة الينا واعتبارنا كذلك فاما بالنظر الالهي فكله صالح ولهذا قال بعض الحكماء يا من
افساده اصلاح اي ما نظنه افسادا لقصور نظرنا ومعرفتنا فهو في الحقيقة اصلاح والصفة الخامسة قوله تع **ويكره
واذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم** جملة شرطية تحتمل الوجهين المذكورين في نظيرها اعني كونها مستانفة او معطوفة
على يعجبك حملته الانفة وحمية الجاهلية على الاثم الذي يومر باتقائه لجاجا من قولك اخذته بكذا اذا حملته عليه والزمته اياه اشارة

الى ان الباء في قوله بالاثم للتعدية بناء على انه لا فرق بين قولك اخذته بكذا او حملته على كذا فكما ان كلمة على صلة الذي قبلها فكذلك
الباء وفي الكشاف اي حملته العزة التي فيه وحمية الجاهلية على الاثم الذي ينهى عنه والزمته ارتكابه والا يخلى عنه ضرارا ولجاجا
او على ردة قول الواعظ يعني يحتمل ان يراد بالاثم في قوله تع اخذته العزة بالاثم الذنب الذي ينهى عنه بقوله اتق الله وان يراد به
رد قول الواعظ فالاثم على الاول حقيقة وعلى الثاني مجاز **فحسبه جهنم** كفته جزاء وعذابا اشارة الى ان حسب اسم فعل بمعنى كفى وجهنم
فاعله وقيل حسب مبتدأ بمعنى اسم الفاعل وجهنم خبره اي كافيه جهنم وجهنم علم لدار العقاب وهي مرادف للنار وقيل معرب ليس
بلفظ عربي **ولبئس المهاد** جواب قسم مقدر والمخصوص بالذم وهو جهنم محذوف للعلم به في ذكره والمهاد الفراش لغة ومعنى
وقيل ما يوطئ للجنب الاول للجلوس والثاني للنوم **اقول** انما عمم تفسير الفراش لانه اسم لما يفرش وهو عام فقصر بعض المتاخرين
بالثاني تقصير والمصنف لم يرض بالثاني لان جهنم ليس موضع النوم ثم انه تع لما وصف في الاية المتقدمة حال من يبذل دينه
لطلب الدنيا ذكر عقيبه حال من يبذل دنياه لطلب الدين وما عند الله من فضله فقال **ومن الناس من يشري نفسه** وعبارة من
الناس قد تستعمل للتحقير كما في قوله تع ومن الناس من يقول آمنا بالله الاية وقد تستعمل للتعظيم كما في هذه الاية يبيعها يبذلها في الجهاد
الشري من الاضداد فالمكلف لما بذل نفسه صار كانه باع نفسه من الله تع بما نال من ثوابه وصار الله تع كانه اشترى من المكلف نفسه بما يقابله
اعطاه ثوابه كما قال تع في سورة التوبة ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة او يامر بالمعروف وينهى عن المنكر
قيل هذا المعنى اوفق لتاليف النظم وارتباط هذه الاية بما قبلها فان ما قبلها هو قوله اتق الله يندرج فيه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
اقول هذا المعنى اوفق لتاليف نظم الاية لا بجموعها بخلاف الاول وان الاول اوفق لاية سورة التوبة وامثالها ولذا قدمه حتى يتمكن غاية
للبذل او الامر والنهي على كل من التفسيرين **ابتغاء مرضاة الله** طلبا لرضاه قال في مختار الصحاح الرضوان بكسر الراء وضمها الرضا والمرضاة
مثله وقيل انها نزلت في صهيب بن سنان الرومي فالشري ح بمعنى المعروف اخذه المشركون حين خرج من مكة يريد الهجرة وعذبوه ليرتد
وقتلوا نفرا كانوا معه فقال لهم اني شيخ كبير وهو يومئذ مائة سنة لا ينفعكم ان كنت معكم اي لا ينفعكم كوني معكم ولا يضركم ان كنت
مستعليا عليكم فخلوني واطلقوني وما انا عليه اي مع ما انا عليه وخذوا مالي في داري بمكة فقبلوه اي المال منه واتى صهيب الى المدينة
والاية نزلت قبل قدومه واخبر رسول الله صلعم بقصته وتلقاه عمر وكان بينهما المواخاة فناداه يا صهيب ربح البيع **والله رءوف بالعباد**
اي رحيم غاية الرحمة لهم حيث ارشدهم الى مثل هذا الشراء وكلفهم بالجهاد استرجاع للوجه الاول من وجهي معنى الشري وهو ان المراد به بذل
الروح في الجهاد حتى يتعلق معناه على الوجه الثاني وهو ان يكون المراد بمن يشري صهيبا انه تع رؤف حيث خلصه من ايدي الكفار
تعرضهم لثواب الغزاة والشهداء معنى التعريض بهذا المعنى مستفاد من جعل هذه الجملة اعني جملة والله رؤف بالعباد تذييلا للكلام
السابق فانه تع لما ارشدهم الى بذل النفس في الجهاد لمرضاته ثم وصف نفسه في ذاته بكمال الرافة لعباده كان ذلك تعريضا للسامعين
بثواب الاخرة وحثا لهم ان يفعلوا مثل ما فعل ذلك البايع لنفسه الباذل لها لرضى الرب فيستحقوا ما يستحقه من ثواب الاخرة بمقتضى
رافة الله ورحمته قال الامام فمن رافته انه جعل النعيم الدايم جزاء على العمل القليل المنقطع ومن رافته انه جوز لهم كلمة الكفر ابقاء
على النفس ومن رافته انه لا يكلف نفسا الا وسعها ومن رافته ان المصر على الكفر مائة سنة اذا تاب في لحظة اسقط كل ذلك العقاب
واعطاه دايم الثواب ومن رافته ان النفس له والمال له ثم انه يشتري ملكه بملكه فضلا منه ورحمة واحسانا ثم انه تع لما بين ان الناس
وانهم ينقسمون الى مؤمن وكافر ومنافق قال ههنا كونوا على ملة واحدة واجمعوا على الاسلام واثبتوا عليه فقال **يا ايها الذين آمنوا
ادخلوا في السلم كافة** السلم بالكسر والفتح الاستسلام والطاعة والاكثر اي لكون كل واحد من السلم بالكسر والسلم بالفتح بمعنى الاستسلام والطاعة
يطلق في الصلح والاسلام لان كل واحد منهما يستلزم حصول الطاعة فتحه ابن كثير ونافع والكسائي اي اختاروا في القراءة فتح السين وكسره الباقون
واما ما كان فهو بمعنى الاسلام ~~الا ان الفتح فيما هو بمعنى السلم~~ الا ان الفتح فيما هو بمعنى الاسلام قليل وكافة اسم للجملة هي في اللغة بمعنى
الحاجزة لانها تكف الاجزاء من التفرق حال من الضمير اي من الواو في ادخلوا اي السلم جميعا وهذه حال تؤكد معنى العموم في ضمير الجمع
فان قولك قام القوم كافة بمنزلة قاموا كلهم او السلم فح يؤكد معنى العموم فيه والمعنى ادخلوا في الطاعات كلها ولا تدخلوا في طاعة دون
طاعة لانها تؤنث كالحرب كما تؤنث الحرب والمستشهد للتانيث السلم بقول الشاعر حيث قال اي الشاعر السلم تاخذ منها ما رضيت به
والحرب يكفيك من انفاسها جرع وكلمة من ابتدائية متعلقة بتاخذ لا بيانية او تبعيضية اي الصلح امن وسعة يمكنك ان تاخذ منها

ابدا ما تحبه وترضاه فلا تسأم من طول زمانها بخلاف الطرب فانه يكفيك اليسير منها وعقد وجرع من شربها وتسأم من اكثارها قال ابو حيان
تعليلكم ان كافة حالا من السلم بقوله لانها تؤنث كما تؤنث الحرب ليس بشي لان التاء في كافة ليست للتانيث وان كان اصلها ان تدل
عليه بل انما دخلت لمجرد كون الكلمة منقولة الى معنى كل وجميع ونحوها تاء قاطبة وعامة فانها تاء النقل ليس الا فاذا قلت قام الناس
كافة وقاطبة لم يدل شي من ذلك على التانيث كما لا يدل عليه كل وجميع اقول ان لفظ كافة من الكف وهو وان كان مستعملا للشمول
الا انه في الاصل اسم فاعل منه فتانيثه باعتبار الاصل للتانيث وما ذكره المص تبعا لصاحب الكشاف بناء على ان الاصل والحرب انسب
اشد دفعا من المنع فتامل والمعنى استسلموا لله واطيعوه جملة ظاهرا وباطنا والخطاب بقوله تع يا ايها الذين امنوا للمنافقين وجاز خطابهم
به لانهم امنوا ظاهرا بالسنتهم اقول فيه بعد لان الله تع نفى الايمان عنهم على وجه المبالغة بقوله وما هم بمؤمنين كما مر في اوائل السورة
ادخلوا في الاسلام بكليتكم ولا تخلطوا به غيره وكافة حال من الضمير والخطاب لمؤمني اهل الكتاب فانهم بعد اسلامهم عظموا السبت
وحرموا الابل والبانها وكانوا يقولون ترك هذه الاشياء مباح في الاسلام وواجب في حكم التورية فنحن نتركها احتياطا وفي الكشاف عن
عبد الله بن سلام استاذن رسول صعلم ان يقيم على السبت وان يقرأ التورية في صلوته من الليل لانها كتاب الله تع بيقين فكرهه
الله تع وامرهم بهذه الاية ان يدخلوا في السلم كافة اي ادخلوا في شرايع الاسلام بكليتكم ولا تخلطوا بها غيرها ولا تتمسكوا بشي من
احكام الكتب المتقدمة بعد ان عرفتم انها صارت منسوخة او في شرايع الله كلها عطف على قوله في الاسلام بالايمان بالانبياء
وذلك انما يكون بالايمان بخاتم النبيين عليه الصلوة والسلام والكتب جميعا وذلك انما يكون بالايمان بالقران والخطاب بقوله يا ايها الذين لاهل الكتاب
يريد ان السلم بمعنى الاسلام وفي الكلام تقدير المضاف وهو الشرايع والخطاب لكونهم مؤمنين بنبيهم وكتابهم وكافة حال من السلم اقول
كان الله تع يخاطب المؤمنين في اوائل النبوة بيا ايها الناس ولما رضي عنهم خاطبهم بيا ايها الذين امنوا تشريفا فكيف يصح الخطاب به لاهل الكتاب
الذين لم يؤمنوا بنبينا ادم او في شعب الاسلام واحكامه كلها يريد ان المضاف المقدر هو الشعب والاحكام وكافة حال من السلم ايضا
والمعنى فلا تخلوا بشي والخطاب للمسلمين وهذا ظاهر والشعب هي المذكورة في قوله عم الايمان بضع وسبعون شعبة افضلها لا اله
الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق ولا تتبعوا خطوات الشيطان الخطوات جمع خطوة بالضم والسكون وهو ما بين القدمين والمعنى
لا تسلكوا مسالكه ولا تطيعوا فيما دعاكم اليه من السبل الزايغة والوساوس الباطلة بالتفرق والتفريق الاول على ان يكون كافة
حالا من فاعل ادخلوا على معنى غير متفرقين والثاني على ان يكون حالا من السلم على معنى غير متفرقين بين طاعة وطاعة انه لكم عدو مبين
ظاهر العداوة وقد مر بيانه فان زللتم قرا الجمهور بفتح اللام الاولى وقرئ بكسرها وهما لغتان والزلل في الاصل عثرة القدم يقال
زلت القدم تزل زلا وزللا وزلولا اذا دحضت ثم يستعمل في العدول عن الاعتقاد الحق والعمل الصائب عن الدخول في
السلم من قال ان الاية الاولى نزلت في المنافقين قال بهذه الاية فيهم ومن قال انها في اهل الكتاب قال هذه ايضا فيهم وقس
الباقي عليه صعلم من بعد ما جاءتكم البينات الايات والحجج الشاهدة على انه الحق يروى عن ابن عباس رضه قال فان زللتم في تحريم
السبت ولحم الابل من بعد ما جاءتكم البينات يعني محمدا وشريعته فاعلموا ان الله عزيز قوي غالب في انتقامه لا يعجزه الانتقام ممن
تعجزونه حكيم فيما شرع لكم من دينه لا ينتقم الا بحق وفي الكشاف روي ان قارئا قرأ فاعلموا ان الله غفور رحيم فسمعه اعرابي فانكره
ولم يقرأ القران وقال ان كان هذا كلام الله فلا يقول كذا لان الحكيم لا يذكر الغفران عند الزلل اغراء عليه وفي الاية تهديد بليغ لاهل الزلل
عن الدخول في السلم فان الوالد اذا قال لولده ان عصيتني فانت عارف بي وبشدة سطوتي لاهل المخالفة يكون قوله هذا ابلغ في
الزجر من ذكر الضرب وغيره وكما انها مشتملة على الوعيد منبئة عن الوعد ايضا من حيث انه تع اتبعه بقوله حكيم فان اللايق بالحكمة ان
ان يميز بين المحسن والمسيء فكما يحسن من الحكيم تعذيب المسيء يحسن منه اكرام المحسن بل هذا النوع بالحكمة واقرب الى الرحمة هل
ينظرون يعني ينتظرون ومنه قوله تع انظرونا نقتبس من نوركم استفهام بمعنى النفي اي ما ينتظر من يترك الدخول في السلم ويتبع
خطوات الشيطان ولا ينظر في الايات البينات ولا يتامل والذكر اي لكونه في معنى النفي جاء بعده الا ان ياتيهم الله مفعول
ينظرون وهو استثناء مفرغ اي ياتيهم امره او باسه احتاج الى تقدير المضاف لاجماع المفسرين على انه تع منزه عن المجيء لان
الانتقال من خواص الاجسام والله تع يستحيل ان يكون كذلك وقال السلف الصالحون لما ثبت ان المجيء والذهاب محال على الله تع
علمنا قطعا ان مراد الله تع من هذه الاية ليس المجيء وان مراده شيء اخر فان عيّنا ذلك المراد تأمنّا من الخطاء فالاولى السكوت عن التاويل

وتعويض

وتفويض معنى هذه الاية على التفصيل الى الله تع وهذا هو المراد بما روي عن ابن عباس رضه انه تع نزل القران على اربعة اوجه لا يعرفه
احد لجهالته ووجه يعرفه العلماء ويفسرونه ووجه يعرف من قبل العربية فقط ووجه لا يعلمه الا الله وذهب جمهور المتكلمين الى
انه لا بد من التاويل على التفصيل ثم ذكروا فيه وجوها منها ان المراد بل ينظرون الا ان ياتيهم ايات الله فجعل مجيء الايات مجيئا له تفخيما
لشان الايات والمراد بالامر في قول المص ان ياتيهم امره هو الفعل كقوله او ياتي امر ربك فجاءهم باسنا فالمعنى ما ينتظرون
الا مجيء امره او باسه او ياتيهم اتيانه يعني ان فعل الاتيان يستعمل على وجهين الاول ان يقتصر على مفعول واحد ولا يتعدى الى المفعول
الثاني لا بنفسه ولا بواسطة الحرف والثاني ان يتعدى الى مفعول ثان بواسطة الباء ويمكن تاويل الاية بوجهين بحملها على حذف
المضاف كما ذكر اولا او على حذف الماتي به كما قدره ثانيا للدلالة عليه بقوله ان الله عزيز حكيم فالمعنى ما ينتظرون الا مجيئه بباسه
في ظلل متعلق بقوله ان ياتيهم جمع ظلة كقلة وقلل وهي اي الظلة ما اظلك وقرئ ظلال كقلال من الغمام متعلق بمحذوف هو صفة الظلل
والتقدير الا ان ياتيهم امر الله في ظلل كاينة من الغمام فعلى هذا يكون من للتبعيض السحاب لا ببعض ولا يكون كذلك الا اذا كان
مجتمعا متراكما فالظلل من الغمام عبارة عن قطع متفرقة كل قطعة تكون في غاية الكثافة والعظم وكل قطعة ظلة والجمع ظلل
وانما ياتيهم العذاب فيه لانه مظنة الرحمة فاذا جاء منه العذاب كان افظع لان الشر اذا جاء من حيث لا يحتسب كان اصعب قال في الكشاف
كما ان الخير اذا جاء من حيث لا يحتسب كان اسر فكيف اذا جاء من حيث يحتسب الخير وفي الكشاف ولذلك كانت الصاعقة من العذاب
المستفظع لمجيئها من حيث يتوقع الغيث ومن ثم اشتد على المتفكرين في كتاب الله تع قوله وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون هذا
كلامه قبل في تفسيرها انهم عملوا اعمالا حسبوها حسنات فاذا هي سيئات اشتد عليهم خلاف ما توقعوه ومن تفكر في هذه الاية ونظر
في اعمال الجنة يشتد الامر عليه لجواز ان يكون اعماله كاعمالهم فيجيئه الشر من حيث يتوقع الخير روي عن محمد بن واسع الزاهد انه قرئ عليه
هذه الاية فقال اه اه الى ان فارق الدنيا رحمه الله والملائكة والجمهور قرؤا بالرفع عطفا على الجلالة فانهم الواسطة في اتيان امره وبيان
لوجه ذكرهم معطوفا عليه او الاتون على الحقيقة بيان له عطف على الواسطة قيل فعلى هذا ذكر الله في قوله تع الا ان ياتيهم الله تمهيد لذكر الملائكة الذين
ياتون بباسه وليس المراد به بيان ان الاتي بالباس حقيقة هو الله تع اريد انه تع هو المسبب للامر باتيان الباس ونظيره في التمهيد قوله تع يخادعون
الله والذين امنوا في وجه فلا يرد ما قيل لو كان اتيان الله اتيان امره لكان مجازا واتيان الملائكة حقيقة واللفظ الواحد لا يكون في موضع
واحد حقيقة ومجازا ولا حاجة الى الحمل على عموم المجاز وقرئ بالجر عطفا على ظلل او الغمام والمعنى على الاول الا ان ياتيهم الله بباسه في ظلل
من الغمام وفي الملائكة وعلى الثاني في الا ان ياتيهم الله بباسه في ظلل من الغمام وظلل من الملائكة فيوصف الملائكة بكونها ظللا على التشبيه وقضي
الامر اتم امر اهلاكهم وفرغ منه وضع الماضي موضع المستقبل اي يقضى لدنوه اذ كل ات قريب وتيقن وقوعه فكانه وقع وقرئ
وقضاء الامر عطفا على الملائكة قيل هذا ينبغي ان لا يقدر في قوله تع الا ان ياتيهم الله لزوم التكرار فان معنى الا ان ياتيهم امر الله الا ان
ياتيهم حكم الله وقضاؤه وهذا على المعطوف على تلك القراءة اي وقضاء الامر هو الباس والعذاب والى الله ترجع الامور بضم تاء
المضارع وفتح الجيم وتانيث الفعل وبنائه للمفعول اي ترد اليه الامور لا الى غيره بناء على ان قوله الى الله يتعلق بما بعده
وانما قدم للاختصاص وجه التانيث ان الجمع المكسر يجري المؤنث ووجه بنائه للمفعول ان رجع يجيء متعديا مصدره رجع نحو
ضرب كما يستعمل لازما مصدره الرجوع كدخول قراءة ابن كثير ونافع وابو عمرو وعاصم على انه من الرجع فهذه قراءة اربعة من
السبعة وقرأ الباقون اي ابن عامر وحمزة والكسائي على البناء للفاعل بالتانيث اي ترجع بفتح التاء وكسر الجيم غير يعقوب
فانه قرأ بالتذكير على انه من الرجوع اي من اللازم وقرئ ايضا بالتذكير وبناء المفعول اي يرجع بضم الياء وفتح الجيم سل يحتمل ان يكون
امرا من سال يسال مثل خاف يخاف او من سال يسال بهمزة مفتوحة فيهما اصله اسال على وزن افتح العين حركة الهمزة الى السين
فحذفت الهمزة تخفيفا واستغني عن همزة الوصل اعتبارا لحركة السين بني اسرائيل مفعوله الاول امر للرسول عليه الصلوة والسلام
او لكل احد والمراد بهذا السؤال تقريعهم يعني السؤال المامور به الرسول عليه الصلوة والسلام او كل احد يقصد به تقريع بني اسرائيل
وليس المراد به ان يجيبوا او يخبروا عن تلك الايات ليعلمها السائل لانه عم كان عالما بها باعلام الله تع اياه له واشتهر ذلك بين امته بحيث
استغنوا بذلك عن سؤال بني اسرائيل عنها والمقصود المبالغة في الزجر عن الاعراض عن دلايل الله تع ولما نهى عن الكفر بقوله يا ايها الذين
امنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان ثم قال فان زللتم اي اعرضتم عن هذا التكليف صرتم مستحقين للتهديد

بقوله فاعلموا ان الله عزيز حكيم ثم هددهم بقوله هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة ثم ثلث التهديد بقوله سل بنى اسرائيل يعني هؤلاء الحاضرين كم اتيناهم في محل النصب والخفض لانها في محل المفعول الثاني للسؤال لانه يتعدى الى مفعولين الى الاول بنفسه والى الثاني بحرف الجر وهو اما عن واما الباء نحو سألته عن كذا وبكذا وقد يحذف حرف الجر فجاز في محل كم مع ما في حيزها النصب والخفض بحسب التقديرين وكم ههنا متعلقة للسؤال والسؤال لا يعلق الا اذا الاستفهام كهذه الاية وانما علق السؤال وان لم يكن من افعال القلوب قالوا لانه سبب للعلم والعلم يعلق فكذا سببه والمعنى كم اتينا اسلافهم من آية بينة يحتمل ان يراد بها معجزات انبيائهم على ما هو المعنى اللغوي كفلق البحر لهم وانجائهم من عدوهم وتظليل الغمام عليهم وانزال المن والسلوى ونتق الجبل وتكليم الله موسى والعصا واليد البيضا وانزال التورية الى غير ذلك ويحتمل ان يراد بها آيات كتبهم على ما هو المتعارف من آيات القرآن ونحوه فان في التورية والانجيل ايات دالة على نبوة محمد عم وصدقه وصحة شريعته فكفروا بها حين لم يؤمنوا به ولم يبينوا نعته وهذا معنى قول المص في تفسير الاية معجزة ظاهرة او اية في الكتب شاهدة على الحق والصواب على ايدي الانبياء المراد بالحق الاعتقاديات وبالصواب العمليات وكم خبرية لتكثير العدد ونوع كم آية باطل اي آية كثيرة اتيناهم ومن آية بيان على وجه التفسير او استفهامية للسؤال عن العدد والمعنى كم آية بالنصب اي اي عدد من الايات اتيناهم من آية مقررة صفة للاستفهامية كيف يكون السؤال للتوبيخ والاستفهام للتقرير وهما متنافيان لان التوبيخ يفيد الاستبعاد والاستنكار والتقرير هو الاثبات والتحقيق قلنا انه على تقدير الخبرية يكون السؤال عن حالهم وفعلهم في مباشرة اسباب التوبيخ وعلى تقدير الاستفهامية معنى التقرير الحمل على الاقرار بالشيء اي اقرار اندريك لا بمعنى جعله مقررا ومحققا وتحلها اي كم النصب على المفعولية اي اتيناهم فان كل موضع يكون ما بعد كم الاستفهامية فعل غير مشتغل عنه بضميره او متعلق ضميره كان في محل النصب بذلك الفعل بحسب ما يقتضيه العامل فيه او الرفع بالابتداء اي تجوز ان يكون كم في محل الرفع بالابتداء والجملة بعدها في محل الرفع خبرا لها على حذف العائد من الخبر الى المبتدأ والتقدير كم اتيناهم اياها واية مميزها بمجرد كم ومن للفصل فانه يجب دخول من على مميز كم الاستفهامية كانت او خبرية اذا وقع الفصل بينها وبين مميزها وقيل يجوز مطلقا اي سواء كان بينهما فاصل ام لا وقيل في الاية اضمار والتقدير كم اتيناهم من آية بينة فكفروا بها ويدل عليه هذا الاضمار قوله ومن يبدل نعمة الله فان التبديل تصيير الشيء على غير ما كان عليه ومن يبدل نعمة الله اي آيات الله فانها سبب الهدى الذي هو اجل النعم يريد ان ذكر نعمة الله ههنا من وضع المظهر موضع المضمر من غير لفظ السابق للاشعار بتعظيم الايات وتعليل فعلهم بكفران تلك النعمة العظمى بجعلها متعلق بيبدل سبب الضلالة وازدياد الرجس هذا ناظر الى ان يراد بالاية في قوله تع كم اتيناهم من آية بينة معجزة اظهرها الله تع على ايدي الانبياء وعلى هذا يكون المراد بالتبديل تبديل الصفات فقط كما في قولك بدلت الحلقة خاتما والذات واحدة فان شان تلك المعجزات ان يكون سبب الهدى والنجاة وهم عكسوه فجعلوها سبب الضلال والهلاك او التحريف عطف على جعلها والتأويل الزايغ هذا ناظر الى ان يراد بالاية المذكورة آيات الكتب المنزلة يكون المراد بالتبديل تبديل الذات نحو بدلت الدراهم بالدنانير نفي كلامه لف ونشر من بعد ما جاءته بعد ما وصلت اليه وتمكن من معرفتها جواب عما يقال ما معنى ذكر المجيء بعد الوصف بالايات والتبديل المنبئين عن الوصول مع القطع بان تبديل الشيء لا يتصور الا بعد مجيئه تقرير الجواب ان المجيء مجاز عن التمكن من معرفتها تشبيها لحضور المعنى عند القلب بحضور العين عند العين واعتبر التشبيه اولا في عدم المعرفة او عدم التمكن منها تحقيقا لمعنى المجيء المنبئ عن سابقة الغيبة حتى لو قيل من بعد ما كانت عندهم لم يحتج الى ذلك المعنى من بعد ما عرفها من حيث انها اية ونعمة او تمكن من ذلك فلا يرد ان تبديل الشيء لا يكون الا بعد معرفته فالاستدراك بحاله وفيه تعريض بانهم بدلوها بعد ما عقلوها ولذلك اي ولاجل ان فيه تعريضا بالمعنى المذكور قيل تقديره فبدلوها ومن يبدل فان الله شديد العقاب لما ورد ان يقال كيف صح ان يكون هذا الكلام جزاء للشرط مع فقد السببية والترتب اشار بتغييره الى ان الجزاء محذوف والتقدير فيعاقبه اشد عقوبة لانه ارتكب اشد جريمة فوضع دليل الجزاء مقامه ووجه كون جريمة مبدل النعم اشد ان تبديل النعم اشد مطلقا جريمة وتبديلها مع العلم بانها نعمة الله منحت لاجل الشكر اشد جرم ولذا كان وعيد العلماء المقصرين اشد من الجاهلين بالاحكام لان الجهل قد يعتذر به والاعتذار غير مقبول في باب التكاليف فكان المعنى انهم بدلوها وليس لهم في ذلك التبديل عذر زين للذين كفروا الحيوة الدنيا حسنت في اعينهم انث الفعل لاسناده الى ضمير الحيوة وذكر زين حيث لم يقل زينت لكونه مسندا الى ظاهر المؤنث الغير الحقيقي لان معنى الحيوة والعيش والبقاء واحد فكانه قيل زين للذين كفروا البقاء وكيف فصل بين زين وبين الحيوة الدنيا بقوله للذين كفروا اذا فصل بين فعل المؤنث وبينه بفاصل حسن تذكير الفعل لان الفاصل يغني عن تاء التانيث وجيء بقوله زين ماضيا دلالة على ان ذلك قد وقع وفرغ منه وانهم

بحبها في قلوبهم حتى تهالكوا عليها واعرضوا عن غيرها والمزين على الحقيقة هو الله تع هذا تفسير لمعنى التزيين على اصل اهل السنة وفيه رد على صاحب الكشاف حيث فسره على اصل الاعتزال قال المزين هو الشيطان زين لهم الدنيا وحسنها في اعينهم بوساوسه وحببها اليهم فلا يريدون غيرها ثم قال ويجوز ان يكون الله قد زينها لهم بان خذلهم حتى استحسنوها واحبوها او جعل امهال المزين تزيينا ويدل عليه قراءة من قرأ زين للذين كفروا الحيوة الدنيا قوله زين لهم الدنيا هو بيان سبب اسناد التزيين الى الشيطان باثبات قبحه بناء على ان تزيينها يفضي الى حبها وحبها راس كل خطيئة وهذا المقدار من بيان قبح التزيين كاف في اسناده الى الشيطان لان من اصلهم ان القبيح لا يسند الى الله تع حقيقة فان اسند كان مجازا كما اشار اليه بقوله ويجوز ان يكون الله قد زينها لهم بان خذلهم فان قوله بان خذلهم بيان لوجه الاسناد المجازي اليه تع وقوله فلا يريدون غيرها انما ذكر لان مجرد تزيينها وتحسينها لا يوجب قبحا لجواز ان يكون مع ارادة الآخرة قيل وليس في الكلام ما يشعر به اذ ما من شيء الا وهو فاعله تعليل لاسناد التزيين الى الله تع وخلاصته ان كل فعل حسنا كان او قبيحا بل كل شيء بخلق الله تع وايجاده وهو من تمام رد مذهب الاعتزال فانهم قالوا القبائح لا تستند الى الله تع والله تع لا يفعل القبيح ونحن نقول خلق القبيح ليس بقبيح وهذا ليس ممتنعا وانما الممتنع اتصافه تع بالقبائح وخلق القبيح لا يوجب اتصاف الخالق به واعلم ان بعض المتأخرين اختار مذهب الاعتزال ههنا حيث فسر بما فسره صاحب الكشاف وطعن فيه المص اذ قال ومن قال المزين على الحقيقة هو الله تع اذ ما من شيء الا وهو فاعله اخطأ في المدعى وما اصاب في الدليل اما الاول فلان التزيين صفة تقوم بالشيطان والفاعل الحقيقي لصفة ما تقوم به تلك الصفة وليت شعري ما يقول هذا القائل في الكفر والضلالة واما الثاني فلان مبناه عدم الفرق بين الفاعل النحوي الذي كلامنا فيه والفاعل الكلامي الذي بمعزل من هذا المقام اقول مراد المص بقوله الا وهو فاعله خالقه كما صرح به في سورة آل عمران في تفسير قوله زين للناس حب الشهوات الآية حيث قال والمزين هو الله تع لانه الخالق للافعال والدواعي فلا يرد ما قاله بعض المتأخرين اصلا وقد عرفت التحقيق في المدعى والدليل بما ذكرناه ويدل عليه قوله ويدل عليه اي على ان المزين حقيقة هو الله تع قراءة زين على البناء للفاعل اذ المزين على هذه القراءة هو الله تع اذ لم يسبق للشيطان ذكر ولم يعرف بعض المتأخرين ان المراد بالفاعل ما هو ولهذا قال ما قال وكل من الشيطان بيانه والقوة الحيوانية عطف عليه وكذا قوله وما خلق الله فيها اي في هذه الدنيا من الامور البهية والاشياء الشهية مزين خبر المبتدأ بالعرض من تمام الرد والحاصل ان صاحب الكشاف جعل اسناد التزيين الى الله تع مجازا والى الشيطان حقيقة فعكس المص كما هو الغالب على اهل السنة في امثال هذا المقام ويسخرون من الذين آمنوا جيء بصيغة الاستقبال دلالة على الحدوث والتجدد يريد فقراء المؤمنين كبلال وعمار وصهيب اي يسترذلونهم ويستهزؤون بهم على رفضهم الدنيا واقبالهم على العقبى بتقدير المبتدأ اشارة الى انه عطف على زين والعدول الى المضارع لما ذكرناه وان الواو للابتداء كانهم جعلوا مبدأ السخرية والساخرون ابو جهل واضرابه وقيل رؤساء اليهود وقيل المنافقون والذين اتقوا مبتدأ فوقهم خبره يوم القيامة لانهم في عليين وفوق ظرف مكان حقيقة وهم اي الكافرون في اسفل السافلين فالفوقية مكانية او لانهم في كرامة عطف على قوله لانهم في عليين وهم في مذلة فالفوقية رتبية او لانهم يتطاولون عليهم عطف عليه فيسخرون منهم كما سخروا منهم في الدنيا فالفوقية رتبية ايضا فعلى الاول ان نعيم المؤمنين في الاخرة فوق نعيم الكافرين في الدنيا وعلى الثاني ان سخرية المؤمنين في الآخرة فوق سخرية الكفار بهم في الدنيا وانما قال والذين اتقوا بعد قوله من الذين آمنوا ليدل على انهم متقون اي ليدل على ان الذين آمنوا متقون وهذا المعنى مستفاد من وضع الظاهر موضع ضمير الذين آمنوا لكن بغير لفظ السابق ومقتضى الظاهر ان يقال وهم فوقهم يوم القيامة فدل ذلك على ان الذين آمنوا هم المتقون لان قوله والذين اتقوا من حيث انه موضوع موضع الذين آمنوا كان بمنزلة التفسير فيفهم منه ان المؤمنين هم المتقون وان استعلاءهم للتقوى اي استعلاءهم عليهم يوم القيامة لاجل تقواهم لترتب الفوقية على صفة التقوى فدل على ان التقوى هي علة تفوقهم واستعلائهم عليهم في العقبى قيل قول المص يشعر ان العطف في قوله والذين تفسيري وان جيء به من حيث المعنى كذلك لا من حيث اللفظ لان الذين اتقوا مبتدأ وفوقهم خبره والله يرزق من يشاء بغير حساب بغير تقدير لانه تع لا يخاف نفاد ما عنده فيحتاج الى حساب ما يخرج منه فيوسع على من يوجب الحكمة التوسعة عليه كما وسع على قارون وغيره فهذه التوسعة على الناس من الله تع لما فيها من الحكمة فيوسع في الدنيا استدراجا تارة في حق الكفار فان الله تع يدنيهم بالنعمة الى النقمة وابتلاء اخرى في حق المؤمنين اي يعامل الله تع معهم معاملة المبتلي المختبر والا فحقيقة الابتلاء في شان علام الغيوب محال

ولما بين في الآية المتقدمة ان الكفار زين لهم حب الدنيا وانهم اصروا على الكفر بسببه بين في هذه الآية ان هذا الامر غير مختص باهل هذا
العصر اذ اختلاف الامم السابقة كان بسبب البغي والتحاسد والتوغل في حب المال والجاه فقال كان الناس امة واحدة الامة
القوم المجتمعون على امر واحد يقتدي بعضهم بعضا في التعرض له وهو ماخوذ من الايتمام دلت الاية على ان الناس كانوا امة واحدة
ولكنها ما دلت على انهم متفقون على الحق ام على الباطل وذهب كثير من محققي المفسرين الى انهم كانوا متفقين في الايمان واتباع
الحق بدليل ما بعده فقوله تع فبعث الله النبيين فان الفاء فيه فصيحة والتقدير فاختلفوا فبعث الله الاية ولهذا قال متفقين
على الحق فيما بين آدم وادريس او نوح قيل ان ادريس بعد نوح على الاصح عن ابن عباس رضه كان بين آدم ونوح عشرة قرون على شريعة
من الحق فاختلفوا فبعث نوح او بعد الطوفان اي اهل السفينة وهم نوح ومن كان معه فيها كانوا على الحق وقيل ان الناس كانوا
امة واحدة على الكفر بعد وفاة آدم فبعث نوح وغيره ولهذا قال او متفقين على الجهالة والكفر في فترة ادريس او نوح قال ابن
عباس رضه كان الناس قبل بعث ابراهيم امة واحدة كفارا فبعث ابراهيم وغيره ويحتمل ان يكون المراد بكونهم امة واحدة كونهم متفقين
في الخلو عن الشريعة والجهل بالحقايق لولا ان الله تع من عليهم بالرسل فبعث الله النبيين مبشرين بالثواب للمؤمنين ومنذرين بالعقاب
للكافرين وهاهنا لان اي اختلفوا فبعث الله الوجه الاول راجح اذ البعث لازم بدون الاختلاف على الوجه الثاني لان الكفر والجهل
يقتضي البعثة وانما حذف لدلالة قوله تع فيما اختلفوا فيه فالفاء في فبعث الله هي الفصيحة قال بعض المتاخرين ولما كان سبب
البعثة الاختلاف فلم يبق احتمال لان يكون المراد من الامة المذكورة المتفقين على الجهالة والكفر اقول قد عرفت انه قول بعض والمص
كانه ناقل والبحث على الناقل غير مقبول والمختار عنده هو القول الاول كما عرفت سابقا ولاحقا وعنه قال الذي عليه من عدد الانبياء
مائة واربعة وعشرون الفا وفي رواية مائتا الف والمرسل منهم ثلث مائة وثلثة عشر وعليه الروايات والمذكور في القرآن باسم العلم ثمانية
وعشرون وانزل معهم الكتاب يريد الجنس ان اللام في الكتاب للجنس لا للعهد ولا يريد به انه انزل مع كل واحد كتابا يخصه هذا رد على صاحب
الكشاف حيث قال يريد الجنس او مع كل واحد كتابه واجيب عنه بان الامر ان النبيين عام لما خذهم عن الشريعة التي كان الناس
عليها وعلى تقدير عمومه جاز ان يرجع الضمير في معهم الى المخصوصين المشهورين الذين معهم الكتاب كما في قوله تع والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى قوله وبعولتهن احق بردهن فان المطلقات تعم البائنة والرجعية وضمير بعولتهن
لا يرجع الا الى الرجعيات فان اكثرهم لم يكن لهم كتاب يخصهم وانما ياخذون بكتب من قبلهم قال بعض المتاخرين لا يبعد ان المعنى
مع كل واحد من الذين لهم كتاب وعموم النبيين لا ينافي خصوص الضمير العايد اليه بمعونة القرينة بل لان بعض الكتاب المخصوص
لمن معه لا يشتمل الاحكام كالزبور فلا يصلح ما ذكر بقوله ليحكم بين الناس غاية له اقول ما ذكره المص بيان للواقع وفيه ارجاع
الضمير الى الظاهر الشايع في امثاله والحمل على القليل النادر بعيد جدا وقوله تع ليحكم بين الناس غاية له باعتبار ان يرجع الضمير الى النبي
المبعوث الذي له كتاب او الى الكتاب الذي يشتمل الاحكام كما اعترف بجوازه بالحق حال من الكتاب اي ملتبسا بالحق شاهدا به ليحكم
بين الناس تعليل للانزال اي الله اي فاعل ليحكم ضمير الله تع او النبي المبعوث اي ليحكم كل واحد منهم بما معه من الكتاب او كتابه قال
التفتازاني ثم ان الظاهر ان يعود الضمير في ليحكم الى الكتاب اذ الاصل في عوده الى اقرب مذكور في المعنى لا يظهر حكمه الا الى النبي من تكلف
في اللفظ حيث لم يقل ليحكموا اقول اسناد الحكم الى الكتاب مجاز لان الحاكم بالحقيقة هو الله والنبي يحكم بما في كتاب الله والكتاب حاكم باعتبار
كونه كاشفا لوجه حكم الله تع ومشتملا على بيانه ولوازمه فيما اختلفوا فيه في الحق الذي اختلفوا مبني على الاول او فيما التبس عليهم مبني
على الثاني وما اختلف فيه في الحق او الكتاب الا الذين اوتوه اي الكتاب المنزل لازالة الخلاف او الازالة ما هو بمنزلة الخلاف اي الناس
للحق اي عكسوا الامر فجعلوا ما انزل مزيحا للاختلاف الموصول مع صلته مفعول اول لجعل سببا مفعوله الثاني لاستحكامه اذ اوقع
الاختلاف ثابت موجود قبل البعثة والانزال من بعد ما جاءتهم البينات يعني ان يكون ايتاء الله تع اياهم الكتاب كان بعد مجيء
البينات فيكون هذه البينات مغايرة لا محالة لايتاء الكتاب لا يمكن حملها على شيء سوى الدلايل العقلية التي نصبها الله تع على
اثبات الاصول التي لا يمكن القول بالنبوة الا بعد ثبوتها وذلك لان المتكلمين يقولون كل ما لا يصح اثبات النبوة الا بعد ثبوته فذلك
لا يمكن اثباته الا بالدلايل والاوقع الدور وقال بعض المفسرين المراد بالبينات صفة محمد عم المبينة في كتبهم بغيا مفعول له
بينهم متعلق بمحذوف لانه صفة لبغيا حسدا بينهم وظلما لحرصهم على الدنيا اعلم ان الاستثناء المفرغ هاهنا ثلثة كانه قيل ما اختلف

في

في وقت من الاوقات احد من الآحاد لغرض من الاغراض الا وقت مجيء البينات الا العالمون بالكتاب والا الغرض الحسد
فهدى الله الذين امنوا اي المؤمنين لما اختلفوا فيه متعلق بهدى اي لما اختلفوا فيه يقال هديته الطريق وللطريق والى الطريق اي
للحق الذي اختلف فيه من اختلف قال ابن زيد هذه الآية في اهل الكتاب اختلفوا في القبلة فصلت اليهود الى بيت المقدس و
النصارى الى المشرق وهدانا الله للكعبة واختلفوا في الصيام فهدانا الله لشهر رمضان واختلفوا في الايام فاخذت اليهود
السبت والنصارى الاحد فهدانا الله للجمعة واختلفوا في ابرهيم فقالت اليهود كان يهوديا وقالت النصارى كان نصرانيا
فقلنا انه عم كان حنيفا مسلما واختلفوا في عيسى عم فاليهود فرطوا بان جعلوه لغير رشدة والنصارى افرطوا بان جعلوه ربا
فهدانا الله الى ما هو الحق في شانه من الحق بيان لما اختلفوا فيه اي هدى الله المؤمنين الى الحق الذي اختلف فيه من اختلف باذنه بامره
او بارادته ولطفه قال بعض المتاخرين بتيسيره وتوفيقه اياهم اقول كون الاذن بمعنى الامر ظاهر كما في قوله تع الا من اذن له الرحمن وكونه
بمعنى الارادة واللطف تفسير بما هو لازم معناه فانه اذا لم يتعلق به ارادته ولم يلطف لما اذنه وقد يجيء بمعنى الاعلام كقوله فاذنوا
بحرب من الله ورسوله وكونه بمعنى التيسير والتوفيق غير ظاهر والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم لا يضل سالكه بيان لمعنى استقامة
الصراط فالمعنى يهدي الصراط لا يضل سالكه لاستقامته واستوائه شرعا وعقلا وان لم يشاء هدايته ثم بين الله تع ان الجد لا يفضي الى
المطلوب الذي هو دخول الجنة فقال ام حسبتم التفات من الغيبة الى الخطاب لان قوله تع كان الناس امة واحدة غيبة او ان رسول
الله صلعم والمؤمنين ذكروا بطريق الغيبة في عموم النبيين ان تدخلوا الجنة من غير مشقة اختلف في سبب نزوله قال ابن عباس رضه
لما دخل رسول الله صلعم المدينة اشتد الضر عليهم لانهم خرجوا بلا مال واظهرت اليهود العداوة فنزل وعن قتادة والسدي انه
نزل في غزوة الخندق وقيل نزل في حرب احد خاطب به النبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنين عطف النبي عم بعد ما ذكر اختلاف الامم
على الانبياء ظرف لخاطب بعد مجيء الآيات ظرف لاختلاف تشجيعا المنصوب لخاطب لهم اي النبي والمؤمنين على الثبات مع مخالفيهم
من اهل الكتاب والمشركين والمنافقين وام منقطعة متضمنة لمعنى بل والهمزة فبل اضراب عن الاخبار المتقدمة الى الانكار
المدلول عليه بهمزة الاستفهام ولهذا قال ومعنى الهمزة فيها في ام الانكار اي انكار الحسبان بمعنى انه لا ينبغي ان تحسبوا وهذا
الانكار يدل على وجود الحسبان في المخاطبين لان الانكار والاستبعاد يقتضي سبق وجود الشيء المنكر المستبعد وكان كذلك لما روى
البخاري عن خباب بن الارت قال شكونا الى رسول الله صلعم لقد لقينا من المشركين شدة فقلنا الا تنصر لنا الا تدعو لنا فقال
قد كان من قبلكم يؤخذ الرجل فيحفر له في الارض ثم يؤتى بالمنشار فيوضع على راسه فيجعل نصفين ويمشط بامشاط الحديد
ما دون لحمه وعظمه ولا يصده ذلك عن دينه اقول هذه الرواية تقتضي ان يكون سبب النزول هذا المروي دون ما ذكر من الوجوه
الثلثة وتقتضي ان يكون الخطاب للمؤمنين دون النبي عم ولما ياتكم ولم ياتكم ولما يجيئكم واصل لما لم زيدت عليها ما فصار لما وفيها
وفي لما توقع اعلم لما كان معنى لما غير معنى لم كان الاولى ان يفسر قوله تع ولما ياتكم بل ان يقول من اول الامر اصل لما لم زيدت عليها ما
ولذلك لوجود معنى التوقع فيها جعلت في تاكيد النفي مقابلة لقد في تاكيد الاثبات يعني ان لما حرف جزم معناه النفي وفيها توقع كما في قد
فان قد الفعل الذي دخل عليها متوقع كالفعل الذي دخل عليه قد تقول قد ركب الامير لمن يتوقع ركوبه ولما يركب لمن يتوقع ركوبه ايضا
اي ما وجد بعد ما وجد بعد ما كنت تتوقعه ولما اشتركا في افادة معنى التوقع وافترقا بان الفعل المتوقع باحدهما منفي وبالآخر
مثبت كان كل واحد منهما مقابلا للآخر اقول فلا يرد ما قيل ان العبارة الصحيحة ان يقول فجعل نظير قد فتامل مثل الذين خلوا مضوا
من قبلكم حالهم التي هي مثل في الشدة يعني ان المثل عبارة عن حالة غريبة او قصة عجيبة لها شان ومنه قوله تع ولله المثل الاعلى اي الصفة
التي لها شان عظيم ولا شك ان الحالة التي يتوقع اتيانها للمخاطبين ليس حال من قبلهم بل مثلها وشبهها ففي الكلام حذف مضاف اي
ولما ياتكم مثل حالهم ومحنتهم مستهم البأساء والضراء اي اصابتهم الشدة والفقر والمرض ونحوه بيان له على الاستيناف كانه قيل
كيف كان مثلهم وحالهم العجيبة فقيل مستهم البأساء والضراء وزلزلوا وازعجوا اي قلقوا ازعاجا شديدا شبيها بالزلزلة بما
بما اصابهم من الشدائد والبلايا حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه لتناهي الشدة وبلوغها النهاية واستطالة المدة عدة طويلة
بحيث تقطعت حبال الصبر قرأ الجمهور بنصب يقول على ان يكون حتى بمعنى الى ان يقول الرسول فهو غاية لما تقدم من المس والزلزال
وقول الرسول وان كان قد وقع ومضى قبل نزول الآية الا انه مستقبل بالنسبة الى وقت المس والزلزال فلا يرد ان حتى انما ينصب المضارع

والذين امنوا م

اليهود م

يقولوا اياكم م

الواقع بعده اذا كان مضمونه مستقبلا وهذا قد وقع ومضى مضمونه وقرأ نافع يقول بالرفع على انه حكاية حال ماضية اعلم ان حتى
اذا وقع بعدها فعل فاما ان يكون حالا او مستقبلا او ماضيا فان كان حالا رفع كقولك مرض فلان حتى لا يرجونه اى في الحال وان كان مستقبلا
نصب تقول سرت حتى ادخل البلد وانت لم تدخل بعد وان كان ماضيا رفع على انه حال ماضية الا انك تحكيه حال تكلمك وانما يحمل على حكاية الحال
الماضية في القراءة بالنصب لان ان المقدرة تكون للاستقبال فيمنع صرفه على المضي وحمل الكلام فيه متى نصر الله استبطاء له لتأخره لا تمكنا في
زمان الشدة وان قصر فهو طويل في عين المبتلى بها فلا محالة يستبطئ النصر فاجابهم الله تع بقوله الا ان نصر الله قريب اى انا ناصر اولياء في
لا محالة ونصري قريب منهم استيناف على ارادة القول اى فقيل لهم ذلك اسعافا اى اجابة لهم الى طلبتهم بكسر اللام اى مطلوبهم اى مطلوبهم من عاجل
النصر سأله طلبتهم قال التفتازاني فان قلت بما جعلوا الا ان نصر الله قريب مقول الرسول ومتى نصر الله مقول من معه على طريق اللف والنشر
اما لفظا فلانه لا يحسن تعاطف القائلين دون القولين واما معنى فلانه لا يحسن ذكر قول الرسول الا ان نصر الله قريب في الغاية التي قصد بها
بيان تناهي الامر في الشدة هذا كلامه ولما كان الجواب بالقرب دل ذلك على ان السؤال كان واقعا في زمان النصر قريب منه ام بعيد ولو
كان السؤال عن وقوع اصل النصر بمعنى انه هل يوجد النصر ام لا لما كان الجواب مطابقا للسؤال فان قيل قوله ان نصر الله قريب يوجب في كل
من لحقه شدة ان يعلم انه سيظفر بالخلاص عنها بارتفاعها عنه وذلك غير ثابت قلنا يجوز ان يكون هذا من خواص الانبياء وعلى تقدير عمومه
يحتمل ان يكون الخلاص بالموت والوصول الى ثواب صبره قال تع انما يوفى الصابرون اجرهم بغير حساب ونحوه لكن اعظم النصر وانما جعل قريبا
لان الموت آت وكل آت قريب وفيه اشارة الى ان الوصول الى الله بسلوك الطريقة والفوز بالكرامة عنده تع برفض الهوى واللذات
وترك الانهماك في المشتهيات وان كانت مباحة ومكابدة الشدائد ومقاساتها بالرياضات كما قال عليه الصلوة والسلام حفت الجنة
اى احيطت بالمكاره بالاشياء التي تكرهها النفس الامارة وحفت النار بالشهوات بالملذات التي تشتهيها النفس واعلم انه تع لما ذكر
ان حب العاجل لاستلذاذه الى حسد والبغي قد يؤدي الى الاختلاف في الدين بعد الاتفاق على الدين الحق شرع من ههنا في بيان
الاحكام الى قوله الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم فان عادة القرآن ان يكون بيان التوحيد وبيان الوعظ والنصيحة وبيان الاحكام
مختلطا بعضها ببعض ليكون كل واحد منها مقويا للاخر ومؤكدا فبين في الآية الآتية ان اصحاب الاموال ينبغي لهم ان يكتسبوا بها
سعادة الآجل بصرفها الى مصارفها فقال يسألونك ماذا ينفقون عن ابن عباس رض ان عمرو بن الجموح الانصاري كان شيخا بالكسر اى
شيخا كبيرا ذا مال عظيم سمع قوله تع من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له فقال يا رسول الله ماذا ننفق من اموا
واين نضعها فنزلت واللغة في ماذا قولان احدهما ان يجعل ما مع ذا بمنزلة اسم واحد بمعنى اى شيء فيكون منصوبا بالفعل
الذي بعده وثانيهما ان يجعل ما بمعنى الذي والمعنى الذي ينفقون فما مبتدأ وذا خبره قل ما انفقتم من خير اى مال حلال فللوالدين
والاقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل قد تقدم تفسير هذه الكلمات ووجه الترتيب فنذكر سئل عن المنفق اى عن جنس
المال الذي ينفق فاجيب ببيان المصرف فالجواب من قبيل المطلوب للحكيم لانه اى المصرف او بيانه اهم بالنسبة الى بيان المنفق فان
اعتداد النفقة باعتباره اى لان النفقة لا يعتد بها الا بان تقع موقعها فبنى الكلام في الجواب على بيان المصرف تنبيها على انه هو
الاهم وادرج في اثناء الجواب عن المسؤل عنه وهو ان المنفق هو الخير اى المال الحلال والكلام لا يخرج من المطلوب للحكيم بخلاف
السؤال عن الاهلة وقدم التفصيل في تفسير ولا نراى سؤال المصرف كان في سؤال عمرو اى سأل عن الامرين حيث قال ماذا ننفق
واين نضعها وان لم يكن مذكورا في الآية اى انه تع لم يذكر في حكاية السؤال الا قوله ماذا ننفق ايجازا واعتمادا على دلالة الجواب
وهذا معنى قوله واقتصر في بيان المنفق على ما تضمنه قوله ما انفقتم من خير ولما كان السؤال عن امرين جميعا اقتضى قضية مطابقة
الجواب للسؤال ان يجاب ببيانهما فلذلك ذكر المصرف ايضا في الجواب فكانه قيل المنفق هو الخير والمنفق عليهم هؤلاء فلم يرد ان يقال
كيف طابق الجواب السؤال والسؤال عن المنفق والجواب ببيان المنفق عليه وما تفعلوا من خير في معنى الشرط اى ما شرطية لظهور
عملها الجزم بخلاف الاولى فان الله به عليم جوابه اى وان تفعلوا خيرا فانه يعلم كنهه ويوفي ثوابه ذكر علم الله تع بعمل العبد ابلغ وعد
ووعيدا على بشارة وتهديد وليس في الآية ما ينافيه فرض الزكوة لينسخ به جواب على قال من ان هذا كان قبل فرض الزكوة وبيان مصارفها
بقوله تع انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن
السبيل الى هؤلاء المذكورين دون ما غيرهم فلما نزلت هذه الآية في سورة التوبة نسخت ما في هذه السورة وتقرير الجواب ان

ان الفسخ مبني على تنافي النقيضين وعدم امكان العمل بهما ولا منافاة ههنا لاحتمال ان يكون المراد بهذه الآية الحث على بر
الوالدين وصلة الارحام وقضاء حاجة ذوي الحاجات على سبيل التطوع وان يكون تخصيص ما ذكر من المحتاجين بالذكر على سبيل
المثال لا للحصر ولا ينافيه ايجاب الزكوة وحصر مصارفها في الاصناف الثمانية او السبعة بناء على سقوط حق المؤلفة قلوبهم بناء على
انتهاء الحكم بانتهاء علته فعلى هذا يكون كل واحد من الآيتين محكمة غير منسوخة كتب عليكم القتال فرض عليكم جهاد الكفار و
وهو كره شاق عليكم مكروه طبعا وكون الشيء مكروها طبعا لا ينافي العبادة والايمان به بل تحقيقه وفيه اشارة الى تحقيق جواب
اشكال اورده الامام حيث قال ان الخطاب في قوله تع عليكم مع المؤمنين وقوله تع وهو كره لكم يقتضي كراهتهم لحكم الله وتكليفه
وهو غير جائز واجاب بان المراد من الكره كونه شاقا على النفس ومن المعلوم ان اعظم ما يميل اليه الطبع الحيوة فلذلك كان
اشق الاشياء على النفس القتال والحاصل ان ما لا يليق هو الكراهة بحسب الاعتقاد والايمان وليست هي المرادة في الآية
وانما المراد بها هي الكراهة بحسب الطبع يعني انها غير ملائمة للطبع فانه يجد امرا شاقا وتعبا منافرا له وهو ان الكره مصدر بمعنى
الكراهة نعت به للمبالغة نحو رجل عدل وقول الخنساء فانما هي اقبال وادبار فكان القتال في نفسه كراهة لفرط كراهتهم له او فعل بمعنى
مفعول كالخبز فانه اسم للمخبوز والمصدر الخبز بالفتح وقرئ بالفتح على انه لغة فيه كالضعف والضعف فانهما بمعنى
او بمعنى الاكراه عطف على قوله انه لغة على المجاز انما قال على المجاز لان الحكم على القتال وطلبها دابة اكراه ليس بحقيقة لانه مكره
عليه وانه فعل اختياري تبتنيه بفعله كانهم اكرهوا عليه لشدته وعظم مشقته وحل الكره عليه على ما هو شبيه به وان لم يكن استعارة بل هو من
قبيل التشبيه البليغ كما في زيد اسد لان اطلاق الكره والاكراه على المكره عليه اطلاق مجازي وهذا التوجيه على ان يكون ضمير هو راجعا الى القتال ويحتمل
ان يكون راجعا الى مدلول كتب وهو الكتب والمعنى الكتب اكراه لكم لان ايجاب الحكم على المكلف اجبار على الحكم ولم يلتفت اليه احد من المفسرين اذ الاية
قوله وعسى ان تكرهوا شيئا اذ الملائم لذلك المعنى عسى ان تكرهوا الشيء مبنيا للمفعول خلافا لما اذا كان الكره من الكراهة على طريق التوصيف
بالمصدر او على كون الكره بمعنى المكروه اقول ههنا احتمال آخر وهو ان يكون المعنى وهو كره لكم قبل ان يكتب عليكم فلا يرد الاشكال الذي اورده
الامام ولا يحتاج الى التوجيه الذي ذكره كقوله تع حملته امه كرها ووضعته كرها اى لفظ الكره الواقع فيه كالذي وقع في قوله وهو كره لكم و
الظاهر انه استعمل على وجهي القراءة بالفتح وعلى القراءتين ليطابق ما ذكره هناك وجاز ان يكون انتصابه على الوجه الثاني من قراءة الفتح خاصة لانها
بمنزلة المكرهة على ذكر شاءت او ابت ولما ذكر ان القتال مع كونه مكروها طبعا فرض عليهم رغبهم فيه فقال وعسى من افعال المقاربة لم يستعمل
المضارع وانما استعمل ماضيه فقط وتعمل في انشاء الترجي او الاشفاق مثل لعل وهذا في استعمال العباد اياه واما ما وقع في كلام الله تع فهو
يكون للترجية او التخويف ان تكرهوا شيئا وهو خير لكم وهو جميع ما كلفوا به فان الطبع تكرهه والمكلفين يكرهه وهو مناط صلاحهم وسبب فلاحهم
فهو خير لهم ومعنى الآية ربما كان الشيء شاقا عليكم في الحال وهو سبب للمنافع الجليلة في المستقبل وعسى ان تحبوا شيئا وهو شر لكم وهو جميع ما نهوا
عنه فان النفس تحبه وتهواه وهو يفضي الى الردى اى الهلاك فهو شر لهم ومعنى الآية ربما كان الشيء محبوبا لكم في الحال وهو سبب للمضار
القبيحة في المستقبل وانما ذكر عسى جوابا بما يرد وان جملة انما تصدر بعسى ولعل اذا كان مضمونها غير محقق الوقوع بل هو مطموعا متوقعا وكراهة
الانسان بطبعه ما يكون عاقبته خيرا ووصلا امر مقرر ليس موضعا لايراد كلمة عسى فاوجه ذكرها ههنا لان النفس اذا ارتاضت ينعكس الامر عليها
وتورطوا بتتبع كراهة الانسان بطبعه ما يكون عاقبته خيرا امر مقرر في حق المكلفين كافة وانما هو في النفوس المرتاضة اى المذللة المنقادة
للشرع بحيث غلبت عليها الصفات الملكية فان الطاعات والخيرات لا تكون كرها لها بل تكون محبوبة لذيذة عندها فلم يكن المقام مقام القطع بكونها كرها
بل كان مقام معنى لعل ونحوهما قال البعض المتأخرين قيل جميع ما كلفوا به من قبيل الاول وجميع ما نهوا عنه من قبيل الثاني وفيه نظر انظر لعله يريد بالنظر
ان بعض ما كلفوا به غير مكروه وبعض ما نهوا عنه غير محبوب بداهة فان النفوس حديثها متكبرة عاقبته لا تكاد تخلو من ان تكون
ان نقول انا فلان التكليف بحسب ذاتها وتحت المنهيات بحبها ولهذا قال رسول الله صلعم حفت الجنة بالمكاره والنار بالشهوات وفي الخبر
الانسان حريص لما منع والله يعلم ما هو خير لكم فيه اشارة الى ان العلم بمعنى المعرفة متعد الى مفعول وهو ما الموصولة مع صلتها وان تعلقه
بذلك المفعول مراد ليس منزلا منزلة اللازم وانتم لا تعلمون ذلك اى ما هو خير لكم وفيه دليل على ان الاحكام تتبع المصالح الراجحة وان لم يعرف عينها
وان الاحكام تتضمن لكم والمصالح يسألونك عن الشهر الحرام قال محيى السنة يعني رجبا سمي بذلك لتحريم القتال فيه روي في سبب النزول
انه عليه الصلوة والسلام بعث عبد الله بن جحش وهو ابن عمته اى ابن اخت ابيه عبد الله بن عبد المطلب وهي اميمة بنت عبد المطلب على

قطعة من الجيش وكانت ثمانية من المهاجرين ليس فيهم من الانصار وهو ما سعيهم اي نصب عليهم اميرا في جمادى الآخرة من الجد قبل بدر بشهرين على
رأس سبعة عشر شهرا من مقدمه المدينة ليترصد وينظر عيرا المذكور عيرا قافلة والعير اسم للابل التي عليها الاحمال وقيل جمع عير بالفتح واصلها
ان يجمع على فعل بالضم لكن كسر لاجل الياء فهو كبيض في جمع ابيض والقياس ان يجمع على فعل بالضم كاحمر وحمر لكن خولف لتسلم الياء ذكر لقريش اي للابل
مكة وكتب له كتابا ودفعه اليه وقال له لا تنظر في الكتاب حتى تسير يومين فاذا نزلت في اليوم الثاني فافتح الكتاب واقرأه على اصحابك
ثم امض على ما امرتك به فسار عبد الله يومين ثم نزل وفتح الكتاب واذا فيه بسم الله الرحمن الرحيم اما بعد فسر على بركة الله بمن معك
من اصحابك حتى تنزل بطن نخلة فترصد بها عير قريش لعلك تأتينا منه بخبر فلما نظر في الكتاب قال سمعا وطاعة ثم مضى مع اصحابه حتى بلغ بموضع
من الحجاز يقال له نجران فاضل سعد بن ابي وقاص وعتبة بن غزوان بعيرا لهما فتخلفا في طلبه ومضى عبد الله ببقية اصحابه حتى نزلوا بطن
نخلة بين مكة والطائف فبيناهم كذلك مرت عير لقريش تحمل زبيبا وادما وتجارة من تجارة الطائف فيهم في العير عمرو بن عبد الله الحضرمي والذين
معه الحكم بن كيسان وعثمان بن عبد الله بن المغيرة ونوفل بن عبد الله فقتلوه اي قتل اصحاب عبد الله بن جحش عمرو بن عبد الله الحضرمي وكان اول قتيل من
المشركين واسروا اثنين الحكم بن كيسان وعثمان بن عبد الله وكانا اول اسيرين في الاسلام وافلت نوفل فاعجزهم واستاقوا من السوق
بفتح السين العيران لتساق المؤمنون العير مع الاسير وفيها في تلك العير تجارة الطائف وكان ذلك اي الوقت او الاوجه او القتل او السوق
غرة رجب وهم اي السرية يظنونه من جمادى الآخرة فقالت قريش قد استحل محمد الشهر الحرام وهو شهر يأمن فيه الخائف ويتبدد الناس الى معايشهم من الشهر الحرام
يأمن فيه الخائف من القتل ويبذعر اي يتفرق فيه الناس على معايشهم وشق على اصحاب السرية وقالوا ما نبرح حتى تنزل توبتنا اي قبولها
ورد رسول الله صلعم العير والاسارى اي الاسيرين صيغة الجمع باعتبار السرية فان كل اسير اسيره لكل واحد منهم فكان الاسير اسارى كثيرة
بعددهم وعن ابن عباس لما نزلت اي توبتهم او الآية اخذ رسول الله صلعم الغنيمة وهي اول غنيمة في الاسلام منه رواية اخرى تخالف
رواية الرد والسائلون هم المشركون كتبوا اليه في ذلك تشنيعا وتعييرا قال الواحدي في الوسيط لما بلغ الى كفار قريش ركب وفدهم
حتى قدموا المدينة فقالوا يا رسول صلعم ايحل القتال في الشهر الحرام فانزل الله تعالى يسئلونك عن ذلك على جهة العيب للمسلمين باستحلالهم القتال
في الشهر الحرام وقيل اصحاب السرية بناء على ان الحاضرين عند رسول الله صلعم كانوا مسلمين ولان ما قبل الآية وهو قوله ام حسبتم ان تدخلوا الجنة
وما بعدها وهو قوله ويسئلونك عن الخمر والميسر ويسئلونك عن اليتامى كل منهما خطاب مع المسلمين فالظاهر ان يكون الذين سألوه عليه السلام المسلمين ايضا
قتال فيه بدل الاشتمال عن الشهر اذ القتال واقع فيه فهو مشتمل عليه بدل قتال من الشهر لكون التفصيل بعد الاجمال اوقع في النفس ووصف البدل
بقوله فيه لما ان النكرة اذا ابدلت من المعرفة يجب توصيفها كما في قوله تعالى بالناصية ناصية كاذبة وقرئ عن قتال فيه بتكرير العامل قل قتال
فيه كبير قتال نكرة وقعت مبتدأ لكونها موصوفة بقوله فيه وكبير خبر والجملة الاسمية في محل النصب لانها مفعول قوله قل فان قيل قد ذكر لفظ
قتال اولا نكرة فلو اعيد معرفة لكان القتال المذكور ثانيا عين الاول ودل الكلام على استعظام القتال المذكور المسؤل عنه وهو قتال عبد الله
بن جحش وفي الآية اعيد لفظ قتال نكرة فكان المذكور الثاني غير الاول فلم يفهم استعظام قتال عبد الله وعدوه قتالا كبيرا فما الوجه فيه قلنا
انه ليس المراد تعظيم قتال المسؤل عنه حتى يعاد بالالف واللام بل المراد تعظيم القتال المغاير لقتال ابن جحش وذلك ان قتاله كان لنصرة دين الاسلام
واذلال قاعدة الكفر واهله وهو ليس من الكبائر بل الذي يكون من الكبائر هو القتال المغاير وهو ما كان فيه اذلال الاسلام ونصرة الكفرة فاختير
التنكير في اللفظ لهذه الدقيقة الا انه تعالى لم يصرح بهذا المقصود بل ابهم الكلام بحيث يكون ظاهره كالموهم لما ارادوه وباطنه يكون
موافقا للحق لكونه ادخل في التصحيح واصفاء للخصم الى كلام الناصح فسبحان من له تحت كل كلمة من كلمات كتابه الحكيم لا يهتدي اليه الا ارباب
الالباب اي ذنب كبير اي فيه حرج كبير حذف موصوف والاكثر على انه منسوخ بقوله فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم لانه غير مقيد بزمان
والمكان والزمان واحد وهذا مبني على ان يكون النكرة الواقعة في سياق الاثبات في قوله قل قتال فيه كبير عاما متناولا لجميع افراد القتال الواقع
في الشهر الحرام فان قيل قوله فاقتلوا المشركين آه لا ينافي حرمة القتال في الشهر الحرام اذ هو جزاء لقوله فاذا انسلخ الاشهر الحرم فكيف ينسخ به قلنا ليس
المراد من هذه الاشهر المنسلخة الاشهر الحرم في كل سنة بل الاشهر الاربع حرم قتالهم فيها كما اشير اليه بقوله فسيحوا في الارض اربعة اشهر فلا ينافي في حرمة القتال
في الشهر الحرام مطلقا خلافا لعطاء فانه سئل عن القتال في الشهر الحرام فحلف بالله ما يحل للناس ان يغزوا في الحرم ولا في اشهر الحرام الا ان يقاتلوا ابتداء
فيقاتلون دفعا ولا يجوز ان يقاتلوا ابتداء فالآية غير منسوخة عنده وهو نسخ الخاص اي قوله قتال فيه كبير خاص يفيد حرمة القتال
في الشهر الحرام بخصوصه وقوله اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم عام ويجوز نسخ الخاص بالعام عند الحنفية بناء على انهما متماثلان في كونهما قطعيا

ظني

وقيل اي في نسخ الخاص بالعام خلاف حيث ذهب الحنفية الى الجواز لان العام مثل الخاص في القطعية كما سمعت آنفا وذهب الشافعية الى ان العام
والخاص قطعي فلا ينسخ الثاني بالاول والاولى منع دلالة الآية على حرمة القتال في الشهر الحرام مطلقا سواء كان من جانب المؤمنين او من جانب
الكفار فان القتال فيه نكرة واقعة في حيز مثبت لانه في سياق الاثبات فلا يعم جميع افراد القتال الواقع في الشهر الحرام فلما لم يكن عاما لم يثبت
حرمة قتال المشركين في الشهر الحرام حتى يقال ان تلك الحرمة منسوخة قال التفتازاني في حاشية الكشاف هو عام بعموم الوصف وبقرينة المقام ولو سلم
فقتال المشركين مراد قطعا لان قتال المسلمين حرام من غير تقييد بالاشهر الحرم واجيب بان الوصف المفيد للعموم هو الوصف المساوي عمومه لعموم الجنس
كما في قوله تعالى وما من دابة في الارض وقوله ولا طائر يطير بجناحيه والوصف فيما نحن فيه ليس في تلك المثابة وصد مبتدأ وما بعده عطف عليه واكبر خبر
عن الجميع وجاز الابتداء بصد وهو نكرة لتخصصه بالوصف بقوله عن سبيل الله فعلى هذا تم الكلام عند قوله قل قتال فيه كبير ثم ابتدأ ببيان ان القتال
الذي سألتم عنه وان كان كبيرا الا ان هذه الاشياء المعدودة اكبر منه فاذا لم تمتنعوا منها في الشهر الحرام فكيف تعيبون عبد الله بن جحش على ذلك
القتال مع ان عذره ظاهر لانه كان يجوز ان يكون ذلك القتيل واقعا في جمادى الآخرة ونظيره في المعنى قوله تعالى لبني اسرائيل اتأمرون الناس بالبر وتنسون
انفسكم ولما نزلت هذه الآية كتب عبد الله بن جحش امير هذه السرية الى مؤمني مكة اذا عيركم المشركون بالقتال في الشهر الحرام فعيروهم انتم بالكفر
واخراج رسول الله صلعم من مكة ومنع المؤمنين من المسجد البيت صرف ومنع اي منع الكفار المؤمنين عن سبيل الله فسر سبيل الله بوجهين
حيث قال اي الاسلام او ما يوصل العبد الى الله تعالى من الطاعات الاول ان يصرف معنى سبيل الله الى الخصوص والثاني صرفه الى العموم وكلمة او تدل على ان
المراد بالاسلام هنا معنى الايمان وهو مجرد التصديق بالقلب بان جميع ما جاء به محمد عم بالضرورة حق لا معناه المشهور وهو التصديق مع
الاعمال والا لا يصح العطف باو فانه قلت المعطوف عليه هو المجموع والمعطوف بعض من ذلك المجموع وهو الطاعة قلنا الطاعة لا يعتد بها
ولا يكون طريقا موصلا للعبد الى مولاه ما لم يؤتس بالاسلام لعني الاسلام مراد في المعطوف ايضا فيتأتى العام العطف باو فوجب
المصير الى ان يراد بالاسلام الايمان وهو التصديق المجرد وكفر به اي بالله لشركهم والمسجد الحرام قرأ الجمهور بالجر على تقدير المضاف واليه ذهب وابن
قال على ارادة المضاف اي عطف على قوله وكفر به بتقدير المضاف اي وصد المسجد الحرام عن الزائرين كقول ابي داود في شعره اكل امرئ تحسبين
امرأ ونار توقد بالليل نارا فقوله نار بالجر عطف على امرئ على معنى وكل نار وقوله توقد على لفظ المضاف مع واحد التاني
محذوفة والاصل توقد وذهب صاحب الكشاف الى انه مجرور بالعطف على سبيل الله اي وصد عن سبيل الله وعن المسجد الحرام واباه
بقوله تعالى ان الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله والمسجد الحرام ولم يرض به المصنف لاستلزامه الفصل بين ابعاض الصلة باجنبي لان قوله وصد
مصدر بان مع الفعل وان موصولة وسبيل الله في حيز صلتها واذا جعل المسجد معطوفا على سبيل الله يكون من تمام صلتها لان المعطوف
على الصلة في حكم الصلة وقد فصل بينهما باجنبي وهو قوله وكفر به ومعنى كونه اجنبيا انه لا تعلق له بالصلة ولذلك قال ولا يحسن عطفه
على سبيل الله لان عطف قوله وكفر به على قوله وصد مانع منه يعني ان عطفه على سبيل الله يستلزم الفصل بين ابعاض الصلة اذ لا يتقدم العطف
وهو كفر به على الموصول وبعضه على العطف وهو المسجد الحرام على الصلة اي عن سبيل الله فان قيل يتوسع في غيرهما قلنا توسعهم فيهما انما هو
في التقديم لا في الفصل واعلم ان صاحب الكشاف كتب هنا حاشية الحقت بالمتن وذكر فيها جوابا عن لزوم الفصل بالاجنبي بوجهين
احدهما ان قوله وكفر به في معنى الصد عن سبيل الله فكأنه عطفه على قوله وصد عن سبيل الله من قبيل عطف التفسير فلما كان ذلك الكفر والصد عن سبيل الله
متحدين معنى صار كأنه لا فصل بالاجنبي بين سبيل الله وما عطف عليه لان التفسير ليس اجنبيا عن المفسر وثانيهما ان موضع وكفر به عقيب قوله
والمسجد الحرام الا انه قدم عليه لفرط العناية به كما في قوله ولم يكن له كفوا احد فان مقتضى الظاهر ان يقال ولم يكن احد كفوا له الا انه قدم
له لفرط العناية وبعض المتأخرين اخذ الجواب الثاني من كلام صاحب الكشاف حيث قال في

تفسير كفر به عطف على صد وقد عطف عليه قبل تمام المعطوف عليه لشدة الاعتناء اعنى ذكر الله تع بان الكفر به اكبر الكبائر واتهاوا الذى انواع فيه
جميع الكبائر والاكان حقه ان يوخر عن قوله والمسجد الحرام اقول قول المص ولا لى الاشارة الى الجواز ولما كان فيما ذكره صاحب الكشاف من الوجهين فى الجواب
نوع تكلف نفى الحسن لا الجواز ومن ادعى الحسن فيهما فقد كابر والمص نفى الحسن ايضا فى وجه جر والمسجد بكونه معطوفا على الهاء فى به على ما معى وكفر به
و بالمسجد حيث قال ولا على الهاء فى به اى لا يحسن عطفه عليه فان العطف على الضمير المجرور انما يكون باعادة الجار عند جمهور البصريين الا فى ضرورة الشعر
ويجوز عند الكوفيين فى السعة ايضا وجوز بعضهم باضمار الجار كما فى قولك ما لله لا تعلق بالجر وعليه قرأة والارحام بالجر عطفا على الضمير المجرور فى
به فى قوله تع تساءلون به اقول لما كان هذا العطف جواز عند الكوفيين ووجه الجواز عند البعض الحسن قول صاحب الكشاف ولا يجوز ان يعطف
على الهاء فى به وحسن قول المص لا الحسن ونقل عن الفراء انه قال قوله تع وصد عطف على قوله كبير وقوله وكفر به ابتداء كلام واخراج مصدر حذف فاعله
واضيف الى مفعوله وهو قوله اهله منه الضمير للمسجد وتقدير الكلام واخراجكم اهل المسجد من المسجد اهل المسجد وهم النبى عم والمؤمنون
انما جعلهم اهلاله لانهم القائمون بحقوق البيت والمشركون اخرجوا بشركهم عن ان يكونوا اهل المسجد واوليائه اكبر عند الله مما فعلته السرية خطا
فى الاجتهاد وبناء على الظن فى الجاب او عطف تفسير تخطا وهو اى اكبر عن الاشياء المذكورة الاربعة المعدودة وهى الصد عن سبيل الله والكفر
بالله والصد عن المسجد واخراج اهله من كبائر قريش بيان الاشياء الاربعة وافعل ما يستوى فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث هذا جواب عما قال
ان اكبر مفرد فلم وقع خبرا عن الكثير الذى هو الامور الاربعة المذكورة وتفصيل الجواب ان افعل التفضيل اذا استعمل مع من لفظا او تقديرا يستوى فيه
المفرد والجمع والمذكر والمؤنث ومن ههنا وان لم يكن مذكورا لفظا فهو مذكور تقديرا لان المعنى على ما ذكره المص اكبر مما فعلته السرية والفتنة
اكبر من القتل اى ما يرتكبونه من الاخراج والشرك جعل الاخراج فتنة لانها تطلق على الايذاء والتعذيب واصابة المحنة والاخراج من الوطن
والمباعد عن المعاش من اصعب المحن والبلايا وذهب اكثر المفسرين الى ان المراد من الفتنة ههنا الشرك الذى هو محنة دينية افظع واقبح مما
ارتكبوا اى ارتكبت السرية من قتل الحضرمى الكافر والمعنى الاخراج والشرك اكبر من قتل هؤلاء المسلمين ذلك الكافر لان الكفر وايذاء المسلم
محرم وذلك القتل اقول قوله تع والفتنة اكبر من القتل عام مخصوص من الب وتفسير المص بما ذكره بيان لغرض بقرينة السياق والسباق
فلا كرار فى الاية ولا يزالون الكفار يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم اخبار عن دوام عداوة الكفار لهم للمؤمنين وانه عطف على قوله
دوام لا ينفكون عنها اى العداوة حتى يردوهم اى المؤمنين عن دينهم وهو محال والموقوف على المحال محال وحتى للتعليل لا للغاية
كقولك اعبد الله حتى ادخل الجنة اى كى ادخلها والاستدلال على كون حتى للتعليل بقوله لقوله ان استطاعوا بين وجه الاستدلال بقوله
وهو اى الشرط المذكور استبعاد لاستطاعتهم حيث استعمل ان مع الجزم بعدم توقوع فيدل على انه من محالات المفروضة كقول الواثق بقوته
وشجاعته على قرنه وهو بكسر القاف وسكون الراء كفو الرجل فى الشجاعة ومقابله فى المحاربة ان ظفرت بى فى مقول القول مجموع
الكلام فلا تبق على اى لا ترحمنى وايذان عطف على قوله استبعاد بانهم لا يردونهم وجه الايذان ان كلمة ان لدلالتها على ان استطاعتهم
الرد مفروض غير متحقق تدل ايضا على عدم وقوع الرد منهم لان الرد بدون الاستطاعة عليه محال فان الفعل اثر على القدرة واذا القدرة
لا فعل غم انه تع لما بين ان غرضهم من المقاتلة ان يردوا المسلمين عن دينهم ذكر بعده وعيدا شديدا على الرد ومن يرتدد بفك الادغام وفى
موضع آخر ومن يرتد بالادغام وكلاهما فصيحان عن دينه اى من الاسلام فيمت عطف على قوله يرتدد وكلاهما مجزومان بالشرط وهو كافر
الواو للحال اى لم يرجع عن الارتداد الى الاسلام فاولئك حبطت اعمالهم افرد ضمير من اولا نظرا الى لفظه وكون ارتداد كل فرد امرا مستقلا وجمع
ثانيا نظرا الى معناه وكون حكم ارتداد الكل واحدا والحبوط اصله الفساد قال اهل اللغة اصل الحبوط اكل الماشية نبتا يضرها فيعظم
بطنها فتهلك ويسمى بطلان نظرا الى ما يفسده عليه حبطا تشبيها له بهلاك الماشية وليس المراد بابطال العمل ابطال نفس العمل لان الاعمال اعراض
كما توجد تفنى واعدام المعدوم محال بل المراد به ان الردة الحادثة تزيل ثواب الايمان السابق وثمراته قيد الردة بالموت عليها فى احباط
العمل كما هو مذهب الشافعى رضه فمن اسلم بعد الردة لا تحبط وعند ابى حنيفة رح ان الردة تحبط الاعمال مطلقا اى وان رجع مسلما تمسكا
بعموم قوله تع ولو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون وقوله ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله ويتفرع عليه مسئلتان الاولى ان جماعة من المتكلمين
قالوا شرط صحة الايمان والكفر حصول الوفاة عليهما فلا يكون الايمان ايمانا الا اذا مات المؤمن عليه وايضا لا يكون الكفر كفرا الا اذا مات الكافر
عليه المسئلة الثانية ان المسلم اذا صلى ثم ارتد والعياذ بالله ثم اسلم فى الوقت قال الشافعى لا اعادة عليه وقال ابو حنيفة يلزمه قضاء ما
وكذا الكلام فى الحج واجاب الشافعى عن ذكر بانه مطلق يحمل على المقيد واجاب الحنفية عنه بان الحمل انما يكون اذا كانا فى حادثة وههنا ليس

لقوله م

اى م

العمل م

اذى

كدك

كذلك لو رده معانى سببين والمراد بها الاعمال النافعة اى فى الدنيا والاخرة لا العقود والتصرفات المالية وقد يحبط بالفتح
وهى لغة فيه فى الدنيا لبطلان ما تخيلوه قيل وجهه فانهم تخيلوا فى مباشرة ما قدموه من الاسلام والطاعة لنيل المنافع الدنياوية والعبا
وقد وجب قتلهم بالردة اقول انما يجرى هذا الوجه فى المرتد دون المرتدة لانها لا تقتل وفوات عطف قوله بطلان عطف تفسير بالاسلام
من الفوائد الدنيوية كالميراث والاخرة بسقوط الثواب الذى استحق باعمالهم السالفة اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون كسائر الكفرة
من غير الردة ان الذين آمنوا يحتمل على الصلوة والسلام فيما جاء به من الله تع ولم يرتدوا نزلت ايضا فى السرية اى المعهودة لما ظن بهم روى ان
عبد الله بن جحش واصحابه حين قتلوا الحضرمى ظن قوم انهم ان سلموا من الاثم بالآية البتة فليس لهم اجر اى اجر الغزو والذين هاجروا من مكة
الى المدينة وجاهدوا فى سبيل الله لاعلاء كلمته كرر الموصول لتعظيم الهجرة والجهاد وكانهما مستقلان فى تحقيق الرجاء اولئك يرجون رحمة
الله بسبب تلبسهم بالاوصاف الثلثة ثوابه تفسير للرحمة اثبت لهم الرجاء مع ان عادة الله تع فى سائر الآيات الوعد ان يذكر الموعود بمقابلة
الاعمال الصالحة بصورة القطع اشعارا بان العمل غير موجب وعلى تقدير الايجاب مشروط بالموت على الايمان على ان المذكور بعض الاعمال لا كلها
ولا قاطع فى الدلالة لما ذكرنا سيما والعبرة بالخواتيم جملة حالية وهى غير معلومة والله غفور لما فعلوا خطا وقلة احتياط فى الطلب رحيم
باجزال الثواب والاجر هذا المعنى مستفاد من صيغة المبالغة يسئلونك عن الخمر والميسر روى انه نزل بمكة قوله ومن ثمرات النخيل والاعناب
تتخذون منه سكرا اقول الظاهر من نظم القرآن ان يقع السؤال عن الخمر والميسر كليهما وما ذكره من الرواية يدل على انه يقع السؤال عن الخمر فقط
فاخذ المسلمون يشربونها يعنى توغلوا اكثر بها ثم ان عمر ومعاذا فى نفر من الصحابة قالوا افتنا يا رسول الله فى الخمر فانها مذهبة للعقل فنزلت
هذه الآية فشربها قوم وتركها آخرون ثم دعا عبد الرحمن بن عوف ناسا منهم فاتاهم بخمر فشربوا فسكروا وحضرت صلوة المغرب فام احدهم فقرا
قل يا ايها الكافرون اعبد ما تعبدون فنزلت لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فقل من يشربها فقالوا لا خير فى شئ يحول بيننا وبين الصلوة اذا السكر
قد يمتد الى وقت الصلوة ثم دعا عتبان بن مالك سعد بن ابى وقاص فى نفر فلما سكروا من الخمر افتخروا وتناشدوا اى قرأوا الاشعار فانشد
سعد شعرا فيه هجاء الانصار فضربه انصارى بلحى بعير فشجه فشكا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من الانصارى فقال عمر رضه اللهم بين لنا بيانا شافيا
فى الخمر فنزلت يا ايها الذين آمنوا انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون انما يريد الشيطان ان
يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة الى قوله فهل انتم منتهون فقال عمر انتهينا يا رب قال الامام
والحكمة فى وقوع التحريم على هذا الترتيب ان الله تع علم ان القوم قد الفوا شرب الخمر وكان انتفاعهم بهذا كثيرا فعلم انه لو منعهم دفعة واحدة
لشق عليهم ذلك فلا جرم درجهم فى التحريم والخمر فى الاصل مصدر اذا ستره سمى بها اى بالخمر عصير العنب والتمر اذا اشتد وغلا قال بعض المتاخرين قال
عمر رضه فى خطبته ايها الناس فانه نزل تحريم الخمر وهى من خمسة من العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير وكتب فى حاشية ذكره القرطبى فى حقها
بالاثنين منهما اقول هذا غفول عما ذكر فى بعض الكتب وهو ان الفقهاء اختلفوا فى الخمر فقال قوم هو عصير العنب او الرطب الذى اشتد وغلا من غير النار
فيه واتفقت الامة على ان هذا خمر يحد شاربه ويفسق ويكفر مستحله وذهب سفيان الثورى وابو حنيفة رضه وجماعة الى ان التحريم لا يتعدى
عما ذكر ولا يحرم ما يتخذ من غيرهما كالحنطة والشعير والذرة والعسل والفانيذ الا ان يسكر فيحرم فاذا طبخ عصير العنب والرطب حتى ذهب
نصفه فهو حلال ولكنه يكره وان طبخ حتى ذهب ثلثاه قالوا هو حلال يباح شربه الا ان السكر منه حرام وذهب اكثر اهل العلم الى
كل شراب اسكر كثيره وهو خمر فيحرم قليله وكثيره ويحد شاربه والحاصل ان الاية دلت على حرمة الخمر فلا بد من بيان ان الخمر ما هو
فقال الشافعى وجماعة كثيرة ان كل شراب مسكر فهو خمر وقال ابو حنيفة الخمر عبارة عن عصير العنب الشديد الذى قذف بالزبد حجة الشافعى
ومن تبعه ما روى ان عمر رضه قال نزل تحريم الخمر وهى من خمسة اشياء من العنب والتمر والحنطة والشعير والذرة والخمر ما خامر العقل
وفى الصحيحين عن عمر انه قال على منبر رسول الله صلعم الا ان الخمر قد حرمت وهى من خمسة من العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير والخمر ما خامر
العقل وهو صريح فى ان الخمر يتناول هذه الانواع وان حكمها واحد وهو عالم باللغة وقوله الخمر ما خامر العقل كاف فى المقصود والمص
ذكر المتفق عليه كانه تخمر العقل اى يستره كما سمى سكرا لانه يسكره اى يحجزه اى يمنعه وهى اى الخمر حرام مطلقا وكذا كل ما اسكر عند اكثر
العلماء وقال ابو حنيفة نقيع الزبيب والتمر اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم اشتد حل شربه ما دون السكر واعلم ان العلماء اختلفوا فى الميسر
انه هل هو اسم للقمار او للقمار على الابل التى تذبح او هو لهم جميع انواع القمار فقال العلماء المراد به فى الاية جميع انواع القمار وكل شئ فيه قمار
فهو من الميسر واليه مال المص ولذا قال والميسر ايضا مصدر كالموعد سمى به القمار بكسر القاف روى عن مقاتل انه قال اشتقاقه من اليسر

على لفظ المتكلم اي يستأذن رسول الله صلعم فاستأمره فنزلت ولأمة مؤمنة خير من مشركة اي ولامرأة مؤمنة حرة كانت او مملوكة فان الناس عباد الله واماؤه وكذلك قوله ولعبد مؤمن والاولى ان يحمل على الظاهر ولا يعدل عنه اذ يعلم من ذلك كون الحرة خيرا بالاولوية ولم يوصف من مشركة لعموم الحرة والامة ولو اعجبتكم بحسنها وشمائلها والواو للحال ومعنى كون الواو للحال كونها عاطفة لدخولها على حال محذوفة قبلها والتقدير خير من مشركة على كل حال ولو في هذه الحال اي ان المشركة يعجبكم وتحبونها والمقصود من مثل هذا التركيب استقصاء الاحوال ولو بمعنى ان والفرق بينهما ان ان للاستقبال وان دخل على الماضي ولو عكسه وهو كثير في مثل هذا الموضع فانك اذا قلت اكرمك ولو اهنتني واذا اهنتني كانا بمعنى واحد ولا تنكحوا المشركين حرف المضارعة فيه مضمومة ولا افتراء بقوله ولا تزوجوهم اي من المشركين المؤمنات اي الصغار من بناتكم ومن في حكمهن ممن هي تحت ولايتكم ولا تزوج البالغات من المؤمنات من المشركين الا ان قوله ولا تنكحوا من قبيل تغليب الذكور على الاناث لدخول اولياء الصغار وانفس البالغات في فاعل ولا تنكحوا حتى يؤمنوا وهو على عمومه فان المؤمنة حرة كانت او امة لا يحل تزوجها من الكافر كتابيا كان او غير كتابي فهذا عام لا مخصص له ولا ناسخ له بخلاف ما قبله فان له مخصصا ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو اعجبكم تعليل للنهي الاولياء والحكام ان تنكحوا المشركين فيكون هذا تعليلا عن جملة ولعبد مؤمن خير من مشرك اعتراضا وتذييلا واقعا في موضع التعليل المذكور عن مواصلتهم وكذا قوله ولامة مؤمنة الخ وارد لتعليل النهي المقدم وترغيب في مواصلة المؤمنين اولئك اشارة الى المذكورين من المشركين والمشركات في يدعون تغليب الذكور يدعون الى النار اي بالكفر المؤدي الى النار فيه مجاز فعلى حقيقة الدعوة لان المشركين والمشركات ربما لا يؤمنون بالبعث فضلا عن الجنة والنار فكيف يدعون الى النار وعلى تقدير ايمانهم بها كيف يتصور دعوتهم الى نفس النار فتعين ان المراد بها ما يؤدي اليها فلا يليق موالاتهم ومصاهرتهم والله اي اولياؤه يعني المؤمنين حذف المضاف وهو اولياء واقيم المضاف اليه وهو الجلالة مقامه تفخيما لشأنهم الاولى تفخيما لشأنهم ان شأن الاولياء وايضا لم يقدر المضاف لكان المعنى والله يدعو باذنه وهو لا يخلو عن بعد وايضا احتيج الى تقدير المضاف ليحسن مقابلته بقوله اولئك يدعون الى النار فانه اشارة الى اعداء الله فينبغي ان يذكر في مقابلتهم اولياء الله يدعو الى الجنة والمغفرة اي الاعتقاد والعمل الصالح الموصلين اليهما اي الجنة والمغفرة قال بعض المتاخرين اي الايمان الملزوم للجنة اقول مراد المص هو الايمان المنجي ولذا عبر عنه بالاعتقاد والعمل الصالح ووصفهما بقوله الموصلين والمقام يقتضي مراد المص فتم كلام الاولياء الاحق بالمواصلة والمقارنة باذنه بتوفيق الله وتيسيره هذا المعنى على تقدير المضاف وهو عكس تقدير نكس او بقضائه وارادته اعترف بعض المتاخرين بما ذكرنا حيث قال في تفسيره وهنا تنبيه وتوفيقه لما يستحق به الجنة والمغفرة من الايمان والعمل الصالح ويبين اياته للناس لعلهم يتذكرون لما كان كلمة لعل لمعنى الترجي والاشفاق وكل واحد منهما لا يتصور في حقه تعالى جعلها اولا للتعليل بمعنى كي تنزيلا للغاية المتأخرة منزلة العلة الباعثة المتقدمة حيث قال لكي يتذكروا وجعلها ثانيا للترجي الواقع من قبل العباد ولهذا قال او لكي يكونوا بحيث يرجى منهم التذكر لما ركز في العقول من ميل الخير ومخالفة الهوى بخلاف الطبيعة والنفس ويسألونك عن المحيض روي ان اهل الجاهلية كانوا لم يساكنوا الحيض في البيوت واخرجوهن منها ولم يؤاكلوهن كفعل اليهود والمجوس واستمر ذلك بحسب عادتهم الى ان سال ابو الدحداح في نفر من الصحابة عن ذلك فنزلت فامر ابتركها الى معنيين فقط والمحيض مصدر كالمجيء والمبيت ويصلح للزمان والمكان ايضا ولعله سبحانه انما ذكر يسألونك بغير واو ثلثا وهي يسألونك ماذا ينفقون في الاية يسألونك عن الشهر الحرام يسألونك عن الخمر والميسر ثم بها اي بالواو ثلثا وهي يسألونك ماذا ينفقون قل العفو ويسألونك عن اليتامى ويسألونك عن المحيض لان السؤال عن الاول كانت في اوقات متفرقة فلذلك استؤنفت والثلثة الاخيرة في وقت واحد فلذلك ذكرها بحرف الجمع قال بعض المتاخرين وليس مبنى هذا على ان الواو حرف الجمع لان الجمع الذي هو مدلول الواو اعم من المعية بل على ان في ترك الواو دلالة على الاستقلال وفي ذكرها دلالة على خلافه اقول لاهل العربية قاعدة وهي ان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فدلالة الواو على المعية ظاهرة متبادرة على ان كلام المص يمكن ان يحمل على المعنى الذي ذكره القائل اذ لم يصرح بالمعية قل هو اذى اي الحيض مستقذر مؤذ من يقربه قرب من الباب الرابع متعد ومن الخامس لازم نفرة منه فسر الاذى بالشيء الذي يستقذره الطبع لان الاذى في اللغة ما يكون سببا للاغتمام وتنفر الطبع اي شيء كان ولهذا يسمى به الكلام المكروه اذى في قوله ولتسمعن من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين اشركوا اذى كثيرا وايضا يسمى المطر الذي يخالف هوى الانسان وطبعه اذى في قوله تعالى ان كان بكم اذى من مطر ولا شك ان اللوث الخارج من الرحم كذلك فاعتزلوا النساء في المحيض والجواب يدل على ان السؤال عن نفس اللوث المذكور اذ معنى الجواب ما ذكره بقوله فاجتنبوا مجامعتهن اشارة الى ان المحيض الثاني اسم المكان ظهور الحيض وهو الفرج ثم عند ابي حنيفة

وابي يوسف يجتنب الزوج ما اشتمل عليه الازار وعند محمد لا يوجب الا اعتزال الفرج وقالت عايشة رضه يجتنب شعار الدم وله ما سوى ذلك والشعار العلامة فيحتمل ان يراد به نفس الفرج على الكناية او الخرقة التي هي الكرسف لان كلا منهما علم للدم ويحتمل ان يراد به الثوب الذي هو الازار والاثر جة لابي حنيفة وابي يوسف لان الدم قد يصل الى ما تحت الازار لقوله عليه الصلوة والسلام انما امرتم ان تعتزلوا النساء ان تجامعوهن اذا حضن ولم يأمركم باخراجهن من البيوت كفعل الاعاجم وهو اقتصاد اي الاختيار الوسط بين افراط اليهود وتفريط النصارى اي تقصيرهم فانهم كانوا يجامعوهن ولا يبالون بالحيض وانما وصفه بانه اذى ورتب الحكم عليه بالفاء حيث قال فاعتزلوا النساء في المحيض اشعارا بانه العلة فان الاعتزال هو التنحي عن الشيء والمراد به هنا ترك الوطء وترتيب الحكم على الوصف الملائم يشعر بعليته للحكم فان قيل الظاهر ان دم الاستحاضة كدم الحيض في كونه اذى مع انه لا يوجب الاعتزال اي ترك الوطء فلو كانت علة للاعتزال لوجب حال الاستحاضة قلنا ان دم الحيض دم فاسد يتولد من فضلة تدفعها الطبيعة من عرق الرحم والاحتباس تلك الفضلة مرض فكان الدم كالبول والغائط فكان اذى مثلهما واما دم الاستحاضة فليس كذلك بل هو دم صالح يسيل من عروق ينفجر من فم الرحم فلا يكون اذى ولا تقربوهن حتى يطهرن اي ينقطع دمهن تأكيد للحكم اي لقوله فاعتزلوا النساء في المحيض فانه نهي عن المباشرة في موضع الدم والقربان في قوله تع ولا تقربوهن كناية عن الجماع فيكون تأكيدا للحكم بحسب المعنى وبيان للغاية فحتى هنا بمعنى الى والفعل بعدها منصوب باضمار ان وهو اي الغاية ان يغتسلن بعد الانقطاع هذا قول مالك والاوزاعي والشافعي والثوري ويدل عليه صريحا قراءة حمزة والكسائي وعاصم في رواية ابن عياش يطهرن اي يتطهرن اي يتكلفن الطهر بمعنى يغتسلن وصيغة التكلف تقتضي هذا المعنى والتزاما قوله فاذا تطهرن فاتوهن فانه يقتضي تأخير جواز الاتيان عن الغسل هذا الاتيان مستفاد من الفاء في فاتوهن فذلك يقتضي انتهى ان لا ينتهي هذه الحرمة الا عند حصول الامرين وفيه اي حسمه ان قوله تع ولا تقربوهن حتى يطهرن نهي عن قربانهن الى غاية وهي ان يطهرن اي ينقطع حيضهن واذا كان الانقطاع للحيض غاية لهذا النهي وجب ان لا يبقى هذا النهي عند انقطاع الحيض واجيب بانه لو اقتصر على قوله حتى يطهرن لكان ما ذكرتم لازما الا انه لما ضم اليه قوله فاذا تطهرن فاتوهن صار المجموع هو الغاية وذلك بمنزلة ان يقال لا تكلم زيدا حتى يدخل فاذا طابت نفسه بعد الدخول فكلمه فانه يتعلق اباحة كلامه بالامرين جميعا وقال ابو حنيفة ان طهرن لاكثر الحيض جاز قربانها قبل الغسل وان طهرت لاقل الحيض لا يقربها حتى يغتسل او يمضي عليها وقت صلوة وهذا حمل يكلتا القراءتين والقراءتان كالآيتين والاول على قراءة التخفيف والثاني على قراءة التشديد والحمل على هذا اولى مما ذهب اليه الشافعي لانه ترك العمل باحديهما حكي عن خلف بن ايوب انه ارسل ابنه من بلخ الى بغداد للتعلم وانفق عليه خمسين الف درهم فلما رجع قال ما تعلمت قال تعلمت هذه المسئلة ان زمان الغسل من الطهر في حق صاحب العشرة ومن الحيض في حق صاحب ما دونها فقال ما ضيعت سعيك من حيث امركم الله اي المأتى الذي امركم به وهو الفرج وحلله لكم ان الله يحب التوابين لعل ذكر التواب دون التائب لاستلزام محبة التواب محبة التائب دون العكس لانه اذا كان يحب من يكثر ويعود فيحب من لا يكثر بالطريق الاولى ويحب المتطهرين المتنزهين عن الفواحش والاقذار كمجامعة الحائض والاتيان في غير المأتى وتكرير المحبة للاشعار بعلية كل منهما للمحبة بطريق الاستقلال نساؤكم حرث لكم مواضع حرث لكم لولا التقدير يلزم الاخبار عن الجثة بالمصدر شبههن اي ذوات النساء بها بمواضع الحرث من ان مواضع الحرث هي اجساد النساء تشبيها لما يلقى في ارحامهن من النطف بالبذور وقال الجوهري الحرث الزرع والزارع فرق بينهما بان الحراث القاء البذر وتهيئة الارض له والزرع مراعاته وانباته ولهذا قال تع افرأيتم ما تحرثون أانتم تزرعونه ام نحن الزارعون اثبت لهم الحراث ونفى عنهم الزرع فأتوا حرثكم اي فأتوهن كما تأتون المحارث وهو كالبيان لقوله فأتوهن من حيث امركم الله اي جامعوهن من القبل انى شئتم من اي جهة شئتم وليس فيها دلالة على جواز اتيان المرأة في دبرها لان انى انما يدل على تعدد جهة الاتيان لا على تعدد محل الاتيان روي ان اليهود كانوا يقولون من جامع امرأته من دبرها في قبلها كان ولدها احول فذكر ذلك لرسول الله صلعم فقال كذبت اليهود فنزلت والمعنى جامعوهن كيف شئتم باركة او مستلقية او مضطجعة بعد ان يكون المأتى واحدا وقدموا لانفسكم متعلق بقدموا واللام اما للتعليل او للتعدية ما يدخر لكم الثواب اشارة الى ان مفعول قدموا محذوف اي قدموا لانفسكم من الاعمال الصالحة والنتايج الحسنة ما يكون الثواب الموعود بمقابلته ذخيرة لكم عند الله وقيل هو طلب الولد لانه الحاصل للزرع وقيل التسمية على الوطء وعند الجماع ثم انه تع اكد هذا المعنى بقوله واتقوا الله بالاجتناب عن معاصيه ثم اكده ثانيا بقوله واعلموا انكم ملاقوه فتزودوا ما لا تفتضحون به وهذه التهديدات تدل على ان المقام مظنة التفريط باتباع الشهوات وبشر المؤمنين الكاملين في الاجابة بالكرامة والنعيم الدائم امر اي الله تع الرسول صلعم ان يخصهم

ويبشر من صدقه وامتثل امره منهم ففيه تحريض على امتثال ما سبقه من الاوامر والنواهي ولا تجعلوا الله لا تعقيب هذا الحكم للآيات السابقة
باعتبار ان منها ما يقع فيه الحلف كالمتعلق بالنكاح وامر اليتامى وغيرها عرضة لايمانكم اللام متعلقة بعرضة او للتعليل كالبواقي
ان تبروا وتتقوا وتصلحوا بين الناس نزلت في الصديق رض لما حلف ان لا ينفق على المسطح لافترائه على عائشة رض وهو
من اهل الافك او في عبد الله بن رواحة حلف ان لا يكلم ختنه على اخته بشير بن نعمان وقد كان بشير قد طلق زوجته التي اخت عبد الله
واراد ان يتزوجها بعد ذلك وكان عبد الله قد حلف على ان لا يدخل على بشير ولا يكلمه ولا يصلح بينه وبين اخته فاذا قيل له في ذلك
قال قد حلفت بالله ان لا افعل ولا يحل الا ان احفظ يميني والعرضة فعلة بالضم بمعنى المفعول ولفظ عرض يستعمل لازما ومتعديا
يقال عرض له امر كذا يعرض اي ظهر وعرضت عليه امر كذا وعرضت له الشيء اي اظهرته وابرزته اليه وعرضت الشيء فاعترض اي
اظهرته فظهر فهو من النوادر مثل كببته فاكب وعرضت العود على الاناء يعرض ويعرض بكسر العين وضمها اي جعلت العود على الاناء
وسترته بحيث يكون حاجزا او مانعا بين الاناء وما يتوجه اليه وعرضت الجارية للبيع اي قدمتها ونصبتها له فتعرضت هي له اي
تقدمت وانتصبت له فكما ان العود معروض على الاناء مقدم عليه ليستره فكذا الجارية معروضة للبيع الا ان هذا
العرض ليس فيه معنى الحجز والحيلولة بل هو بمجرد الاظهار والتقدم كالقبضة بمعنى المقبوض فالعرضة التي بمعنى المعروض قد يجعل
اسما لما يعرض دون الشيء وهذا معنى قوله يطلق لما يعرض دون الشيء اي يجعل قدامه بحيث حاجزا او مانعا على ان يكون
العرض من عرض العود على الاناء وقد يجعل اسما لما يتقدم للامر وينتصب وهذا معنى قوله وللمعرض للامر اي المنصوب له من
غير اعتبار الحاجزية من عرضت الجارية للبيع ومعنى الآية على الاول اي على اللغة الاولى اي بمعنى الحاجز والمانع لا تجعلوا الله اي
ذكر اسمه والحلف به حاجزا او مانعا لما حلفتم عليه من انواع الخير كالبر والتقوى والاصلاح فيكون المراد اي بلفظ الايمان مجازا مثلا الامور
المحلوف عليها تسمية المحلوف عليه يمينا لتعلق اليمين به كقوله عم لابن سمرة اذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرا منها فأت الذي هو
خير وكفر عن يمينك فان اليمين الاول فيه بمعنى المحلوف عليه والثاني مصدر بمعنى القسم وان مع صلتها اي ان تبروا عطف بيان لها ان للايمان
بمعنى الامور المحلوف عليها التي هي البر والتقوى والاصلاح فيكون ان تبروا بمعنى لان تبروا واللام في قوله صلة عرضة اي متعلقة
تعلق المفعولية لا تعلق العلية لما في العرضة من معنى الاعتراض فالمعنى لا تجعلوه شيئا يعترض البر ويجوز ان تكون للتعليل
بان يتعلق بالجعل المنفي تعلق المفعول له بعامله والمعنى لا تجعلوا الله لاجل ايمانكم وكثرة حلفكم به كائنا للبر عرضة وحاجزا فعلى
هذا يكون لفظ الايمان على حقيقته لا بمعنى المحلوف عليه ويتعلق ان بالفعل المنفي لا بالنفي او يكون ان تبروا في تقدير لان تبروا
على ان يتعلق اللام المقدرة بالجعل وبعرضة بان يجعل لا تجعلوا متعديا الى ثلثة مفاعيل الى لفظ الجلالة والى قوله عرضة بنفسه
والى البر بواسطة اللام على معنى النهي عن جعله عرضة جعلا كائنا للبر والتقوى فان حق اليمين ان يكون عرضة ومانعا عن الاثم والمعصية
لا عن البر والتقوى والظاهر ان يتعلق بقوله عرضة والتقدير ما ذكره المص بقوله اي ولا تجعلوا الله عرضة اي حاجزا لان تبروا الاجل ايمانكم
به اي بالله وعلى الثاني اي على الاولى اي بمعنى المعرض للامر يعني ان يكون العرضة بمعنى المعرض اسما لما يتقدم للامر وينتصب له يكون المعنى
ولا تجعلوه اي الله تعالى معرضا اي مقصودا للايمان لان تحلفوا به على ان يكون اللام في لايمانكم متعلقة بعرضة ويكون الايمان على حقيقتها واللام
المقدرة في ان تبروا متعلقة بالنهي وعلة له لا للفعل المنفي فتبتذلوه اي الله بكثرة الحلف به وهذا من اشنع الافعال ولذلك ذم الحلاف
بقوله ولا تطع كل حلاف مهين والعرب كانوا يمدحون الانسان بالاقلال من الحلف كما قال قليل الالايا حافظ ليمينه ✱ وان سبقت منه الالية
ولكن الامر بتقليل الايمان ان من حلف بالله في كل قليل وكثير انطلق لسانه بذلك ولا يبقى لليمين في قلبه وقع فلا يؤمن اقدامه على
الايمان الكاذبة فيختل ما هو الغرض الاصلي من اليمين وان تبروا علة النهي اي انهاكم عنه ارادة بركم وتقويكم واصلاحكم بين الناس
فان قيل كيف يلزم من الاجتناب عن تكثير الحلف حصول البر والتقوى والاصلاح بين الناس قلنا اشار المص الى الجواب عنه بقوله فان الحلاف
مجترئ على الله والمجترئ عليه لا يكون برا متقيا ولا موثوقا به في اصلاح ذات البين فان قيل لما كان معنى الآية على هذه اللغة لا تكثروا الحلف
بالله لان تبروا فما الحاجة الى تقدير الارادة قلنا انما قدر ليتحقق شرط حذف اللام وهو المقارنة في الوجود فان المقارن للنهي ليس هو البر
والتقوى والاصلاح بل ارادتها ولو حمل حذف اللام على القياس المستمر في حذف حرف الجر مع ان لم يحتج الى تقدير الارادة ثم ظاهر كلامه
يدل على ان المراد بهذه الارادة ارادة الله تعالى وقيل ويجوز ان يكون المراد ارادة العبد فان قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة في معنى كفوا

العود

بكم للايمان

برتة

العلم

انفسكم عن جعله تعالى عرضة لايمانكم وارادة العبد صالحة لان يكون علة للكف والله سميع لايمانكم عليم بنياتكم حتى ترك الحلف تعظيما
لله واجلالا من ان تشهدوا باسمه الكريم في الاغراض العاجلة يعلم ما في قلوبكم لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم عن سعيد بن جبير انه قال
قوله تعالى لا يؤاخذكم الله الخ محمول على قوله ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم اي لا يؤاخذكم بسبب بعض ايمانكم اللغو الساقط الذي لا يعتد به من
كلام كما ورد في قوله تعالى واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه وغيره كما يقال لما لا يعتد به في الدية من اولاد الابل لغو يعني ان اللغو مطلقا
ما لا يترتب عليه حكم من ثواب او عقاب سواء كان من افعال اللسان او الجوارح كالافعال المباحة فان كتبة بني آدم يلغيها ولا يكتبها ومنه اليمين
اللغو فمعناه الساقط الذي لا يعتد به في الايمان والفقهاء اتفقوا انه بهذا المعنى لكنهم اختلفوا فيما هو المراد منه شرعا وعند الش فهو ما ذكره المص
بقوله ولغو اليمين ما لا عقد معه اي لا قصد معه كما يسبق به اللسان او تكلم به جاهلا لمعناه كقول العرب لا والله وبلى والله لمجرد التأكيد لمجرد
الاعتماد على ذكره فانه قول ساقط لا يعتد به في الايمان لعدم وقوعه عن قصد اليمين لقوله ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم استدل به
على قوله ولغو اليمين ما لا عقد معه ووجه الاستدلال انه تعالى قابل اليمين اللغو باليمين التي كسبتها القلوب ليدل على العزم والقصد وكما يتدرك
بما فيه قصد القلب في ذلك على ان ما قبله ما لا قصد فيه لا ما قرن به الحنث فانه من الايمان المكتسبة غير مقابل لها والمعنى لا يؤاخذكم الله بعقوبة
ولا كفارة بما لا قصد معه ولكن يؤاخذكم بهما اي العقوبة والكفارة او باحدهما بما قصدتم من الايمان ولو حلف في شخص على انه زيد وهو يظن
انه ليس بزيد او حلف في حق امر مضى على انه كذا او ليس كذا وهو يعلم ان الامر على خلاف ما حلف عليه فهي يمين غموس وفيها المؤاخذة
بالعقوبة في الآخرة والكفارة فيها عندنا لان الكفارة انما تجب بالحنث في اليمين المنعقدة وهي الحلف على فعل امر او تركه في المستقبل فقوله بما
كسبت قلوبكم متناول للغموس والمنعقدة فيؤاخذ الحالف بسبب كل واحد منهما ففي الغموس يؤاخذ بالعقوبة الاخروية والكفارة
الدنياوية عند الش فحق الاستدلال بهذه الآية فانه تعالى ذكر المؤاخذة ههنا ولم يبين ان تلك المؤاخذة ما هي وبينها في آيات المائدة بقوله ولكن
يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية فتبين ان المؤاخذة هي الكفارة فكل واحدة من هاتين الآيتين مجملة من وجه مبينة من وجه آخر
فصارت كل واحدة منهما مفسرة للاخرى من وجه وحصل من كل واحدة منهما ان كل يمين ذكر على سبيل الجد وربط القلب فالكفارة واجبة
فيها ويمين الغموس كذلك فكانت الكفارة واجبة فيها ويجب العقوبة ايضا لتعمده على ذلك حرمة اسم الله تعالى واما المنعقدة فالحالف ان حنث
فيها يؤاخذ بالكفارة فقط بالاتفاق ويؤاخذ بالكفارة فقط ان حلف على امر ماض وهو يظن انه كذلك والامر بخلافه عند الش نعم ولا مؤاخذة
عليه مطلقا عند ابي حنيفة وهذا معنى قول المص ولكن يؤاخذكم بهما او باحدهما بما قصدتم من الايمان وواطأت فيها قلوبكم السنتكم اي لم يكن
كسب اللسان وحده ولا فرق بين الجد والهازل عند ابي حنيفة فمن قال لا والله بدون قصد اليمين في حق الامر المستقبل فحنث فعليه
الكفارة عنده استدلالا بقوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه فانه دل على وجوب الكفارة
على الحانث مطلقا من غير فصل بين الجد والهازل والاصل عندنا في اليمين الغموس ان صاحبها آثم وعليه التوبة والتوبة كفارة لها وهكذا
نقول في كل يمين عقد لمعصية نحو اليمين بالله على ان لا يكلم الاب وعلى ان يقتل فلانا ونحوه انه يلزمه الكفارة وهي التوبة وعلى هذا يعرف
ما روي عن النبي صلعم وسلم انه قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر يمينه ثم ليأت الذي هو خير انه كانت يمينه بمعصية فيصير
باليمين آثما فيكلف بالكفارة وهي التوبة قبل الحنث واما الكفارة بالمال انما يجب من حيث خاص وهو اليمين على امر في المستقبل عند الحنث
لانه بالحنث يأثم وقال ابو حنيفة اللغو ان يحلف الرجل على الماضي على ظنه الكاذب اي غير المطابق للواقع والمعنى لا يعاقبكم بما اخطأتم فيه
من الايمان ولكن يعاقبكم بما تعمدتم منها وفائدة هذا الاختلاف ان الش لا يوجب الكفارة في قول الرجل لا والله وبلى والله بدون قصد اليمين
ويوجبها فيما اذا حلف على شيء يعتقد انه كان ثم بان انه لم يكن وابو حنيفة يحكم بخلاف هذا والله غفور حيث لم يؤاخذ باللغو يريد ان قوله
والله غفور ناظر الى قوله عز وجل لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم وقوله تعالى حليم ناظر الى قوله عز وجل ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم على طريقة
اللف والنشر حيث قال لم يعجل بالمؤاخذة على يمين الجد تربصا للتوبة والحلم في كلام العرب الاناة والسكون مع القدرة والحليم من حلم بالضم حلما اذا
عفى مع قدرته واما حلم الاديم فبالكسر حلم بالفتح اي فسد وتنقب واما حلم لهؤلاء اي رأى في المنام فبالفتح ومصدر الثاني الحلم بفتح الام
ومصدر الثالث الحلم بضم الحاء واللام وسكونها للذين يؤلون من نسائهم اي يحلفون على ان لا يجامعوهن والايلاء الحلف وهو مصدر آلى
يولي والاصل ايلاء فابدلت الهمزة الثانية ياء لسكونها وانكسار ما قبلها والالية والايلاء والقسم واليمين والحلف كلها عبارات عن معنى واحد
بحسب اصل اللغة واما في عرف الشرع فالايلاء من الزوجة ان يقول الرجل والله لا اقربك اربعة اشهر فصاعدا على التقييد بالاشهر او لا اقربك على الاطلاق

كذب م

حيث م

ومصدر الاول الحلم بالكسر

على الاطلاق ولو حلف على ان لا يطأها اقل من اربعة اشهر لا يكون موليا بل هو حالف اذا وطئها قبل مضي تلك المدة يجب عليه كفارة يمين على الاصح وللايلاء حكمان حكم الحنث وحكم البر فحكم الحنث وجوب الكفارة بالوطي في مدة الايلاء ان كانت اليمين بالله ولزوم الجزاء من نحو الطلاق او العتاق او النذر المسمى ان كان القسم بذلك وحكم البر وقوع طلقة بائنة عند مضي مدة الايلاء وهي اربعة اشهر ان كانت المنكوحة حرة وان كانت امة الغير تبين بمضي شهرين تتنصف المدة برق الزوجة عند ابي حنيفة وبرق الزوج عند مالك كقولهما في العدة ولا تتنصف عندهما بل مدة الايلاء اربعة اشهر في حق الحر والعبد لان العدة انما ضربت لمعنى يرجع الى الطبع وهو قلة صبر المراة على الزوج فيستوي فيها الحر والعبد كمدة العنة والرضاع وفي الكشاف وحكم ذلك انه اذا فاء اليها في المدة بالوطي ان امكنه او بالقول ان عجز صح الفيء وحنث القادر ولزمته كفارة اليمين ولا كفارة على العاجز وان مضت الاربعة بانت بتطليقة عند ابي حنيفة وعند الشافعي لا يصح الايلاء الا في اكثر من اربعة اشهر ثم يوقف المولي فاما ان يفيء واما ان يطلق وان ابى طلق عليه الحاكم هذا كلامه قال قتادة كان الايلاء طلاقا لاهل الجاهلية وقال سعيد بن المسيب كان ذلك من ضرار اهل الجاهلية كان الرجل لا يحب ان يتزوجها غيره فيحلف ان لا يقربها ابدا فيتركها لا ايما ولا ذات بعل وكانوا في ابتداء الاسلام يفعلون ذلك ايضا قال الله تعالى ذلك العذر بعين مهن وضرب للزوج مدة يتروى فيها ويتامل فان راى المصلحة في ترك هذه المضارة فعله وان راى المصلحة في المفارقة فارقها وتعديته بعلى يعني كان الاصل ان يعدى بعلى ويقال للذين يولون على نسائهم ولكن لما ضمن هذا القسم معنى البعد عدي بمن فكانه قيل للذين يبعدون من نسائهم مولين او مقسمين والبعد ليس معنى من بل هو معنى على فالوجه ان معنى ابتداء الغاية لا يخلو عن بعد الشيء المبتدا عن المبتدا منه وفي الكشاف ويجوز ان يراد لهم من نسائهم تربص اربعة اشهر **تربص اربعة اشهر** مبتدا ما قبله خبره او فاعل الظرف وهو قوله للذين والمعنى حصل الجزم على خلاف سبق بين سيبويه والاخفش فان الاخفش لا يشترط في عمل الظرف الاعتماد على احد الستة المذكورة في النحو والتربص الانتظار والتوقف وهو مقلوب التصبر اضيف الى الظرف على الاتساع اي اضافته الى الاشهر من قبيل اضافة المصدر الى المفعول فيه على الاتساع في الظرف باجرائه مجرى المفعول به كما يقال بينهما مسيرة ايام يوم اي مسيرة في يوم ان للمولي حق التلبث في هذه المدة يعني انه يستحق التربص في مدة اربعة اشهر بحيث لا يتعرض له ولما اشترط في الايلاء تربص اربعة اشهر فلا يطالب قبلها بفيء ولا طلاق ولا يطلب منه الفيء ولا الطلاق الا ان تنقضي اربعة اشهر وبعد مضيها يؤمر باحد الامرين بشرط مطالبة المراة حقها عند الشافعي وان طلبت حقها يجب عليه ان يطلقها او يرجع عن يمينه بالجماع او القول فان امتنع الزوج منهما جميعا ناب الحاكم منابه فطلقها عليه لانه لما فات الامساك بالمعروف تعين التفريق بالاحسان وعند ابي حنيفة اذا مضت اربعة اشهر بانت بتطليقة وان لم يطلقها الزوج او الحاكم ولذلك اي لان المولي لا يطالب في تلك المدة بشيء بل انما يطالب بعد المدة قال الشافعي لا ايلاء الا في اكثر من اربعة اشهر فانه لما توجه اليه المطالبة في اثناء اربعة اشهر وكان حكم الايلاء انما ظهر بعد انقضاء تلك المدة وجب ان يكون مدة الايلاء اكثر من تلك المدة ويؤيده **فان فاؤا** رجعوا في اليمين بالحنث وصف التاييد الفاء في قوله فان فاؤا وفي قوله وان عزموا فان الله سميع عليم يقتضي ان يكون هذان الحكمان متراخيين عن انقضاء اربعة اشهر فذلك يقتضي ان تكون مدة الايلاء اكثر منها ولم يجعله دليلا بناء على احتمال كونه من قبيل قوله ونادى نوح ربه فقال في كون الفاء للعطف تفصيل المجمل للحكم المجمل والحقيقة حملوا عليه ولا شك ان التفصيل يعقب المفصل **فان الله غفور رحيم** للمولي اثم حنثه اذا كفر او ما توخى عطف على حنثه اي طلب بالايلاء من ضرار المراة ونحوه كما سبق تفصيله بالفيئة التي هي كالتوبة فقوله للمولي وبالفيئة متعلق بغفور اي غفور للمولي بالفيئة اثم ما يطلب من ضرار المراة بالايلاء قال بعض المتاخرين ولا دلالة في الفاء في قوله فان فاؤا على ذلك لانها للتعقيب في التفصيل بالفيئة وان كانت قبل مضي المدة او وقوع الطلاق يعقب **قوله** ان اراد به الرد على المص فلا وجه له اذ لم يدع الدلالة كما عرفت آنفا ولا ينافي ما ادعاه كما لا يخفى **وان عزموا الطلاق** وان صمموا قصده وجواب الشرط قوله **فان الله سميع** لطلاقهم المسموع طلاقهم لا العزم **عليم** بغرضهم فيه وهو وعيد على اصرارهم وتركهم الفيئة وقال ابو حنيفة الايلاء في اربعة اشهر فلا اكثر دونه في الاية فان قيل ان الفاء تقتضي صحة مذهب الشافعي وان قوله سميع يشعر بان الزوج او الحاكم يطلق لان العزم مما لا يسمع قلنا الفاء تفصيل لقوله للذين يولون الخ والتفصيل يعقب المفصل كما سمعت التفصيل انفا لان المراد من المسموع هو الدال عليه لا يسمع ما يجري العازم بالطلاق نفسه ويناجيها وذكر حديث لا يسمعه الا الله وتنبيه المص على مذهبه وحكم ان المولي ان فاء في المدة

بالوطي ان قدر والوعد ان عجز صح الفيء ولزم الواطي ان يكفر والا اي ان لم يف في المدة باحد الامرين بانت المراة بعدها اي بطلقة وعندنا يطالب بعد المدة باحد الامرين فان ابى عنهما طلق عليه الحاكم هذا مذهب الشافعي والمص كما تر التفصيل ثم انه تعالى لما بين ان الايلاء قد يؤدي الى الطلاق بين حكمه **والمطلقات** جمع المطلقة وهي التي وقع الطلاق عليها وهذا اللفظ بعمومه يتناول كل مطلقة من المدخول بها وغير المدخول بها ومن ذوات الاقراء ومن اللائي يئسن من المحيض لصغر او كبر او حمل الا انه خص منه غير المدخول بها اذ لا يجب عليها العدة لقوله تعالى اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لكم عليهن من عدة وخص منه الحامل ايضا لان عدتها بوضع الحمل لقوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وخص منه ايضا من امتنع الحيض في حقها لصغر مفرط او كبر مفرط لان عدتها بالاشهر لقوله تعالى واللائي يئسن من المحيض من نسائكم فعدتهن ثلاثة اشهر واللائي لم يحضن والمص اشار الى تخصيص هذه المذكورات بقوله يريد بها اي المطلقات المدخول بهن بينها بقوله من ذوات الاقراء وعلل الارادة بقوله لما دلت الايات والاخبار اي الاحاديث ان حكم غيرهن اي على ان حكم المدخول بهن وذوات الاقراء خلاف ما ذكر كما سمعت بعضها آنفا قال المولى المعروف بابن نجيد كان عليه ان يقول من ذوات الاقراء الحرائر الغير الحوامل لان عدة الامة قرآن وعدة الحامل وضع الحمل **قوله** يريد المص بقوله يريد بها ان النصوص واردة اصالة في الحرائر فلا حاجة الى القيد لاخراج الاماء والحوامل خارجة بقرينة الخبر والمحتاج الى البيان هو المطلقات المدخول بهن من ذوات الاقراء ولهذا بينها بقوله **يتربصن** خبر بمعنى الامر فان اصل المراد ان يقال ليتربصن وتغيير العبارة عن الامر الى الخبر للتاكيد جواب عما يقال لما كان قوله يتربصن خبرا في معنى الامر فما الفائدة في التعبير عن الامر بلفظ الخبر وتقرير الجواب ان الفائدة فيه تاكيد الامر فان صورة الاخبار تشعر بان المامور به مما يجب ان يتلقى بالمسارعة الى امتثاله فكان المطلقات امتثلن الامر بالتربص فالله تعالى يخبر عن امتثالهن موجودا فهذا معنى قوله والاشعار بانه مما يجب ان يسارع الى امتثاله وكان المخاطب الذي يطلب منه التربص فانه كان المخاطب قصد ان يمتثل الامر قبل وكان المخاطب امتثل الامر فيخبر عنه في الكشاف ليوافق التفسير المفسر فان الواقع في كلام الله تعالى لفظ يتربصن على صيغة المستقبل كقولك في الدعاء رحمك الله اخرج في صورة الخبر ثقة بالاستجابة كانه وجدت الرحمة فانك تخبر عنها موجودة وذكر الامام في تصويره بصورة الخبر وجها آخر وهو انه تعالى لو ذكره بلفظ الامر لكان ذلك يوهم انه لا يحصل المقصود الا اذا شرعت فيها بالقصد والاختيار وعلى هذا التقدير فلو مات الزوج ولم تعلم المراة ذلك حتى انقضت العدة وجب ان لا يكون ذلك كافيا في المقصود لانها لما كانت مامورة بذلك لم تخرج عن العهدة الا اذا قصدت اداء التكليف ولما ذكر الله تعالى هذا التكليف بلفظ الخبر زال ذلك الوهم وعرف انه مهما انقضت هذه العدة حصل المقصود سواء علمت ذلك او لم تعلم وبناؤه اي يتربصن على المبتدا اي المطلقات يزيده فضل تاكيد لتكرير الاسناد ولو قيل وتتربص المطلقات لكان الاسناد واحدا فان التقوي والوكادة على ان الجملة الاسمية يدل على الثبات دون الفعلية **بانفسهن** تهييج اي ذكر الانفس تحريك وبعث لهن على التربص المذكور فان نفوس النساء طوامح نواظر الى الرجال رغبة لغلبة شهوتهن وشهوتهن والمقصود منه بيان الفرق بين اية الايلاء وبين اية العدة حيث قال في الاولى تربص اربعة اشهر بدون ذكر الانفس وقال في الثانية يتربصن بانفسهن بزيادة لفظ الانفس وفائدتها ما ذكره من انهن مائلات بالطبع الى الرجال فامرن ان يقمعنها ويحملنها على التربص فان الباء في قوله بانفسهن للتعدية والمعنى يحملن انفسهن على التربص يحملنها متربعة وليس للرجال ذلك الطموح قال التفتازاني وهذا المعنى لم يوجد في الايلاء لانه لم يحصل لهن المفارقة ووجه القربان ليتحقق لهم طموح يحتاج الى مبالغة وتاكيد في الامر بالتربص آية الايلاء في حق الرجال بخلاف هذه الاية فتامل **ثلثة قروء** نصب على الظرف اي يتربصن في زمان ثلاثة قروء او في ايام ثلاثة قروء وهذا على ان يكون المفعول به الصريح لفعل التربص محذوفا تقديره يتربصن بانفسهن التزوج في زمان ثلاثة قروء فان تربص لكونه بمعنى انتظر يتعدى بنفسه الى واحد ويتعدى بالباء الى الثاني او المفعول به عطف على الظرف اي يتربصن مضيها على تقدير المضاف لان المتربص ليس نفس القروء الثلاثة بل مضيها وقروء جمع قرء بضم القاف وفتحها وسكون الراء وهو يطلق للحيض لقوله عليه الصلاة والسلام لامراة دعي الصلاة ايام اقرائك اي اتركيها ايام قرائك الامر بترك الصلاة في ايام اقرائها يدل على ان القرء بمعنى الحيض وللطهر الفاصل بين حيضتين اختار ان لفظ القرء مشترك بين المعنيين اشتراكا لفظيا كما هو مذهب عامة العلماء لكن الظاهر من كلام صاحب الكشاف انه حقيقة في الحيض مجاز في الطهر كما لا يخفى على الناظر في كلامه كقول الاعشى اول البيت افي كل عام انت جاشم غزوة • تشد لاقصاها عزيم عزائكا • مورثة مالا وفي الحي رفعة •

لماضاع فيها من قرو انسا كما لاثم بمعنى المتكلف والعزم والعوم والعزيمة القصد والعزاء الصبر ومنه التعزية ومورثة على صيغة اسم الفاعل مجرور على انه صفة غزوة وما لا مفعول له ورفعه عطفا عليه ويكسر اللام علة للتورث والقرو بمعنى الاطهار اي خاطب ان غازيا اونته ويقول متعجبا لاهتمامه في الغزوة اتتجشم في كل عام غزوة تشد لا بعدها عزيمة الصبر لتكثير المال وتزيد الرفعة في الحي لما تضيع في تلك الغزوة من اطهار نسائك فالقروء بمعنى الاطهار لانها هي التي تضيع على الزوج حال سفره فان النساء انما يصلحن للاستمتاع في حال اطهارهن والحاصل انك لاجل حرف الاوقات وترك الشهوات قد تطوح بامرين واصله اي اصل القرء عبارة عن الانتقال من حالة الى حالة فالمص حمل الانتقال المذكور على الانتقال من الطهر الى الحيض ورجحه على عكسه فقال وهو المراد به في الاية علله بقوله لانه الدال على براءة الرحم عن العلوق لا الحيض على قوله هو في قوله هو المراد به كما قاله الحنفية وفايدة الخلاف ان مدة العدة عندنا اقصر وعندهم اطول حتى لو طلقها في حال الطهر يحسب بقية الطهر قرءا واذا شرعت في الحيضة الثالثة انقضت عدتها وان طلقها في حال الحيض تنقضي عدتها اذا شرعت في الحيضة الرابعة عندنا وعند ابي حنيفة ان طلقها في حال الا يحكم بانقضاء عدتها ما لم تطهر من الحيضة الثالثة وان طلقها في حال الحيض لا تنقضي عدتها من ما تطهر من الرابعة لقوله تعالى فطلقوهن لعدتهن اي في وقت عدتهن وجه الدلالة على ان قوله تعالى لعدتهن معناه في زمان عدتهن كقوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة ولو كان المراد من زمان عدتهن زمان حيضهن لكان المعنى فطلقوهن في زمان حيضهن والطلاق المشروع لا يكون في الحيض بل الطلاق فيه منهي عنه فوجب ان يكون المراد من زمان العدة غير زمان الحيض وان يكون القرء بمعنى الاطهار واجاب صاحب الكشاف عن هذه الاستدلال فقال معنى الاية طلقوهن مستقبلات لعدتهن التي هي ثلث حيض وتطليقهن حال توجههن اليها انما يكون بان تقول لقيته لثلث بقين من الشهر للثلث وحاصل جوابه انه ليس معنى قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن ان الطلاق وقع في العدة بل معناه ان الطلاق مستقبل للعدة بمعنى ان الطلاق يقع ثم تاخذ المرأة وتشرع في العدة قال الامام هذا يقوي الاستدلال لانه فهم لان قول القايل لثلث بقين معناه اتصال اللقاء بثلث بقين فكذا ههنا لان قوله لعدتهن معناه اتصال الطلاق بالعدة وحصول الشروع في العدة عقيبه فيكون بقية الطهر من العدة قطعا اي بقية الطهر الذي وقع فيه الطلاق من العدة فلم يلزم من استقبال الطلاق للعدة ان يكون المراد بالعدة التي استقبلها الطلاق الحيض لانه اذا وقع الطلاق في الطهر من زمان الطهر بقية يستقبلها ثم يجوز عقلا ان يتفق اتصال اخر جزء من لفظ الطلاق المنقضي في اخر جزء من زمان الطهر باول جزء من زمان الحيض ويكون الطلاق قد استقبل زمان الحيض بهذا المعنى لكن ذلك اقل قليل لانضباط عسير جدا فلا يصلح امثال هذا ان يبنى عليه احكام الشرع اقول الاتصال غير معتبر في الاستقبال فتامل واما قوله عليه الصلوة والسلام اي واما ما احتج به ابو حنيفة ان المراد بالقرء في الاية الحيض بقول رسول الله صلعم طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان حيث لم يقل طهران وقد اجمعوا على ان عدة الامة نصف عدة الحرة فيجب الحيض الثلث وان تكون هي المراد بالقروء في الاية فانه دليل واضح على ان المراد بالقرء الحيض لا الطهر لان الرق في التنصيف لا في التبديل فيلتحق بالاية بيانا فلا يعارضه ما رواه الشيخان البخاري ومسلم رح جواب عن احتجاج ابي حنيفة بالحديث المذكور حاصله انه معارض بحديث راجح وهو ما رواه الشيخان في قصة ابن عمر من انه طلق امرأته في الحيض مرة امر رسول الله صلعم عمر رض ان يامر ابنه بقوله فليراجعها ثم يمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر فايدة اعتبار الطهر الثاني الاشعار بان الزوج ينبغي ان لا يكون قصده من الرجعة الطلاق بل ينبغي ان يراجعها للامساك بالمعروف فان كان لا بد من تطليقها يطلقها بنية مستانفة ولهذا قال صلعم ثم ان شاء امسك بعد وان شاء طلق قبل ان يمس فتلك مبتدأ العدة خبره التي امر الله تعالى ان تطلق لها الام للتوقيت اي في زمان العدة الطهر قيل في الجواب عنه ان القران كان مشتركا فارادة احد المعنيين غير منكر بالنسبة الى حكم اخر غير ما نحن فيه بخلاف قوله عدتها حيضتان فانه محكم في الباب لا يحتمل التاويل وكذلك انه كان مجازا واذا اختلف لكان ان اندفع التعارض او المراد بالعدة المدة لا العدة الشرعية ويحتمل ان يراد بقوله ان يطلق يطلقها النساء حال كونهن مستقبلات ومن حجج ابي حنيفة ان الثلثة اسم خاص لعدد مخصوص فان حمل القرء على الطهر يبطل موجب الثلثة اما بالنقصان عن مدلولها اذا احتسب الطهر الذي وقع الطلاق فيه من العدة كما هو مذهب الشافعي اذ يجب طهران وبعض وبعضه ليس بطهر او بالزيادة ان لم يحتسب اذ يجب ثلثة وبعض واعترض بان كليهما جايزان اما النقصان فكما في اطلاق الاشهر على شهرين وبعض في قوله تعالى الحج اشهر معلومات واما الزيادة فيلزم من حمل القرء على الحيض فيما اذا طلقها في الحيض فانه لا يعتبر بتلك الحيضة فالواجب ثلث حيض وبعض واجيب عن الاول بان الكلام في الخاص واشهر ليس كذلك

هو عام اي مستغرق او واسطة اي جمع منكر وعن الثاني بانه تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجب بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزية ومثله جايز في العدة كما في عدة الامة فانها النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرئين ضرورة وليس الواجب عندنا في ثلثة اطهار غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى يتاتى لمثل ذلك فان قيل الثاني في ثلثة علامة التذكير في مثل هذا العدد يقال ثلثة رجال وثلث نسوة والحيضة مؤنثة والطهر مذكر فدلت العلامة في الثلثة على ان المراد بالقروء الاطهار قلنا ان الحيضة وان كانت مؤنثة فالقرء المضاف اليه للثلثة مذكر ولا استبعاد في تسمية شيء واحد باسم التذكير والتانيث كالبر والحنطة والذهب والعين فلما اضيف الى المذكر روعي علامة التذكير ومن حجج ابي حنيفة ان القول بان القرء هو الحيض احتياط وتغليب لجانب الحرمة لان المطلقة اذا مر عليها بقية الطهر طعنت في الحيضة الثالثة فان جعلنا القرء هو الحيض فحينئذ تحرم على الغير التزوج بها وجانب التحريم اولى بالرعاية ولما ورد ان القروء جمع كثرة فلا يناسب ثلثة دفعه بقوله وكان القياس ان يذكر بصيغة القلة التي هي الاقراء ولكنهم يتسعون في ذلك قال التفتازاني يعني ان ذلك جايز على السعة فلا استبعاد كيف والمرجح قايم وهو كثرة الاستعمال فيستعملون كل واحد من البنائين مكان الآخر وقال التفتازاني واما الانفس فكان النكتة في تعليلها الايماء الى ان التطليق ينبغي ان يكون قليل الوقوع من الرجال ولعل الحكم لما عم المطلقات ذوات الاقراء هذا بيان لوجه اختيار احد الجائزين استعمالا وترك الآخر تضمن معنى الكثرة فهذا المرجح اولى مما ذكره التفتازاني في حسن بنائها اي بناء لفظ القروء الذي هو جمع الكثرة مكان الاقراء الذي هو جمع القلة او بناء جمع الكثرة او بناء الكثرة ووقع في بعض النسخ بناؤه والتذكير اما لان التاء من نفس الكلمة او المصدر ماؤل بان تاء الفعل قيل على قولها لعلها انما يحسن انه لو كان العدد هو اقرؤ والتزيد ليس كذلك اقول هذا القول معقول عن قول المص تضمن معنى الكثرة فتامل ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن اي يحرم عليهن كتمان ما خلق الله في ارحامهن من الولد والحيض اي دم الحيض بيان ما وحمل ما خلق الله تعالى في ارحامهن على الولد او على حمله على الحيض لان الدم ليس بمخلوق في الرحم بل في الكبد استعجالا في العدة اي انقضائها وابطالا لحق الرجعة قوله استعجالا وابطالا علتان للكتمان قال في الكشاف ويجوز ان يراد اللاتي يبغين اسقاط ما في بطونهن من الاجنة فلا يعترفن به ويجحدنه لذلك فجعل كتمان ما في ارحامهن كناية عن اسقاطه اقول هذا الجواز احتمال الظاهر كتمه وانه لا يجوز له ذلك الكتمان وفيه دليل على ان قولها مقبول قال الامام ان امر العدة لما كان مبنيا على انقضاء القروء في حق ذوات الاقراء وعلى وضع الحمل في حق الحامل وكان الوصول الى علم ذلك على الرجال متعذرا جعلت المرأة امينة في ذلك وجعل القول قولها اذا ادعت انقضاء اقرائها في مدة يمكن ذلك فيها وكذلك اذا كانت حاملا وادعت انها سقطت كان القول قولها لانها على اصل امانتها وقد اغلظ الله تعالى في القول عليهن حيث قال ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر ولا شك ان هذا تهديد شديد على النساء وتعظيم بليغ لفعلهن حيث بين ان من آمن بالله وبعقابه لا يجترئ على مثله من العظائم فظهر عما ذكر ان ليس المراد بان ذلك النهي مشروط بكونها مؤمنة لان المؤمنة والكافرة في هذا الحكم سواء ولهذا قال ليس المراد منه تقييد نفي الحل بايمانهن لان حرمة الكتمان تعم الكافرة ايضا بل التنبيه على انه اي الكتمان ينافي الايمان الكامل وان المؤمن لا يجترئ عليه ولا ينبغي ان يفعل والآية دالة على ان كل من جعل امينا في شيء فخان فيه فامره عند الله شديد وبعولتهن اي ازواج المطلقات اي الرجعية كما سيتبين احق بردهن الى النكاح ليس المراد بحق النكاح ليعاد به فان قيل اذا كانت المطلقة الرجعية ما دامت في العدة زوجة فما معنى ردها ورجعها الى النكاح قلنا ان النكاح ان ثبوت ذلك فيها حال قيام العدة الا ان الطلاق المذكور جعلها معتدة مستحقة لملك النكاح ولهذا قال والرجعة اليهن فلا اعتبار لقولها ولكن اذا كان الطلاق رجعيا يعني ان ازواج المطلقات احق بالنكاح والرجعة لا مطلقا بل اذا كان الطلاق للآية التي تتلوها اي القرينة الآية التي تتبعها وهي قوله تعالى الطلاق مرتان فان المراد به ان الطلاق الرجعي مرتان واذا كان كذلك فالضمير في قوله تعالى وبعولتهن وبردهن اخص من المرجوع اليه الذي هو المطلق في قوله تعالى والمطلقات يتربصن لانه عامة شاملة للمطلقات بالطلاق الرجعي والباين فانه لا يخص هؤلاء اخص ولم يجعله على الطلاق لانه لا حق لازواج المطلقات البواين في النكاح والرجعة ولا امتناع فيه اي في التخصيص كما لو كرر الظاهر وخصصه يعني ان اعادة العام بالظاهر الاخص لا يقتضي تخصيص ذلك العام بان يقال والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ثم يقال المطلقات الرجعية بعولتهن احق بردهن فكذلك اعادته بالضمير الاخص وهما سيان في الافادة كما لا امتناع في اعادة المرجوع اليه بلفظ الظاهر وتقييده بالوصف كذلك لا امتناع عند اتيانه بلفظ الضمير في ان يراد بالمرجوع اليه المعنى الخاص منه بعد جريان ذكره على المعنى العام والبعولة جمع بعل والتاء لتانيث الجمع فان الجمع تكون بمعنى الجماعة في حكم المؤنث والتاء زايدة لتاكيد

قال م

لتاكيد التانيث كالعمومة والخؤلة تمثيل البعولة بهما في مجرد الصيغة لا في انهما جمعان وقال فانهما ليسا بجمع بل بمعنا معنا المصدر في مختار الصحاح العم اخ الاب والجمع اعمام والعمومة مصدر العم كالابوة والخال اخ الام والخالة اختها وممن قال انهما جمعا عم وخال فقد اخطأ او مصدر من قولك بعل حسن البعولة نعت به قول هذا لا يناسب قوله تعالى ان ارادوا اصلاحا بصيغة الجمع او اقيم مقام المضاف المحذوف اي اهل بعولتهن ومعنى البعولة مصدر كمعاشرة احد الزوجين صاحبه

الفاعل ها لحق بمعنى

وافعل ههنا بمعنى حقيق هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ان احق اسم تفضيل فاوجب ان يكون للمراة حق الرجعة لكن حق الزوج زايد في ذلك على حقها والحال انه ليس للمراة حق في الرجعة وتقرير الجواب ان احق ههنا ليس للتفضيل بل هو افعل بمعنى الفاعل وهذا احسن من الجواب الذي قاله صاحب الكشاف كما لا يخفى على الناظر في كلامه قال الامام الحكمة في اثبات حق الرجعة ان الانسان مادام يكون مع صاحبه لا يدري انه هل يشق عليه مفارقته ام لا فاذا فارقه فعند ذلك يظهر فلو جعل الطلقة الواحدة مانعة من الرجوع لعظمت المشقة على الانسان بتقدير ان يظهر المحبة بعد المفارقة ثم ان كمال التجربة لا تحصل بالمرة الواحدة فلا جرم انه تعالى اثبت حق المراجعة بعد المفارقة مرتين وعند ذلك قد جرب الانسان نفسه في تلك المفارقة وعرف حال قلبه في ذلك الباب فان كان الاصلح له امساكها راجعها وامسكها بالمعروف وان كان الاصلح تسريحها سرحها على احسن الوجوه وهذا هو التدريج والترتيب يدل على كمال رافته بعبده في ذلك اي في زمان التربص فكلمة ذلك اشارة الى التربص بتقدير المضاف فعلى هذا متعلق باحق او ذلك اشارة النكاح فعلى هذا متعلق بالرد ان ارادوا اصلاحا بالرجعة قيد لقوله ارادوا الاضرار المراة كما يفعله اهل الجاهلية فانهم كانوا يراجعون المطلقات ويريدون بذلك الاضرار بهن كانوا يطلقون امراتهم طلقة واحدة ويتركونها حتى اذا قرب انقضاء عدتها يراجعونها اخرى ثم يطلقونها ثم يراجعونها كذلك حتى تحتاج المراة الى ان تعتد عدة حادثة فتمتد وليس المراد منه شريطة قصد الاصلاح للرجعة يعني ان ظاهر الآية يقتضي ان يكون اباحة الرجعة مشروطة بارادة الاصلاح لكن لا خلاف في انه اذا راجعها مضارا ايها مريدا التطويل لعدة عليها فرجعته صحيحة بل التحريض عليه والمنع من قصد الضرار فلفظ ان ههنا كما في قوله ان كن يؤمن بالله في عدم كون المراد التقييد بالشرط بل المراد به ههنا التحريض على الاصلاح والمنع عن الاضرار كما ان المراد هناك التنبيه على ان كتمان ما في الارحام ينافي الايمان قيل عليه ان ما قبله مسوق لبيان ندبية الرجعة لا لبيان جوازها فيجوز ان يكون الندبية مشروطة بقصد الاصلاح وان لم يكن الجواز مشروطا به ثم انه تعالى لما بين ان المقصود من الرجعة اصلاح حالها لا الاضرار بها بين ان لكل واحد من الزوجين حقا على الآخر فقال ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف قوله بالمعروف متعلق بما تعلق به لهن من الاستقرار اي استقر لهن بالوجه الذي لا ينكر بالشرع وعادات الناس فلا يكلفنهم ما ليس لهن ولا يكلفونهن ما ليس لهم ولا يعنف احد الزوجين صاحبه اي ولهن حقوق على الرجال اي على ازواجهن مثل حقوقهم اي حقوق الازواج عليهن يعني المماثلة بقوله في الوجوب واستحقاق المطالبة عليها اي على الحقوق لا في الجنس بالجيم والنون اي لا الاتحاد في جنس الحقوق فان المراة تستحق على الزوج المهر والنفقة والمسكن ولا يستحق هو عليها هذه الحقوق فلا يجب على الزوج اذا غسلت المراة ثيابه او اخبزت له ان يفعل الزوج نحو ذلك ولكن يقابلها بما يليق بالرجال صحح المولى المعروف قوله لا في الجنس بالحاء المهملة والباء وقال في تفسيره لما اوهم قوله عز وجل مثل الذي عليهن ان يكون للمراة على الزوج حق الحبس ايضا حصص حقوق الزوج اذ ليس لها حق الحبس قول الظاهر انه تصحيف اذ هو مخالف لما في الكشاف وغيره قال الامام لما بين الله تعالى انه يجب ان يكون المقصود من الرجعة اصلاح حالها لا ايصال الضرر اليها بين ان لكل واحد من الزوجين حقا على الآخر ثم قال واعلم ان المقصود من الزوجية لا يتم الا اذا كان كل منهما مراعيا حق الآخر وتلك الحقوق المشتركة كثيرة ونحن نشير الى بعضها فاحدها ان الزوج كالامير والراعي والزوجة كالمامور والرعية فيجب كونه اميرا وراعيا ان يقوم بحقها ومصالحها ويجب عليها في مقابلة ذلك اظهار الانقياد والطاعة للزوج وثانيها ما روي عن ابن عباس انه قال اني لاتزين لامراتي كما تتزين لي لقوله تعالى ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وثالثها اولى على الزوج من ارادة الاصلاح عند المراجعة مثل ما عليهن من ترك الكتمان فيما خلق الله تعالى في ارحامهن وهذا اوفق لمقدمة الآية وللرجال عليهن درجة زيادة على الحق لا المرتبة الحسية وفضلوه وذكر لان الدرجة منزلة لوحظ فيها التفوق

فالصعود

والصعود كما اعتبر التسفل والنزول في الدركة علله بقوله لان حقوقهم في انفسهن اذ لا يصح صوم المراة تطوعا الا باذن الزوج ولا تخرج من البيت الا باذنه والزوج قادر على طلاقها ومراجعتها وما للمراة فلا يملك شيئا من هذه الامور ولهذا قال وحقوقهم المهر والكفاف وترك الضرار ونحوها كالضرب والاذى او شرف عطف على زيادة وفضيلة علله بقوله لانهم قوام على النساء وعليهن وحراس لهن يشاركونهن في غرض الزواج من اللذة المتفرعة على النكاح ويخصون بفضيلة الرعاية والحماية والانفاق اقول الظاهر من كلامه ان يكون تخصيص كون الرجال قوامين اصلا والمشاركة في غرض الزواج والتخصيص بفضيلة الرعاية والانفاق متفرعا عليه والظاهر من كلام الله تعالى في سورة النساء ان كونهم قوامين معلل بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم

الالهية ه

والله عزيز غالب لا يغلب يقدر على الانتقام ممن خالف الاحكام الالهية حكيم يشرعها اي الاحكام لحكم ومصالح وان لم تطلع على جميعها ثم انه تعالى لما بين ان سنة الطلاق نوعا يثبت للزوج بعده حق المراجعة بين ان ذلك الحق انما يثبت له الى ان يبلغ حدا معينا فقال الطلاق مرتان قال صاحب الكشاف الطلاق بمعنى التطليق كالسلام بمعنى التسليم اقول ظاهر كلامه يوهم ان الطلاق اسم بمعنى المصدر وليس بمصدر وليس كذلك فان مصدر باب التفعيل يجيء على ستة اوزان احدها التفعيل وهو قياسه الشايع كالتخريج وثانيها فعال كالكلام وثالثها تفعال كتكرار ورابعها تفعلة كتصفية وخامسها مفعل كممزق وسادسها فعال بكسر الفاء وتشديد العين نحو كذابا الظاهر ان كلام المص تفسير الاخفى بالاشهر حيث قال اي التطليق الرجعي اشارة الى ان اللام للعهد والمعهود ما دل عليه قوله وبعولتهن احق بردهن اي من التطليق الرجعي اثنتان اي لا يتحقق بعد الطلقتين هذا عند الحنفية وقوله اثنتان يتناول الطلقتين اللتين يوقعهما الزوج بدفعتين على سبيل التفريق وما يوقعها دفعة واحدة على سبيل الجمع بين الطلقتين او الثلث وان لم يكن سنة لكنه مباح عندنا فيه خلاف لابي حنيفة رحمهما الله فان الجمع في الايقاع حرام عنده الا انه يقع لانه سني الايقاع ونحن نقول معنى قوله تعالى مرتان اي دفعتان بناء على ان من اعطى الى آخر درهمين لم يجز ان يقال اعطاه مرتين حتى يعطيه اياهما دفعتين وعلل المص مذهبه بقوله لما روي انه عليه الصلوة والسلام سئل وقت نزول الآية اين الثالثة فقال عليه الصلوة والسلام او تسريح باحسان فيكون معنى التسريح ان يوقع عليها الطلقة الثالثة والاظهر ان معناه ان يترك الرجعة حتى تبين بانقضاء العدة لان الفاء في قوله فان طلقها يقتضي ان يكون ايقاع هذه الطلقة متاخرا عن ذلك التسريح فلو كان المراد بالتسريح الطلقة الثالثة لكان قوله تعالى فان طلقها طلقة رابعة وانه لا يجوز وايضا قال تعالى بعد ذلك ذكر التسريح ولا يحل لكم ان تاخذوا مما آتيتموهن شيئا والمراد به الخلع ومعلوم انه لا يصح الخلع بعد ان طلقها طلقة ثالثة وقيل هذا عند ابي حنيفة معناه التطليق الشرعي اي السني تطليق بعد تطليقة على التفريق قرينة ان التكرير والمعنى

فاطلهرج

الطلاق الشرعي تفريق التطليقات على الاطهار بان طلق واحدة ثم وثم والكلام في الطلاق على الاول للعهد كما عرفت آنفا وعلى الثاني للجنس والمعنى جنس الطلاق اي الطلاق الشرعي تفريقه في الاطهار وحمل اللام على الجنس يلجئ الى ان يراد بمرتان التكرير لا التثنية لان جنس الطلاق لا ينحصر في الطلقتين بل الطلقة الثالثة من افراد الجنس ايضا فيتناول المرتان الطلقة الثالثة ايضا واما اذا اريد الرجعي فيكون منحصرا في اثنين ولذا ذهب من اراد الرجعي الى ان المراد به التثنية لا التكرير فلا يتناول الثالثة فلا يكون هذه الآية متعلقة بما قبلها بل يكون ابتداء كلام لبيان جنس الطلاق لا يزيد على ثلثة وانما يصح على سبيل التفريق دون الجمع ولذلك قال الحنفية الجمع بين الطلقتين والثلث اي او الثلث بدعة اي غير حسنة وقوله تعالى الطلاق مرتان اي دفعتان وان كان ظاهره الخبر فان معناه امر لان الحمل على ظاهره يؤدي الى وقوع الخلف في خبر الله تعالى لانه قد يوجد ايقاع الطلاق على وجه الجمع ولا يجوز الخلف في خبره تعالى فكان المراد به الامر كانه قيل طلقوهن مرتين اي دفعتين فامساك بمعروف بالمراجعة وحسن المعاشرة تفسير المعروف هو بناء على القول الاول الذي ذهب اليه الشيخ وهو يؤيد الاول اي مذهب الشافعي وجه التاييد انه اذا حمل اللام في الطلاق على الجنس وحمل التثنية في لفظ مرتان على التكرير الشامل للاثنين والثلثة جميعا لم يناسبه قوله فامساك بمعروف او تسريح باحسان فانه بعد تكرر الطلاق الى الثلث لم يبق امساك بمعروف ولا تسريح باحسان لان المسرح لا يمسك ولا يسرح واما ان حمل اللام على العهد ومرتان على حقيقة التثنية لا على التكرير يناسبه التخيير بعد الطلقتين الرجعيتين بين الامساك والتسريح او تسريح باحسان بالطلقة الثالثة تقييد التسريح بالاحسان به على القول الاول ايضا او

التكرير

بانه لا يراجعها عطف على القول المذكور حتى تبين بانقضاء العدة وعلى المعنى الاخير وهو ان يراد بالطلاق الجنس ويمرتان
قوله تع الطلاق مرتان التكرير قوله تع الطلاق مرتان حكم مبتدأ لا متعلق بما قبله كما ذهب اليه ان فيه كما عرفت آنفا وتخيير
مطلق انما قال كذا لان الامساك والتسريح على المعنى الاخير غير مقيدين بالرجعة وبالطلقة الثالثة كما قيدهما على المعنى الاول
والفاء في فامساك جواب شرط محذوف كانه قيل اذا علمتم كيفية التطليق فالواجب عليكم احد الامرين عقيب اي بعد تعليمهم
كيفية التطليق قيل معنى التعقيب مستفاد من الفاء فتقوله وعلى المعنى الاخير مبتدا الخ جواب عن جانب ابي حنيفة لقوله
وهو يؤيد المعنى الاول قال صاحب الكشاف وعند ابي حنيفة واصحابه الجمع بين الطلقتين والثلث بدعة والسنة
ان لا يوقع عليها الا واحدة في الطهر لم يجامعها فيه لما روي في حديث ابن عمر ان رسول الله صلعم قال انما السنة ان تستقبل
الطهر استقبالا فتطلقها لكل قرء تطليقة وعند الشافعي لا بأس بارسال الثلث لحديث العجلاني الذي لاعن امرأته فطلقها
ثلثا بين يدي رسول الله عليه السلام فلم ينكر هذا كلامه واجيب عنه بانه يجوز ان يكون هذا الامر قبل نزول الآية ولا يحل
لكم ان تاخذوا مما آتيتموهن شيئا اي قليلا من الصدقات جمع صدقة بمعنى الصداق روي ان جميلة بنت اتنقوا ان
الصواب اخت عبد الله بن ابي بن سلول كانت تبغض زوجها ثابت بن قيس وهو يحبها فاتت رسول الله صلعم
وقالت لا انا ولا ثابت اي لا اجتمع انا ولا ثابت لا يجمع رأسي ورأسه شيء والله ما اعتبه اي ما
من العيب او العتاب في دين ولا في خلق فانه كان صحيح الدين وحسن الخلق ولكني اكره الكفر اي اخاف ان يفضي
الى ما هو كفر في الدين قيل المراد كفران النعمة ورد بانه يدفعه قولها في الاسلام اقول ان ذكرها بل التاويل وظاهر التوجيه
ما اطيقه بغضا تعليل لقولها اكره اي رفعت جانب الخباء الذي كنت فيه هذا الى اخره تعليل لقولها ما اطيقه فرايته
اقبل واتى في عدة اي جماعة فاذا هو اشدهم سوادا واقصرهم قامة واقبحهم وجها فنزلت قال الامام هذه الآية
بيان الخلع ثم قال اعلم انه تع لما امر ان يكون التسريح مقرونا بالاحسان بين في هذه الآية من جملة الاحسان انه اذا طلقها
لا ياخذ منها شيئا من الذي اعطاها من المهر المعجل والثياب وسائر ما يفضل به وذلك لانه ملك بضعها واستمتع بها في مقابلة
ما اعطاها فلا يجوز ان ياخذ منها شيئا ويدخل في هذا النهي ان يضيق عليها ليلجيها الى الافتداء كما يجيء في سورة
النساء فلما قالت جميلة ما قالت قال ثابت يا رسول الله مرها فلترد علي الحديقة التي اعطيتها فقال عليه السلام لها
اتردين عليه حديقته فقالت اردها وازيد عليها وسيجيء القصة فاختلعت جميلة منه من ثابت بحديقة وهي كل
بستان احاط به البناء من الاطراف اصدقها صفة حديقة اي سمى لها ثابت صداقا وللخطاب مع الحكام جواب عما قال ان
الخطاب في قوله تع ولا يحل لكم الخ ان كان للازواج لم يطابقه قوله فان خفتم لانه خطاب مع الحكام وان كان للحكام فهم ليسوا
بموتيهن ولا باخذين واختار المص الجواب باختيار الثاني وحمل الاخذ والايتاء على المجاز حيث قال ونسبهما الاخذ والايتاء
اليهم لانهم الآمرون بهما عند الترافع فالاسناد مجازي وقيل انه خطاب للازواج وما بعده خطاب للحكام وهو يشوش
النظم على القراءة المشهورة اي الا ان يخافا بالياء اذ ذكر الزوجين بالخطاب والغيبة في كلام واحد يشوش النظم قال المولى
المعروف بابن تجيد في بيان قراءة المشهورة وهي فان خفتم واما على القراءة الغير المشهورة وهي فان خافا ان لا يقيما فلا تشويش
ثم قال اورد الامام هذا السؤال على القراءة المشهورة بان قال فان قيل الخطاب في قوله تع ولا يحل لكم ان تاخذوا للازواج
لم يطابقه قوله فان خفتم ان لا يقيما حدود الله ثم اجاب عنه بقوله يجوز ان يكون اول الآية خطابا للازواج وآخرها خطابا للائمة
والحكام وذلك غير غريب في القرآن اقول مراد المص بالقراءة المشهورة ما ذكرنا اولا حيث اورد عقيبها قوله تع الا ان يخافا
يخافا فسر بقوله اي الزوجان واما اذا قرئ الا ان تخافا ان لا تقيما بتاء الخطاب فيهما وهي قراءة عبد الله بن مسعود رضـ
يرتفع اختلال النظم وقوله تع الا ان يخافا استثناء مفرغ تقدير الكلام ولا يحل لكم ان تاخذوا بسبب من الاسباب
الا بسبب خوف عدم اقامة حدود الله فقوله ان يخافا في محل النصب على انه مفعول من اجله مستثنى من العام المحذوف
وقرئ يظنا وهو يؤيد تفسير الخوف بالظن لان بعض القراءات تفسر بعضا الا ان يقيما حدود الله ترك اقامة
احكامه من مواجب الزوجية لاجل ما يحدث من نشوز المرأة مثلا وقرأ حمزة ويعقوب يخافا على البناء للمفعول وابداله

ان

ان بصلته اي ان لا يقيما عن الضمير في يخافا بدل الاشتمال نحو قولك زيد ان اعجباني علمها فعلى هذه القراءة الزوجان
مخوف عنهما والائمة خائفون وعلى الاولى الخائف هو الزوجان والمخوف عنه هو عدم اقامة حدود الله وقرئ تخافا وتقيما
بتاء الخطاب فعلى هذا يكون الخطاب للزوجين على تغليب المخاطب على الغائب لان المرأة غير داخلة في الخطاب الاول فان خفتم
الخطاب ههنا مع الحكام ولذا قال ايها الحكام الا يقيما اي الزوجان حدود الله احكامه المتعلقة بالزوجية كما عرفت آنفا فلا
جناح اي فلا اثم عليهما فيما افتدت به على الرجل في اخذ ما افتدت به نفسها واختلعت كما فعلت جميلة وعلى المرأة
في اعطائه ولذا رضي به رسول الله صلعم تلك حدود الله اشارة الى ما حد من الاحكام من مواجب الزوجية وغيرها فلا
تعتدوها فلا تتعدوها اي فلا تتجاوزوها بالمخالفة ومن يتعد حدود الله وضع المظهر مقام المضمر للتعظيم فاولئك هم الظالمون
تعقيب للنهي بالوعيد مبالغة في التهديد لنفع العباد واعلم ان ظاهر الآية يدل على ان الخلع لا يجوز من غير كراهة وشقاق
فان مدلولها الصريح انه لا يحل للزوج ان ياخذ من المرأة شيئا عند طلاقها الا في حالة مخصوصة وهي حالة ان لا يقيما حدود الله
فكانت الآية صريحة في انه لا يجوز الاخذ في غير حالة الخوف ولا بجميع ما ساق الزوج اليها عطف على قوله من غير كراهة
اي يدل الآية ايضا على ان الخلع لا يجوز بجميع ما ساق الزوج الى المرأة فان قوله تع ان تاخذوا في محل الرفع على انه فاعل فعل
اي لا يحل ومن في قوله مما آتيتموهن اما متعلق بتاخذوا ومن لابتداء الغاية واما متعلق بمحذوف على انه حال من
شيئا ومن للتبعيض وما موصولة وعلى التقديرين لا يكون الخلع بجميع ما ساق اليها الزوج فضلا عن الزائد واذا عرفت معنى كلام
المص بالتقرير المذكور فلا يجب الاستدلال بعموم قوله تع فيما افتدت به ويؤيد ذلك المذكور من الحكم الاول مما يدل عليه ظاهر الآية وهو عدم
جواز الخلع الا في حالة الخوف من الحكم الثاني وهو عدم جواز الخلع بجميع ما ساقه الزوج فضلا عن الزائد وفي كلام المص لف ونشر
مرتب قوله عليه السلام ايما امرأة سالت زوجها طلاقا في غير بأس ومظنة فحرام عليها رائحة الجنة وجه التاييد تقييد الح
الطلاق بقوله في غير بأس فالحديث الاول يدل على الحكم الاول وما روي انه عليه السلام قال لجميلة اتردين عليه حديقته فقالت
اردها وازيد عليها فقال عم اما الزائد فلا فالحديث الثاني يدل على الحكم الثاني الا يرى ان ما يصرف اليها من المأكولات
والمشروبات لا يرجع اليها قبل النكاح اذا امتنع عن فضلة النكاح مانع فكيف يقع ذلك بدل الخلع بعد النكاح واعلم ان العلماء
اختلفوا في قدر ما يجوز به الخلع قال بعضهم لا يجوز فوق ما اعطاها استدلالا بحديث قصة جميلة وجوز اكثر الفقهاء الخلع
لعموم قوله تع فيما افتدت به والجمهور استكرهوه اي استكره كل واحد من الخلعين ولكن نفذوه فان المنع عن العقد اي
عقد الخلع بقوله اما الزائد فلا لا يدل على فساده اي فساد العقد لجواز ان يكون المنع لكراهة اخذ الزائد والكراهة لا تنافي
الجواز وانه يصح عطف على قوله ان الخلع اي الخلع يصح بلفظ المفاداة فانه تع سماه افتداء بقوله فيما افتدت به واختلف في
انه اذا جرى بغير لفظ الطلاق فسخ او طلاق لا خلاف في ان المرأة اذا وقعت بلفظ الطلاق يكون طلاقا على مال فان
وقعت بعد الطلقتين لا تحل المرأة لزوجها حتى تنكح زوجا غيره واما اذا جرت بغير لفظ الطلاق مثل ان يقول خالعتك
او فاديتك بكذا فاختلف في انه فسخ للنكاح او طلاق فذهب ابو حنيفة والشافعي في قوله الاول وسفيان الثوري
الى ان الخلع طلقة بائنة اخذا بقول علي وعثمان وابن مسعود وغيرهم رضي الله عنهم وقال الشافعي في آخر اقواله انه
فسخ وحجة من قال انه طلاق ان الامة اجمعوا على انه فسخ لما صح بالزيادة على المهر المسمى كالاقالة بالبيع واذا لم يكن فسخا
ثبت انه طلاق ومن جعله فسخا احتج بقوله تع فان طلقها فانه تعقيب للخلع اي ذكر هذا القول بعد الخلع بعد ذكر الطلقتين
صفة الخلع يقتضي ان يكون هذا الطلاق طلقة رابعة لو كان الخلع طلاقا ونصاب الطلاق ثلثة واختار المص كونه
طلاقا وهو القول الاول للشافعي واجاب عن لزوم تربيع الطلاق بقوله فان طلقها فقال والظاهر انه طلاق لانه فرقة
باختيار الزوج فهو كالطلاق بالعوض وقوله فان طلقها متعلق بقوله الطلاق مرتان تفسير لقوله او تسريح
باحسان وتفصيل لحكم الطلاق الثلث وليس بطلقة رابعة مرتبة على آية الخلع وقوله تع ولا يحل لكم الى قوله
فيما افتدت به اعتراض بينهما بين قوله او تسريح باحسان وبين قوله فان طلقها ذكر الخلع اي قوله تع ولا يحل لكم ليدل ذلك
على ان الطلاق يقع مجانا تارة وبعوض اخرى فالمعنى فان طلقها بعد ما ذكر ان الطلاق الرجعي مرتان خير بين الامساك والتطليق

او طلاق فاذا بطل كونه فسخا
ثبت انه طلاق وانما قلنا انه ليس
بفسخ لانه لو كان فسخا
ح

الثالث ثم بيّن ان الطلاق كما يقع مجانا يقع ايضا بعوض ثم بيّن حكم الطلقة الثالثة فكانه قال فان امسكها بعد الطلقتين فذاك وان طلقها بعدهما
هذا معنى قوله والمعنى فان طلقها بعد الثنتين هذا تفسير على مذهبه واما معناه عند ابي حنيفة على ما في الكشاف فان طلقها الطلاق المذكور الموصوف بالتكرر
في قوله الطلاق مرتان ولم يكتف في نصابه فان طلقها مرة ثالثة بعد المرتين فلا تحل المراة المطلقة له للزوج المطلق من بعد من بعد ذلك الطلاق اي الثالث
حتى تنكح زوجا غيره حتى تتزوج غيره غير الزوج الاول الذي طلقها والنكاح يسند الى كل منهما كالتزوج وان اقترن به وتعلق وتمسك بظاهره اي النكاح من
اتفق على العقد اي عقد النكاح كابن المسيب ومن تبعه من ابي هريرة واتفق الجمهور من العلماء على انه لا بد من الاصابة اي الوطي لما روي ان امراة رفاعة بالرا
قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان رفاعة طلقني فبت طلاقي اي قطعه حيث طلقني ثلثا وان عبد الرحمن بن الزبير بفتح الزاء المعجمة وكسر الباء تزوجني
وان ما معه مثل هدبة الثوب كناية على العنة هدبة الثوب بضم الهاء بالتركي صچق وهدبة العين بالتركي كرپك فقال
رسول الله صلعم اتريدين ان ترجعي الى رفاعة قالت نعم قال لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك العسيلتان كنايتان عن العضوين
وصيغة التصغير اشارة الى ان غيبوبة الحشفة كافية في الاحلال والذوق اشارة الى ان الانزال ليس بشرط لانه شبع فالاية مطلقة لا قيد
فيها وانما كان على ان عدم حلها لم يمتد الى ان تتزوج بزوج آخر وينعقد بينهما عقد النكاح من غير تقييد ذلك العقد بكونه مؤديا الى جماع
الزوج الثاني اياها فان الظاهر ان لفظ النكاح عبارة عن مجرد العقد وقيدتها السنة اي المشهورة المذكورة ويحتمل ان يفسر النكاح بالاصابة
ويكون العقد مستفادا من لفظ الزوج اشار بلفظ يحتمل الى ضعف هذا الوجه لان معنى قوله تنكح حتى تطأ المراة زوجا ولا شك ان اسناد الوطي الى
المراة لا يثبت عند العرف ولا اللغة اذ لا يقال هي واطئة بل يقال هي موطوءة فان قيل كلمة حتى تدل على الانتهاء والحرمة لا تنتهي بالتزوج والوطي بل
هي باقية الى ان يطلقها الزوج الثاني ويمضي عدتها قلنا تنتهي تلك الحرمة بالعقد والوطي وتحدث حرمة اخرى هي غيرهما والحكمة في هذا الحكم الى الاصابة
الردع عن التسرع الى الطلاق فان الغالب ان يستنكر الزوج ان يستفرش زوجته رجل آخر وهذا الردع انما يحصل بتوقيف الحل على الدخول واما
مجرد العقد فليس فيه زيادة نفرة فلا يصح توقف الحل عليه ردعا عن التسرع الى الطلاق والعود بالحل عطف على التسرع الى المطلقة ثلثا وكذا قوله
والرغبة فيها فان غيرة الرجولية تقتضي الامتناع عنها والنكاح بشرط التحليل اي بان يشترط في النكاح ان يقتصر على قدر التحليل ولا يستديم زوجيتها
فاسد عند الاكثر وجوزه ابو حنيفة رح مع الكراهة وعندهما انه ان اضمر التحليل ولم يصرح به فلا كراهة وقد لعن رسول الله صلعم المحلل والمحلل له
بهذا الشرط الاشتراط فان طلقها الزوج الثاني بعد الوطي فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان يرجع كل من المراة والزوج الاول الى الآخر بالزوج بعد انقضاء العدة
ان ظنا ان يقيما حدود الله ان كان في ظنهما ان يقيما ما حده الله وشرعه من حقوق الزوجية وهذا الظن ليس بشرط لصحة المراجعة بل فايدته
رفع الاثم فان المراجع بغير قصد هذا اثم والعقد صحيح وان ظنا ان لا يقيما حدود الله وتفسير الظن بالعلم ههنا كما فسره الواحدي غير سديد من
جهة المعنى واللفظ لان عواقب الامور غيب تظن لا تعلم هذا بيان عدم السداد من جهة المعنى ولانه لا يقال علمت ان يقوم زيد
بيان عدم السداد من جهة اللفظ وانما قدم جهة المعنى على جهة اللفظ على عكس ما في الكشاف لان جهة المعنى اقوى ولان جهة اللفظ يحتاج الى
تفصيل وهذا الحال لان ان الناصبة للتوقع وهو ينافي العلم لانه ان الناصبة على الاستقبال والفعل المستقبل لا يكون محقق الوقوع والعلم
للتحقيق فلا يجامع معه ان الناصبة لما بينهما منافاة فلا يجوز ان يفسر الظن ههنا بالعلم لانه يستلزم اجتماع المتنافيين وتلك
حدود الله اي الاحكام المذكورة امور حددها الله تعالى يبينها لقوم يعلمون يفهمون ويعلمون بمقتضى العلم اي ينفع الاعلام والبيان
بالعلم فيهم واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن اي آخر عدتهن بين تفسيره بهذا الوجه على سبيل الاستئناف والاجل يطلق للمدة ولمنتهاها
فيقال لعمر الانسان وللموت الذي به ينتهي ونحوه لفظ الغاية فانه كما يطلق على آخر المدة وهو ظاهر يطلق ايضا على المدة كلها
كما في قول النحاة من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية قال ابن الطرماح كل حي مستكمل مدة العمر اي كل حي يستكمل مدة
عمره والبلوغ هو الوصول الى الشيء وهو ظاهر وقد يقال للدنو منه على الاتساع وهو المراد في الاية لانه لا يجوز الرجعة قبل القرب من آخر
العدة فالنكتة في ذكر قوله فبلغن اجلهن الا ان تقول المقصود التعريض بما فعله اهل الجاهلية من انهم كانوا ينتظرون اخر الاجل
المعتدة الاجل ثم يراجعون لتطويل العدة عليها فالمعنى اذا طلقتم النساء فشارفن آخر عدتهن فراجعوهن لحسن المعاشرة لا لتطويل
العدة ليصح ان يترتب عليه فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف اذ لا امساك بعد انقضاء الاجل تعليل لقوله ليصح ان يترتب
اذ لو اريد حقيقة بلوغ الاجل لا يصح الامر بالامساك والمعنى فراجعوهن من غير ضرار هذا معنى الامساك بمعروف او خلوهن حتى تنقضي عدتهن من غير تطويل
هذا معنى التسريح بمعروف وهو اعادة للحكم في بعض صوره للاهتمام به جواب عما يقال قوله تعالى فاذا طلقتم النساء الخ اعادة حكم الامساك والتسريح

بعد

بعد التطليق الرجعي في قرب بلوغهن آخر العدة وهذه صورة مخصوصة من صور الامساك والتسريح المعلومين من قوله تعالى الطلاق مرتان
الخ فيكون اعادة الاية بعده تكرار الكلام واحد في موضع واحد من غير فايدة وتقرير الجواب منع كون هذا التكرير من غير فايدة فان من ذكر
حكما يتناول صورا كثيرة وكان اثبات ذكر الحكم في بعض تلك الصور اهم لم يبعد ان يعاد بعد ذلك الحكم العام تلك الصورة الخاصة مرة
اخرى ليدل ذلك التكرير على ان في تلك الصورة من الاهتمام ما ليس في غيرها وههنا كذلك وذلك لان قوله الطلاق مرتان الخ بيان
انه لا بد في هذه المدة من احد الامرين اي الامساك او التسريح واتى في هذه الاية فيها بيان انه عند مشارفة العدة على الزوال لا بد
من رعاية احد هذين الامرين ومن المعلوم ان رعاية احد هذين الامرين عند مشارفة العدة على الزوال اولى بالوجوب من سائر الاوقات
التي قبل هذا الوقت وذلك لان اعظم انواع المضارة ان يطلقها ثم يراجعها مرتين عند بلوغ آخر الاجل حتى تبقى في العدة تسعة اشهر فلما
كان هذا اعظم انواع المضارة لم يقبح ان يعاد تنبيها على ان هذه الصورة اعظم الصور اشتمالا على المضارة واولاها بان يحترز المكلف عنها
ولا تمسكوهن ضرارا ولا تراجعوهن ارادة الاضرار بهن بين وجه النهي بقوله كان المطلق يترك المعتدة حتى تشارف الاجل اي كان الرجل
يطلق المراة ويتركها حتى يقرب انقضاء عدتها ثم يراجعها ليطول العدة عليها فهو الامساك ضرارا فنهي عنه بعد الامر بضده مبالغة
جواب عما يقال لا فرق بين ان يقول امسكوهن بمعروف وبين قوله لا تمسكوهن ضرارا لان الامر بالشيء نهي عن ضده فما الفايدة في
التكرير وتقرير الجواب ان الامر لا يفيد التكرار ولا يدل على كون امتثال المامور به مطلوبا في كل الاوقات فلو اقتصر على الامر جاز
للمكلف ان يمسكها بمعروف في برهة من الزمان وكان قلبه ان يضارها فيما بعده من الزمان فلما قال تعالى بعد الامر المذكور ولا تمسكوهن
ضرارا دل ذلك على المبالغة في التوصية بالامساك بالمعروف لدلالته على ان الامساك المذكور مطلوب منه في جميع الاوقات ونصب ضرارا
على العلة او الحال بمعنى مضارين اقول حصر في تقرير المعنى نصبه على العلة وعمم ههنا فيه نوع ركاكة لتعتدوا لتظلموهن بالتطويل او الالجاء
الى الافتداء اقول قوله كان المطلق يترك المعتدة الخ يشعر بكون الظلم بتطويل العدة فقط وقوله ههنا بالتطويل او الالجاء الخ
واللام متعلقة بالضرار اذ المراد تقييد فيكون مدخول اللام علة لعلة الامساك المنهي عنه وهي ارادة الاضرار كانه قيل لا تفعلوا
الامساك المعلل بارادة الاضرار المعللة بالاعتداء عليهن كما تقول اصليت القلم ارادة ان اكتب لان انتفع بما كتبته وقت الحاجة
قال المولى المعروف بابن مجيد لا يحتمل الضرار غير الظلم ولا يتصور بدونه فكيف يكون الضرار تعليله بالاعتداء فكانه قيل ولا تمسكوهن
ظلما للتظلموا وهذا تعليل شيء بنفسه اقول هذا غفول عن تفسير المص فانه قال ارادة الاضرار بهن وارادة الاضرار غير الظلم وعن تامل
في تقرير المار آنفا يظهر عنده انه لا غبار في كلام المص ومن يفعل ذلك اي الامساك ضرارا فقد ظلم نفسه بتعريضها الى عقاب الله تعالى
لغيره ظالم لنفسه ايضا ولا تتخذوا آيات الله هزوا قرا عاصم في رواية حفص عنه هزوا بغير همزة وقرا الباقون بالهمزة وهما لغتان بمعنى
السخرية بالاعراض عنها والتهاون في العمل بما فيها هذا معنى الايات هزوا بها من قولهم لمن لم يجد في الامر انما انت هازئ فان من امر بشيء فلم
فلم يفعله بعد ان نصب نفسه منصب الطايعين يقال انه استهزأ بذلك الامر ولعبت كانه نهي عن الهزء ای ليس النهي على حقيقته لان المخاطبين
هم المؤمنون ليس من شانهم الهزء بايات الله واراد به الامر بضده اي جدوا في الاخذ بها والعمل بما فيها فالنهي المذكور كناية عن الامر
وقيل عطف من حيث المعنى على قوله كانه نهي عن الهزء وقيل كراهة حقيقة النهي لما روي عن ابي الدرداء كان الرجل في الجاهلية يتزوج
ويطلق ويعتق ويقول كنت العب فنزلت هذه الاية فقرأها رسول الله صلعم وقال من طلق او حرر او نكح فزعم انه
لاعب فهو جد وعنه عليه الصلوة والسلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد الطلاق والنكاح والعتاق وضعف
المص هذا الاحتمال لان الاقرب هو الاول لانه ذكر بعده التكاليف المخصوصة فيكون تهديدا عليها الا على غيرها ثم انه تعالى
لما رغبهم في رعاية التكاليف والعمل بها بالتهديد على التهاون بها اكد ذلك بالامر بذكر نعمه عليهم بان يواظبوا على شكرها فقال
واذكروا نعمة الله عليكم التي من جملتها الهداية وبعثة محمد صلى الله عليه وسلم قوله بالشكر متعلق بقوله تعالى واذكروا والقيام بحقوقها
وما انزل عليكم عطف على قوله نعمة الله من الكتاب والحكمة كلمة من بيانية او تبعيضية فسرهما بقوله القرآن والسنة
وقال افردهما بالذكر مع دخولهما في النعمة المطلقة اظهارا لشرفهما على سائر النعم دلالة بانهما اشرفها وفضلهما على النعم كلها كانهما لم يكونا
داخلين في النعم يعظكم به بما انزل عليكم حال من الضمير في انزل اي اذكروا نعمة الله عليكم واعظا مخوفا واتقوا الله واعلموا ان
الله بكل شيء عليم تاكيد وتهديد قال الامام واعلم انه تعالى رغبهم في اداء التكاليف بما ذكر من التهديد ورغبهم ايضا في ادائها

والدين
ما ذكر من اقسام نعمه عليهم فبدأ اولا بذكرها على سبيل الاجمال فقال واذكروا نعمة الله عليكم وهذا يتناول كل نعم الله على العبد في الدنيا
ثم انه ذكر بعد هذا نعم الدين وانما خصها بالذكر لانها اجل من نعم الدنيا فقال وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به والمعنى انه انزل
الكتاب والحكمة ليعظكم به ثم قال واتقوا الله اي في اوامره كلها ولا تخالفوه في نواهيه واعلموا ان الله بكل شيء عليم الى هنا
كلامه معنى التاكيد مستفاد من قوله سبحانه واتقوا الله فانه تعالى لما ذكر الاوامر والنواهي ثم قال بعدها واتقوا الله ومعناه على ما ذكره
الامام اتقوا الله في اوامره كلها ولا تخالفوه في نواهيه كان ذلك كتكرير الاوامر والنواهي السابقة اجمالا بعد تفصيل ومن
ذلك جاء التاكيد ومعنى التهديد مستفاد من وصف ذاته المقدسة بعلم كل شيء ومن المعلوم ان من هذا شانه يعلم لا محالة ما صدر
من المكلفين من الافعال الاختيارية كلها ويجازيه عليها نقيرا وقطميرا ان خيرا فخير وان شرا فشر واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن اي انقضت
عدتهن والبلوغ ههنا بمعنى الوصول الى العدة اي انقضائها لا يقال اذا طلق امراته طلاقا باينا وتراضيا على النكاح في اثناء العدة لا يجوز
العضل شرعا فما النكتة في ذكر قوله فبلغن اجلهن لانا نقول الكلام في الطلاق الرجعي والاستيناف بالنكاح الجديد لا يكون في اثناء
العدة اذ الرجعة كافية بل النكاح الجديد انما يكون بعد انقضاء العدة وعن الشافعي رض دل سياق الكلامين اي ما بعدهما
على افتراق البلوغين اي دل سياق الشرطيين وهما اذا طلقتم النساء في الموضعين على ان بلوغ الاجل في الموضعين مفترقان
فان البلوغ فيما تقدم مشارفة ودنوه وههنا حقيقة وقرينة المراد في الاول سياق الامساك بالمعروف والتسريح
باحسان وذلك بعد انقضاء الاجل حقيقة غير صحيح والقرينة ههنا قوله تع ولا تعضلوهن ان ينكحن فان سياق النهي عن النكاح
لا يكون الا في وقت يكون النكاح متصورا فيه وذلك لا يكون الا ببلوغ الاجل جميعه جواب الشرطين قرينتان فلا تعضلوهن
ان ينكحن ازواجهن في الخطاب اربعة احتمالات يذكرها المص المخاطب بقوله فلا تعضلوهن الاولياء اولياء المراة لما روي انها نزلت في معقل
بن يسار حين عضل اي منع اخته جملاء ان ترجع الى زوجها الاول بالاستيناف بالنكاح الجديد فيكون ما روي دليلا على ان المراة لا تزوج
نفسها بل بولاية التزويج لوليها الا انها لو تمكنت منه لم يكن لعضل الولي معنى ولما ورد ان يقال لو لم يكن لها ولاية التزويج لم يصح
اسناد النكاح اليهن بقوله تع ان ينكحن اجاب عنه بقوله ولا يعارض باسناد النكاح اليهن لانه اي الانكاح بسببهن فكانه توقف النكاح
على اذنهن واعلم ان المص مذهبه مذهب الشافعي وقال ابو حنيفة للمراة ان تزوج نفسها ممن شاءت واستدل بهذه الاية فانه تع اسند النكاح
اليهن ونهى الولي عن العضل لا انها في الاستقلال لها لانه يجوز ان يكون نهي الولي عن العضل مبنيا على ان الغالب في الايامى انهن
يرجعن الى راي الاولياء او قيل الازواج عطف على قوله الاولياء اي قيل المخاطب به الازواج الذين يعضلون
نساءهم اي مطلقاتهم بعد مضي العدة ولا يتركونهن يتزوجن بازواج اخر عدوانا وقسرا ان نخلا وتجبرا لانه جواب عن قوله واذا طلقتم
قال بعض المتاخرين والخطاب لا يجوز ان يكون للازواج بدلالة ما روى البخاري والترمذي وابو داود ان الاية نزلت في معقل بن يسار
وكانت اخته تحت ابن عم له فطلقها طلقة فلما انقضت عدتها خطبها وهي تريد ان ترجع اليه فابى معقل الا ان زوجها اياه
فانزل الله تع هذه الاية فدعاه النبي عم فتلا عليه فقال سمعا لربي وطاعة والحكم الوارد في سبب لا يصلح ان يكون السبب خارجا
عنه وان يريد معه غيره ولا يكون للاولياء لما فيه من تنافر الخطاب من الازواج قبل تمام الكلام الى الاولياء اذ اذا طلقتم
لا يصلح للاولياء قطعا اقول ما ذكره القائل من الرواية يدفع سؤاله الثاني واما سؤاله الاول فمدفوع بما روي من
تعارض الرواية بما روي عن معقل انه كان يقول في نزلت هذه الاية وجابر كان يقول في نزلت هذه الاية واذا تعارضت
الروايتان تساقطتا فيجوز ان يراد الاولياء لان لهم ولاية واما شرعا او عادة وقيل الاولياء والازواج اعتبارا لما تقدم
من الوليين وقيل الناس كلهم والمعنى لا يوجد فيما بينكم ايها الناس هذا الامر اي امر العضل فيجب على هذا ان
يكون الخطاب في الشرط وهو اذا طلقتم للناس ايضا فانه اذا وجد بينهم وهم راضون به جواب سؤال مقدر تقرير السؤال انه اذا كان
المخاطب الناس كلهم فما معنى خطابهم بطلقتم ولا تعضلوهن وانما اوقع الطلاق والعضل بعض منهم لا كلهم فاجاب بانه من باب
اسناد فعل البعض الى الكل كما يقال بنو فلان قتلوا زيدا وانما القاتل واحد منهم قيل ولكن يلزم من توجيهه هذا الجمع بين الحقيقة والمجاز كانوا
كالفاعلين له قيل الاولى ان يقول كالفاعلين له والناهين عنه ليعم التوجيه ما في الشرط والجزاء والعضل الحبس والتضييق المراد من جنس المنع
ومنه عضلت الدجاجة اذا نشب بيضها وفي بعض النسخ اذا نشب بيضها اي احتبست فلم تخرج اي البيض وقال في التيسير عضلت الدجاجة اذا نشب البيض فيها

اذا تراضوا اي اذا وقع التراضي بينهم اي الخطاب جمع الخاطب من الخطبة بالكسر والنساء وجعل ضمير تراضوا وبينهم للخطاب
والنساء على تغليب الذكور على الاناث والخاطب اما الزوج الاول او بعد الزوجية وهو اي اذا ظرف لان ينكحن او لا تعضلوهن
على الوجه الاول اقرب بحسب اللفظ والثاني اولى بحسب المعنى كما لا يخفى على من تامل فيما سبق وفي قوله وفيه دلالة على ان العضل
عن التزويج من غير كفو غير منهي اقول نقول بعض من تصدى لتحشية الكتاب والاول هو الاظهر كلام ظاهري بالمعروف بما يعرفه
الشرع ويستحسنه المروة اي الرجولية اصلها المروءة من المراد يريد بعض ما يستحسن في الرسوم والعادات وقوله بالمعروف متعلق
بمحذوف حال عن الضمير المرفوع اي عن فاعل تراضوا وهو الواو اي اذا تراضوا ملتبسين بالمعروف من العقد الصحيح والمهر الجائز
والتزام حسن المعاشرة او صفة مصدر محذوف اي تراضيا كاينا بالمعروف والمتعلق محذوف على التقديرين وفيه دلالة
على ان العضل عن التزوج من غير منهي لان تراضيهم بذلك التزويج ليس بما يعرفه الشرع ويستحسنه المروة قال المولى المعروف بابن الخطيب بانهن
يمكن ان يمنع دلالة الاية على ذلك المعنى لان الازواج في الاية غير مطلقة بل مقيدة بقيد الاضافة اليهن فكانه قيل ان ينكحن ازواجهن
اقول دلالة الاضافة على ما ذكره من المعنى ممنوعة كما لا يخفى على المنصف ذلك اشارة الى ما مضى ذكره اي ذلك الامر الذي عليكم من ترك
العضل ايها الاولياء او الازواج او ايها الناس كلهم والخطاب للجمع وكان الانسب ان يقال ذلكم كما وقع فيما بعده وتوحيد الكاف على تاويل
القبيل هذا وجه واحد او كل احد هذا وجه آخر او ان الكاف لمجرد الخطاب لكان لمجرد توجيه الكلام الى الاخر مع قطع النظر عن كونه
واحدا او جمعا والفرق مجرور معطوف على الخطاب اي لمجرد الفرق بين الحاضر اي القريب المنقضي الى البعيد لان ذلك للبعيد دون تعيين
المخاطبين والمجموع وجه آخر او للرسول اي او الخطاب للرسول خصوصه على طريقة قوله تع يا ايها النبي اذا طلقتم النساء
ووجه تخصيص الخطاب بالنبي عم الدلالة على ان حقيقة المشار اليه امر لا يكاد يتصوره كل احد اي لا يدركه الا النبي عم يوعظ به خبر ذلك
وفي تفسير الراغب ان قيل لم قال ذلك يوعظ به ثم قال ذلكم ازكى قيل في ذلك اجوبة احدها ان كاف الخطاب مع ذا تارة تعتبر بالمخاطب فيراعى
فيه المخاطبون فيثنى ويجمع ويؤنث بحسبهم وتارة يعتبرون الفرق بين القريب والبعيد فيقال ذا لما يتصور قريبا وذلك لما يتصور
بعيدا فلا يثنى ولا يجمع فعلى هذا ذلك وذلكم والثاني ان الكاف الاول للنبي عم والثاني للكافة وعلى هذا قوله تع يا ايها النبي اذا
طلقتم النساء وفائدة ذلك ان قوله ذلك اشارة الى حقايق ما تقدم ولا يكاد يتصوره الا هو عليه السلام ومن يدانيه في ولاية
الله عز وجل وذلكم اشارة الى العمل به والعمل به يشترك فيه كافة المسلمين الى هنا كلامه ثم ذكر احتمال تاويل الجماعة بالقبيل وبكل واحد
من كان منكم يؤمن بالله واليوم الاخر لانه المتعظ به والمنتفع اذ المواعظ انما تؤثر فيه ذلكم اي العمل بمقتضى ما ذكر لكم ازكى انفع
اذ زكى من زكى الزرع اذا نما فهذا اشارة الى استحقاق الثواب واطهر من دنس الاثام فهذا اشارة الى ازالة الذنوب وينبغي ان يكون
هذا من قبيل وصف الشيء بوصف صاحبه لان التنزه من دنس الاثم والتلطخ به من صفات العبد دون الفعل والترك والله
يعلم ما فيه النفع والصلاح اي يعلم الله تع على التفصيل وانتم لا تعلمون لقصور علمكم ثم انه تع لما ذكر الاحكام المتعلقة بالازواج
والزوجات مع قطع النظر عن الاولاد يذكر فيما بعد احكامها باعتبارها ولهذا قال والوالدات اي الزوجات يرضعن اولادهن
ذكورا واناثا امر بحسب المعنى اذ المعنى ولترضع الوالدات عبر عنه بحسب ظاهر اللفظ للمبالغة كما مر في يتربصن ومعناه الندب قال
بعض من تصدى لتحشية الكتاب والذي يدل على ان هذا الامر غير محمول على الايجاب قوله تع فان ارضعن لكم فاتوهن اجورهن ولو
وجب عليها الارضاع لما استحقت الاجرة ويدل عليه ايضا قوله تع وان تعاسرتم فسترضع له اخرى وهذا نص صريح في نفي الوجوب عليها
حيث جعل للزوج حق الاسترضاع بشرط تعاسر الام ولما لم يكن الارضاع واجبا عليها تعين ان يكون هذا الامر محمولا على الندب
اقول الاية التي استدل بها على الندب انما نزلت في حق المطلقات كما تطلع عليه في سورة الطلاق فالمعنى ان ارضعت المطلقات
اولادكم فاعطوهن اجورهن على الارضاع وان تعاسرتم اي تضايقتم فسترضع الولد اي للزوج امراة اخرى فلا تدل الاية التي ذكرها
صدد تفسيرها على عدم وجوب الارضاع على المنكوحات فيجوز ان يكون الارضاع واجبا على المنكوحات للازواج وحصول النفقة والكسوة
من الازواج وغير واجب على المطلقات للتحاشي والنفرة بينهما وعدم حصول وجه المعاش فيجب الاجرة على الازواج الذين طلقوهن
للتطييب قلوبهن وتحصيل وجه معاشهن ثم قال وجه الندب ان تربية الطفل بلبن الام اصلح له من ساير الالبان وان
شفقة الام اتم من شفقة غيرها اقول المقدمة الثانية غير مسلمة لان التحاشي بين الزوجين قد يوجب بغض الولد والاحتياج

الى وجه المعاشرة بكسر الشفقة للضرورة ثم قال ثم ان الندب انما هو على تقدير ان لا يضطر الولد الى لبن امه اما ان بلغ حالة الاضطرار بانه لا يوجد غير الام او لا يرضع الطفل الا منها فيجب عليها الارضاع عند ذلك كما يجب على كل احد مواساة المضطر في الطعام والى هذا اشار المصنف بقوله او الوجوب عطف على قوله الندب فيخص تفريع على الوجوب بما اذا لم يرتضع الصبي الا من امه او لم يوجد له ظير او عجز الوالد عن الاستيجار اقول قد ظهر مما ذكرناه آنفا ان الارضاع واجب على المنكوحات فلا حاجة الى تقييد الوجوب بما ذكره في حقهن بل الحاجة اليه في حق المطلقات فتأمل وقال بعض المتأخرين ولنحمل على الوجوب التخصيص بما اذا لم يرتضع الصبي الا من امه او لم يوجد له ظير او عجز الوالد عن الاستيجار يأباه تعيين المدة والتعليق بالارادة وكتب في حاشية كتابه التعليق بالارادة ينافي الوجوب ذكره صاحب الهداية في كتاب الاضحية اقول لا نسلم ان تعيين المدة يأبى الوجوب كما في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل والتعليق بالارادة انما ينافي الوجوب اذا كان التعليق المذكور في نفس الفعل كما في قوله عم من اراد ان يضحي منكم فلا يأخذ من شعره واظفاره شيئا والتعليق المذكور هنا لا يتعلق بنفس الفعل بل باتمامه فتأمل والوالدات تعم المطلقات وغيرهن قال بعض من تصدى لتحشية الكتاب واللفظ العام يجب العمل بعمومه اذا لم يقم دليل التخصيص اقول هنا دليل التخصيص قائم لان الله تعالى بين هنا الاحكام المتعلقة بالازواج والزوجات باعتبار الاولاد كما ذكرناه قبيل الآية وان احكام المطلقات تذكر في سورة الطلاق فيراد بالوالدات هنا المنكوحات وقيل تختص بهن اذا الكلام فيهن اي من ذهب الى ان المراد بالوالدات المطلقات منهن من استدل عليه بانه تعالى ذكر هذه الآية عقيب آية الطلاق وبيان ما يتعلق به من الاحكام وقد يتفق وقوع الطلاق في حال الصغر ما بين الزوجين من الولد فاحتيج الى بيان ان ذلك لو لم يلحق به وان ارضاعه على من هو وكان اسما اذا اوحش الزوج بتطليقها تبغضه المرأة وتعاديه فيحملها بغضها على اذاء الولد من حيث ان ذاء الولد اذاء الزوج المطلق وايضا ربما ترغب في التزوج بزوج آخر وذلك يحملها على اهمال امر الطفل فلما كان هذا الاحتمال قائما لا جرم ندب الله تعالى الوالدات المطلقات الى رعاية جانب الاطفال والاهتمام بشأنهم فقال والوالدات يرضعن اولادهن واحتج عليه بان هذه الآية مشتملة على حكم مستقل بنفسه فلم يجب تعلقها بما قبلها وقد استدل ايضا بما ذكره الكي من ان الله تعالى قال بعد هذه الآية وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن ولو كانت الزوجية باقية لوجب على الزوج ذلك بسبب الزوجية لا بسبب الارضاع ايضا بانه لا يبعد ان تستحق المرأة قدرا من المال لمكان الزوجية وقدرا آخر لاجل الارضاع ولا منافاة بين الامرين وكون الولد بينهما منتسبا اليهما لا يسقط بعض الحقوق من الزوج وقال الامام الواحدي الاولى ان يحمل الوالدات على الزوجات في حال بقاء النكاح لان المطلقة لا تستحق الكسوة وانما تستحق الاجرة فان قيل اذا كانت الزوجية باقية فهي مستحقة للنفقة والكسوة بسبب النكاح قلنا جوابه ما ذكرنا آنفا ولان المرأة اذا اشتغلت بالحضانة والارضاع لم تتفرغ لخدمة الزوج فربما يتوهم متوهم ان نفقتها وكسوتها تسقطان بالخلل الواقع في خدمة الزوج فقطع الله تعالى ذلك الوهم ورغب الزوج الاب للاهتمام بتربية بصرف المال في نفقة امه وكسوتها حولين كاملين اكده اي لفظ الحولين بصفة الكمال لانه مما يتسامح فيه لان لفظ الحولين يطلق على الاقل الاقرب من التمام كما يطلق تقول اقمت عند فلان حولين بمكان كذا وانما الاقامة فيه حول وبعض الحول الثاني ويقال ايضا اليوم يومان منذ لم اره والمراد يوم وبعض يوم الآخر وهذا اليوم ينافي ما ذكروا من ان ذكر اسم العدد خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة والنقصان ومعنا ان العشرة لا تطلق على التسعة او احد عشر مثلا والتسامح الذي اثبته هو ان يجعل الشيء من ابعاض الآحاد منزلة الواحد والحول من حال الشيء يحول اذا انقلب فالحول منقلب من الوقت الاول الى الثاني لمن اراد ان يتم الرضاعة وفي الكشاف وقرأ ابن محيصن ان يكمل الرضاعة وقرئ الرضاعة بكسر الراء والرضعة وان يتم الرضاعة برفع الفعل تشبيها لان بما لتآخيهما في التأويل لكونهما مع الفعل في تأويل المصدر قال صاحب التقريب كمال الشيء حصول ما فيه الغرض منه وقوله تعالى حولين كاملين تنبيه على ان ذلك غاية ما يتعلق به صلاح الولد بيان للمتوجه اليه الحكم اي قوله تعالى لمن اراد ان يتم الرضاعة بيان للذي توجه اليه حكم الرضاع كأنه قيل هذا الحكم لمن فقيل لمن اراد فاللام فيه للبيان كاللام في هيت لك فان قيل هيت فكانه قيل لمن المهيت به فقيل لك ولكن تأكيد جيء به بعد استكمال الكلام كما ان سقيا لك وهيت بمعنى هلم اي ذلك لمن اراد اتمام الرضاعة يعني ان الحكم المذكور لمن اراد اتمام الرضاع ويتعلق بيرضعن فيكون اللام للتعليل والظاهر من وقعة على الآباء اي الوالدات يرضعن لاجل من اراد اتمام الرضاعة من الآباء وهذا نظير قولك ارضعت فلانة لفلان ولده فان الاب يجب عليه الارضاع كالنفقة والام ترضع له لما افاد تعليق اللام بمن اراد ان يرضعن ان ارضاع الام وكذا لاجل الاب بمعنى العلية المستفاد من اللام بقوله فان الاب الخ فكانه قيل لترضع الوالدات اولادهن لاداء ما وجب على الآباء

من ارضاع اولادهم وكلمة من في الوجه الاول يحتمل ان يراد بها الوالدات فقط او هن والآباء معا وهو دليل على ان اقصى مدة الارضاع حولان لانه لبيان كمال المدة كما يدل عليه قراءة ابن عباس فانكاره مكابرة فالمقصود من التحديد بالحولين بيان ان للرضاع حكما خاصا في الشريعة وهو ما اشار اليه النبي عم بقوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فالرضاع الذي يثبت به الحرمة ما يكون في الحولين ولا عبرة به اي الارضاع بعدهما اي بعد الحولين وهو مذهب الشافعي وقال ابو حنيفة مدة الرضاع ثلثون شهرا فمدة الرضاع في حق التحريم حولان ونصف واما في حق وجوب الاجر على الاب فحولان حتى ان الام المطلقة اذا طلبت الاجر بعد الحولين ولم ترضع بغير اجر لم يجبر الزوج على اجر الرضاع فيما زاد على الحولين وانه يجوز ان ينقص عنه فان التحديد بالحولين ليس تحديدا ايجاب لقوله تعالى بعد ذلك لمن اراد ان يتم الرضاعة ولما علق الاتمام بارادتنا ثبت ان هذا الاتمام غير واجب ثم انه تعالى لما وصى الوالدات برعاية جانب الطفل في قوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين وصى الاب برعاية جانب الام حتى تتقوى على رعاية مصلحة الطفل فامره بان يرزقها ويكسوها بالمعروف فقال وعلى المولود له الالف واللام في المولود بمعنى الذي كما قال الذي يولد له يعني الوالد وضمير له راجع الى اللام الذي بمعنى الذي فان الولد يولد له اي للوالد لا للام ولغيرها من الاقارب وينتسب اليه شرعا وان لم يكن والدا في نفس الامر لقوله عم الولد للفراش وتغيير العبارة يعني كان الظاهر ان يقال وعلى الوالد رزقهن فعدل عن ذلك الى ان يقال وعلى المولود له للاشارة باللام في له الى المعنى المقتضي لوجوب الارضاع ومؤنة المرضع عليه لان ترتب الحكم على الوصف الصالح للعلية يشعر بكون ذلك الوصف علة له ولو قيل وعلى الوالد لفات تلك الاشارة وفي الكشاف فان قلت لم قيل المولود له لا الوالد قلت ليعلم ان الوالدات انما ولدن لهم لان الاولاد للآباء ولذلك ينسبون اليهم لا الى الامهات ثم قال وانشد للمأمون بن الرشيد

فانما امهات الناس اوعية • مستودعات وللآباء ابناء

وروي ان مأمون بن الرشيد لما طلب الخلافة عابه هشام بن علي فقال بلغني انك تريد الخلافة وكيف تصلح لها وانت ابن امة فقال كان اسمعيل ابن امة واسحق ابن حرة فاخرج الله تعالى من صلب اسمعيل خير ولد آدم وانشد ابيات على المأمون

لا تزرين بفتى من ان تكون له • ام من الروم او سوداء دعجاء

ورب موية ليست بمنجبة • وربما انجبت للفحل عجماء

فانما امهات الناس اوعية • مستودعات وللآباء ابناء

يعاب به والدعج شدة سواد الحدقة وشدة بياضها والعربة الفصيحة عربية كانت او عجمية والعجمي ضدها رزقهن ماكولا كان او مشروبا او كسوتهن اجرة لهن ولما كان في التقييد بهذا القيد خلاف بين الخلاف فقال واختلف في استيجار الام فجوزه الشافعي ومنعه ابو حنيفة ما دامت زوجة او معتدة نكاح والمبانة لو استوجرت لذلك بعد انقضاء عدتها استحقت الاجر بالاجماع ولو امتنعت المنكوحة من الارضاع لم تجبر عليه بالاجماع اقول مقدار الرزق والكسوة اذا لم يكن معلوما لا تصح الاجارة والاجرة لا تلزم الا بالعقد ولا عقد هنا فكيف تصح وضمير المؤنث يرجع الى الوالدات فلا يتناول غيرهن والمفهوم من قولوا واختلف في استيجار الام ان لا اختلاف في غير الام والظاهر ان الله تعالى اوجب الارضاع على الوالدات فاوجب على المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف متعلق بكل واحد من قوله رزقهن وكسوتهن على سبيل التنازع حسب ما يراه الحاكم ويفي به وسعه ويلزمه ان لا يكون باسراف وتقتير اقول فتفسير بعضهم المعروف بقوله من غير اسراف ولا تقتير نظرا الى ما نبين تفسير باللازم وما اختاره المصنف من التفسير انسب بقوله تعالى لا تكلف نفس الا وسعها لظهوره على ان تكلف مبني للمفعول ولفظ نفس قائم مقام الفاعل وهو الله تعالى ووسعها مفعول ثان وهو مستثنى مفرغ لان كلف يتعدى الى اثنين والتكليف الالزام تعليل لايجاب المؤن يعني ان هذا الكلام استيناف فانه لما قيل على المولود له رزقهن وكسوتهن قيل لماذا وجب ذلك عليه ولم تجب المؤن على الوالدات انفسهن فاجيب بان تلك المؤن لم يجب عليهن لانهن غير قادرات على الكسب لضعف بنيتهن واحتباسهن لمنفعة الازواج فلو وجب مؤنتهن على انفسهن لزم التكليف بما ليس في الوسع والتقييد بالجر عطف على لفظ ايجاب وتعليل للتقييد بالمعروف يعني ان هذا الكلام استيناف ايضا فانه لما قيد قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بقوله بالمعروف قيل لم قيد به فاجيب بانه لو لم يجب تلك المؤن على المولود له على اطلاق المعروف لزم التكليف بما ليس في الوسع ولا يكلف الله نفسا اقول هذا تقرير المقام على وفق مرام المصنف والظاهر من سوق الآية انه تعليل للثاني استيناف على الوجه الثاني لا على الوجهين جميعا ودليل على انه تعالى لا يكلف العبد بما لا يطيقه فان دلالة الآية عليه ظاهرة وذلك لا يمنع امكانه فلا يقوم حجة للمعتزلة في ذهابهم الى امتناع التكليف بما لا يطاق فالتكليف بما لا يطاق جائز عقلا لكن الله تعالى لا يكلفه كرما وفضلا لا تضار بالفتح على النهي والحركة للساكنين والفتح للخفة مع ان الكسر اصل في تحريك الساكن والدة فاعل بولدها الباء سببية ولا مولود له عطف على الفاعل بولده تفصيل له اي لما يفهم من قوله لا تكلف

نفس الا وسعها وتقريب اى تقريب له الى الفهم ان لا يكلف كل منهما الاخر ما ليس في وسعه ولا يضاره بسبب الولد فالمعنى
لا تضار والدة زوجها بسبب ولدها وهو ان تطلب منه ما ليس بعدل من الرزق والكسوة وان تشغل قلبه بالتفريط في شان الولد
وان تقول بعد ما الفها الصبي اطلب له ظئرا او ما اشبه ذلك ولا يضار مولود له امراة بسبب ولده بان يمنعها شيئا مما وجب عليه
ولا ياخذه منها وهي تريد ارضاعه ولا يكرهها على الارضاع وقرا ابن كثير وابو عمرو ويعقوب لا تضار بالرفع بدلا عن قوله لا تكلف
لانها جملة خبرية مثلها بحسب اللفظ وان كانت الاولى خبرية لفظا ومعنى وهذه خبرية لفظا نهيية معنى واصله اصل تضار على القراءتين
الفتح والرفع تضارر بالكسر بكسر الراء الاولى على البناء للفاعل فهو الوالدة فاعل والفتح فتح الاولى على البناء للمفعول فوالدة قائمة مقام
الفاعل وعلى الوجه الاول اى قراءة الكسر يكون باب المفاعلة على المشاركة بمعنى الاصل فيكون المعنى لا تفعل المراة الضرار بالاب بسبب ولدها
اى بسبب ايصال الضرر الى الولد وذلك بان تمتنع المراة من ارضاعه مع ان الاب يوسع في النفقة والكسوة فيتعلق الولد عليه ايضا
لا يفعل المولود له الضرار بالمراة بولده اى بان ينزعه عنه مع رغبتها في امساكه وشدة محبتها له وعلى الوجه الاول يجوز ان يكون
تضار بمعنى تضر فلا يكون للمشاركة بين الاثنين والباء من صلته اى وان يكون الباء من صلة لا تضر ومعنى كون الباء من الصلة كونها
متعلقة به معدية له الى المفعول كما في نحو ذهبت بزيد ولهذا قال اى لا يضر الوالدان بالولد فتفسره بالفاء فتفرطا اى الوالدة في تعهده
وتحفظه ويقصر اى الاب فيما ينبغي له اى للولد وقرئ لا تضار بالسكون مع التشديد على نية الوقف كانه اجرى الوصل مجرى الوقف يجوز
اجتماع الساكنين حال الوقف وبه اى بالسكون مع التخفيف اى قرئ لا تضارر بالسكون على نية الوقف على انه من ضاره يضيره بمعنى ضره
بفتحه وسكون الراء لاجراء الوصل مجرى الوقف ولما ورد ان حق الولد ان يضاف الى الاب فالحكمة في اضافته تارة الى الوالدة وتارة
الى الاب اجاب بقوله واضافة الولد اليها اى الوالدة في قوله تعالى بولدها واليه اى الاب اخرى اى تارة اخرى استعطاف طلب عطف
وشفقة لهما الابوين عليه اى الولد فكانه قيل الولد ليس باجنبي منهما فمن حقهما ان يشفقا عليه وتنبيه عطف على قوله استعطاف على انه
حقيق بان يتفقا على استصلاحه والاشفاق عليه فلا ينبغي ان يضرا به هذا على تقدير ان يكون ضار بمعنى اضر او يتضارا بسببه هذا على
تقدير ان يكون فاعل كقاتل على اصل المشاركة بين الاثنين وعلى الوارث مثل ذلك عطف على قوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن وما بينهما
اى ما بين المعطوف والمعطوف عليه تعليل لحسن او استيناف معترض كما مر بيانه والمراد بالوارث وارث الاب وهو الصبي نفسه فانه وارث ابيه المتوفى اى
المؤن المصرف من ماله اى الصبي ان كان له مال والا تجبر الام على الارضاع اذا مات الاب موته غير لازم ان كان للطفل مال وقيل عطف على المعنى على قوله
وارث الاب الباقي من الابوين كلمة من لبيان الباقي لا الابتداء فيكون المعنى الباقي بعد وفاة احدهما وقد يكون الوارث بمعنى الباقي بقوله
النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال من قوله عليه السلام واجعله الوارث هنا هذا بعض الدعاء واوله اللهم متعنا باسماعنا وابصارنا وقوتنا ما احييتنا
واجعله الوارث منا اى واجعل ما ذكر من الاسماع والابصار والقوة الباقي فينا الى وقت الحاجة فالتمتع الى وجعل الوارث بمعنى
الباقي وان كان صحيحا لغة تعلق في هذا المقام اذ ليس لقولنا فالنفقة على الاب وعلى من بقي من الاب والام معنى يعتد به واجيب
بان معناه والنفقة على الاب عند بقائهما وعلى الباقي منهما اذا مات احدهما فلا اضطراب واتى هذا القول قال ابو سفيان وجماعة
من المتقدمين وهو موافق لمذهب الشافعي ولهذا قال وكلا القولين يوافق مذهب الشافعي اذ لا نفقة عنده فيما عدا الولادة من الاصول
والفروع قال المولى المعروف بابن الجد بهذا القول يخالف مذهب الشافعي اذا كانت قرابة الباقي من الابوين قرابة الولاد ولا يلائم
لفظ الوارث على تقدير كونه بمعنى الباقي لان الباقي من الابوين يجوز ان يكون من العصبات او ذوي الارحام الذين قرابتهم ليست
قرابة الولاد فيلزم ان تجب عليهم رزقهن وكسوتهن والوصف معنى من في قوله الباقي من الابوين الى البيان ويكون المعنى المراد الباقي
احد الابوين فان كان الاب يلزم التكرار لقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن وان كان الام يلزم ان يكون اجرة ارضاعها عليها
مع وجود مال الصبي على ما وجب على الام قد ذكر بقوله … على الوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فلا يلزم التكرار لوجود قرينة
مراد والحمل … كلمة من للبيان فيكون المعنى الباقي بعد وفات احدهما ولا تكرار لان الكلام السابق على تقدير حياتهما وهذا على تقدير
وفات احدهما وبقاء الآخر وان كون مؤنة كل واحد على ماله امر مقرر معلوم فلا يلزم ان يكون اجرة ارضاع الام عليها مع وجود مال الصبي
فلا محذور ولا تكرار اصلا عند من يفهم المرام من الكلام كما لا يخفى وقيل وعلى وارث الطفل اى وارثه الذي لو مات الطفل ورثه مطلقا
سواء كان ذا رحم محرم منه او لم يكن وسواء كان من الرجال او النساء ومن … بالفرائض او العصبات او ذوي الارحام فيجب عليه مؤن الطفل

بقدر

لنظام

مالم

بقدر انصبائهم من ميراث الطفل واليه ذهب ابن ابي ليلى من المجتهدين وقيل وارثه المحرم منه اى ذو رحم محرم منه ذكرا كان او انثى اى
لا يجوز النكاح بينهما على تقدير ان يكون احدهما ذكرا والآخر انثى فمن لم يكن محرما كالمولى وابن العم لا يجبر على النفقة وهو مذهب ابى حنيفة
كما هو مبين في الكتب الفقهية وقيل عصباته اى عصبات الطفل من الرجال سواء كانت قرابتهم من جهة الولاد او لا كالجد والاخ وابن الاخ والعم
وابن العم فلا يجب على النساء كالام وبه قال ابو زيد رحمه الله وذلك اى لفظ ذلك في قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك اشارة الى ما وجب على الاب من
الرزق والكسوة لما بين الله تعالى تمام مدة الرضاع اراد ان يبين ان الفطام قبل تمام الحولين جائز باتفاق الابوين والمشاورة اذ لو كان الولد
قويا يكتفي بالاغتذاء فقال تعالى فان ارادا يعني الابوين فصالا الفصال ضد الوصل وسمي الفطام فصالا لانه انما يكون بفصل الطفل عن
الاغتذاء بلبن امه الى غيره من الاقوات عن تراض بلا كراهة منهما صفة تراض وتشاور اى فصالا صادرا عن التراضي منهما بمعنى كلمة عن
متعلقة بمحذوف هو صفة لفصالا والتشاور بينهما بل يعم غير ما قبل الحولين فالفاء للتفريع على ما تقدم من تعليق اتمام الحولين على الارادة
والتشاور والمشاورة والمشورة والمشورة استخراج الرأي من شرت العسل اذا استخرجته فالمراد استخراج الرأي الصحيح الصافي
فلا جناح عليهما في ذلك اى في الفصال قبل الحولين لان الجناح انما يتصور فيه ولذا نفى ما ذكره الحصر بهذا المعنى اصح مما في الكشاف حيث
قال بعد قوله في ذلك زاد على الحولين او نقص وهذه توسعة بعد التحديد وقيل هو في غاية الحولين لا يتجاوز وانما اعتبر تراضيهما مراعاة
لصلاح الطفل اما اعتبار الاب فلولايته وقوة نظره واما اعتبار الام فلفرط شفقتها وعلمها بحال الصبي وحذرا ان يقدم احدهما على
ما يضر به لغرض قبل هذا قبل تمام الحولين واما بعد تمامهما فانه يجوز الفطام بدون تراضيهما ثم انه تعالى لما بين انه يجوز للوالدين ان يفطما الصبي
قبل تمام الحولين اراد ان يبين ان للازواج ان يأخذوا الصبي الرضيع من امه بسبب عجزها عن الارضاع او ابائها عنه فقال وان اردتم ان
تسترضعوا اولادكم اى تسترضعوا المراضع اولادكم تقدير للمفعول الاول للاسترضاع فانه يتعدى الى مفعولين يقال ارضعت المراة الطفل
واسترضعتها اياه اى طلبتها ارضاع الولد كقولك انجح الله حاجتي اى قضاها واستنجحته اياها اى طلبته انجاح الحاجة فحذف المفعول الاول
اى المراضع كما تقول استنجحت الحاجة ولا تذكر من استنجحته للاستغناء عنه اى بدلالة الاسترضاع انما يكون من المرضعات والحاصل ان ارضع يتعدى
الى واحد واذا نقل الى استرضع يتعدى الى اثنين يقال ارضعت المراة الولد واسترضعتها الولد فلا جناح عليكم في الاسترضاع واطلاقه اى اطلاق
فعل الاسترضاع عن التعلق بمفعول الاول حيث لم يقل ان تسترضعوا الامهات اولادكم بل ذكر مطلقا عن خصوصية الام يدل على ان للزوج
ان يسترضع للولد وفي الكبير والالباب فتقدم ان الام احق بالرضاع فان حصل ثمة مانع عن ذلك جاز العدول عنها الى غيرها مثل ان تتزوج
بزوج آخر فان قيامها بحق ذلك الزوج يمنعها من الرضاع ومنها انه اذا طلقها الزوج فقد تكره الرضاع حتى يتزوج بزوج آخر ومنها ان تابى
المراة ارضاع الولد ايذاء للزوج المطلق وايحاشا له ومنها ان تمرض وينقطع لبنها فعند احد هذه الوجوه اذا وجدنا مرضعة اخرى قبل
الطفل لبنها جاز العدول عن الام الى غيرها واما اذا لم نجد مرضعة اخرى او وجدناها لكن الطفل لا يقبل لبنها فهنا الارضاع واجب على الام
الى هنا كلامهما وليس فيه تعرض لاحتمال ان الزوج اذا اراد ان يسترضع ولده من غير ان يتحقق من قبل الام ما يمنعها عن الارضاع هل على
الزوج فيه جناح ام لا والظاهر المستدل بظاهر الاية على انه لا جناح عليه في كل من حيث انه تعالى نفى الجناح في ذلك مطلقا فقال المصنف ويمنع الزوجة
من الارضاع اذ الاطلاق يقتضي ان يكون للزوج ولاية ان يسترضع اية مرضعة كانت اما كانت او غيرها ويمنع الام عن ارضاع الولد اذا
سلمتم الى المراضع ما آتيتم ما اردتم ايتاءه اى اعطاءه اياهن اذ بالمد يتعدى لمفعولين انما قدر الارادة ليندفع ما عسى
يتوهم ان تسليم ما آتى تحصيل للحاصل على قراءة العامة وهي بالمد دون القصر والممدود بمعنى الاعطاء فيكون ظاهر المعنى اذا سلمتم
ما سلمتم فوجب ان يأول بالارادة ليكون المعنى اذا سلمتم ما اردتم تسليمه كقوله اذا قمتم الى الصلوة اى اذا اردتم القيام اليها وبه
يندفع ايضا ان اذا للاستقبال واتيتم ماض فيتنافيان وقرا ابن كثير ما اتيتم بالقصر من اتى اليه احسانا اذا فعله اى اذا فعل الاحسان فان
كان المراد بالاحسان هنا تسليم اجرة الرضاع وجب التاويل ايضا بالارادة وان اريد به وعد الاجرة صح المعنى بلا تاويل وفي اوتيتم
وح لا حاجة الى تقدير الارادة اى ما آتاكم الله واقدركم عليه من الاجرة بالمعروف صلة سلمتم اى بالوجه المتعارف المستحسن شرعا قال
التفتازاني اى اذا سلمتم بالوجه المعروف والطريق المألوف فيما بين الناس كالبشر وبالجملة الطريق الذي لا ينكره الشرع والمروة
هذا كلامه وهو احسن مما قال المصنف جواب الشرط محذوف دل عليه ما قبله هذا قول من لا يجوز تقديم الجزاء على الشرط وعلى تقدير انه اذا لم يكن للنظر
فقد فالتقدير اذا سلمتم ما آتيتم فلا جناح عليكم وليس اشتراط التسليم لجواز الاسترضاع اشارة الى الجواب عما يقال ان قوله اذا سلمتم

الى واحد واذا نقل الى استرضع يتعدى ع

ما آتيتم شرط لدفع الجناح في الاسترضاع فيلزم انه لو لم يسلم اليهن اجرة الرضاع يكون عليهم جناح في الاسترضاع وليس كذلك بالاتفاق بل السلوك بما هو الاولى والاصلح للطفل وحاصل الجواب ان جعل التسليم مقارنا للعقد الاسترضاع ليس شرطا لصحة العقد في نفسه بل شرط لانتفاء ما هو جناح وتقصير في تربية الطفل لان نفس المرضعة تطيب بتعجيل الاجرة ويصير ذلك سببا لصلاح حال الطفل والاحتياط في مصالحه كانه جعل اذا سلمتم اجرة الارضاع الى المرضعة وقت العقد ينتفي عنكم جناح التقصير وترك الاهتمام في امر الطفل واتقوا الله في المحافظة ولما كانت الجمل السابقة مشتملة على الاهتمامات في المحافظة حمل هذه الجملة على المبالغة ولذا قال مبالغة في المحافظة على ما شرع في امر الاطفال والمراضع التقييد المذكور بسياق الاية واعلموا ان الله بما تعملون بصير فيجازيكم به حث وتهديد وبحسب المعنى تأكيد والذين يتوفون منكم تقول توفيت الشيء واستوفيته اذا اخذته وافيا تاما اي يتوفى ارواحهم بانقضاء آجالهم ويذرون ويتركون اعلم ان يذر ويدع مضارعان لا ماضي لهما ولا مصدر ازواجا زوجات يتربصن بانفسهن والمراد بالتربص ههنا الامتناع عن النكاح وعن الخروج عن المنزل الذي كانت تسكن فيه حال حيوة زوجها وعن التزيين الاول مجمع عليه وكذا الثاني الا عند الضرورة وكذا الثالث لقوله عم لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تحد على ميت فوق ثلث ليال الا على زوجها اربعة اشهر وعشرا اربعة اشهر وعشرا اي يعتدون بهذه المدة قوله تعو والذين يتوفون منكم الى الموصول مع صلته في محل الرفع مبتدأ وقوله ويذرون ازواجا عطف على الصلة وقوله يتربصن بانفسهن جملة فعلية في محل الرفع خبر المبتدأ ولا عايد فيه الى المبتدأ فلا تصحيحه اما تقدير المضاف في جانب المبتدأ او تقدير الضمير في جانب الخبر ولهذا قال اي وازواج الذين ويدل على تقدير مثل المضاف قوله ويذرون ازواجا واذا قدر المضاف فيكون مبتدأ ويرتبط الخبر بضمير يتربصن العايد اليه ويجوز ان لا يقدر المضاف بل يقدر ضمير المبتدأ المذكور في جانب الخبر ولذا قال او والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بعدهم فالضمير في بعدهم عايد الى المبتدأ المذكور كقولهم السمن منوان بدرهم اي منوان منه وهو قول الاخفش وروي عن سيبويه ان الذين مبتدأ والخبر محذوف تقديره وفيما يتلى عليكم حكم الذين يتوفون منكم قيل هو حسن لكنه كثير الحذف وح يكون جملة يتربصن بانفسهن الخ بيانا لذلك وقال المبرد تقديره ازواجهم يتربصن حذف لدلالة ازواجا عليه قيل هو احسن مما ذهب اليه سيبويه ويمكن ان يذكر فيه وجه آخر غير الوجوه المذكورة وهو ان ضمير الفاعل في يتربصن عبارة عن ازواجا المذكور وهو بمعنى ازواجهم فهو كان يقال يتربصن ازواجهم وهذا قريب مما قاله التفتازاني بقوله ولي في مثل هذا المقام كلام وهو ان الربط حاصل بمجرد عود الضمير الى الازواج لان المعنى يتربص الازواج اللاتي تركوهن وقرئ يتوفون منكم بفتح الياء وهو قراءة علي رض اي يستوفون آجالهم وقال ابن جني هذا عندي مستقيم لانه على حذف المفعول اي والذين يتوفون اعمارهم وحذف المفعول كثير في فصيح الكلام وفي الكشاف والذي يحكى ان ابا الاسود الدؤلي كان يمشي خلف جنازة فقال له رجل من المتوفي بكسر الفاء فقال الله وكان احد الاسباب الباعثة لعلي على ان امره بان يضع كتابا في النحو تناقضه هذه القراءة قال التفتازاني لان الحكاية تدل على عدم صحة اطلاق المتوفي على الميت لان معناه قابض الحيوة والقراءة تدل على صحته بناء على ان معناه المستوفي لمدة عمره بحيث لم يبق له شيء من زمن الحيوة ووجه التوفيق ما ذكر في المفتاح وقد نسب تخطئة السائل المعلى كرم الله وجهه وهو ان السائل لم يكن ممن يعرف وجه صحة ذلك فلم يصح الخطاب به وتانيث العشر حيث جاء بلفظ التانيث اي بدون التاء باعتبار الليالي اي باعتبار كون معدودها الليالي والليل مؤنث قال الله سبع ليال وثمانية ايام ووجه اعتبار الليالي لانها غرر الشهور والايام وانما كانت الليالي غرر الشهور لان اول الشهر انما يعرف برؤية الهلال والهلال انما يرى في الليل او في زمان قريب منها والايام تابعة لليالي فكان ذكرها مرجحا لاعتبار الشهر بالليالي دون الايام فجعل الشهر مؤنثا باعتبار وقوعه تمييزا للعشرة فانث اسم عدده وقيل عشرا وجعل مذكرا حين وقوعه تمييز الاربعة فذكر اسم عدده وقيل اربعة اشهر توفية لكل واحد من الاعتبارين حقه ولذلك اي لكون الليالي غرر الشهور والايام لا يستعملون التذكير في مثله قط فعوض ذهابا الى الايام علة للاستعمال المنفي حتى انهم يقولون صمت عشرا يعني يقولون صمت عشرا مع ان الصوم ليس الا الامساك في اليوم لا فيه مع ليلته ولذا اورد كلمة حتى الدالة على نوع استبعاد ويشهد له اي ويدل على انهم يستعملون اسم العدد وبغير التاء في تعداد الايام قوله تعالى في سورة طه ان لبثتم الا عشرا ثم قوله في تلك السورة ان لبثتم الا يوما فانه انث عشرا مع المراد به الايام بدليل قوله عقيبه ان لبثتم الا يوما وانما انث فيه عشرا ذهابا الى الليالي التي هي غرر الايام ونظم الآية هكذا يتخافتون

بينهم ان لبثتم الا عشرا نحن اعلم بما يقولون اذ يقول امثلهم طريقة ان لبثتم الا يوما قال بعض المتاخرين ولا حاجة الى التاويل في عشرا لما نقل من ايمة النحو انه اذا كان المعدود مذكرا وحذفته بل لبعض المتاخرين فلك فيه وجهان احدهما وهو الاصل ان يبقى العدد على ما كان عليه لو لم تحذف المعدود فتقول صمت خمسة تريد خمسة ايام والثاني ان تحذف منه كلمة التانيث فتقول عشرا على احد الجائزين وحسنه ههنا انه مقطع كلام يشبه بالفواصل اقول الموجود في كتب النحو المتداولة ان تانيث العدد من الثلثة الى العشرة عكس تانيث جميع الاشياء وذكروا وجهه ان المعدود جمع ههنا فيكون مؤنثا فيلزم لحوق التاء بعده واذا لحق المذكر لم يلحق المؤنث فرقا بينهما ولم يعكس لان المذكر سابق ولم يفرق بين كون المعدود مذكورا او محذوفا وصاحب الكشاف من ائمة النحو الثقات ولم يذكر ههنا الا ما ذكره المصنف فما ذكره القائل غير مذكور في النحوية وغير مذهب الجمهور ووجهه غير ظاهر فهو غير موجه وبالغ صاحب الكشاف فيه حيث قال ولو ذكرت خرجت من كلامهم والطعن عليه بانه وهم سوء ادب ولعل المقتضي لهذا التقدير اي اربعة اشهر وعشرا ان الجنين في غالب الامر يتحرك لثلثة اشهر ان كان ذكرا والاربعة ان كان انثى فاعتبر اقصى الاجلين وزيد عليه العشر استظهارا اي استعانة بتلك الزيادة على العلم بفراغ الرحم وقيل انما قدرت المدة بما ذكر لان الولد في الرحم يكون اربعين يوما نطفة واربعين يوما علقة واربعين يوما مضغة ثم ينفخ فيه الروح في العشرة فاذا امرت بتربص اربعة اشهر وعشر ليتبين الحمل ان كان بها ذلك اذ ربما تضعف حركته في المبادي فلا تحس وقيل الحكمة في المدة اعتبارها بمدة الايلاء التي هي غاية صبر المرأة عن الزوج على ما نقل عن عمر رض وعموم اللفظ لفظ الاية يقتضي تساوي المسلمة والكتابية فيه كما قال الشافعي فان قيل الخطاب في قوله تعو والذين يتوفون منكم خطاب مع المؤمنين قلنا ان المؤمنين لما كانوا عاملين بذلك خصوا بالذكر كقوله تعو انما انت منذر من يخشيها مع انه عم كان منذر الكل لقوله تعو ليكون نذيرا والحرة والامة كما قال الاصم خلافا لسائر الفقهاء فانهم قالوا عدة المتوفى عنها زوجها اذا كانت امة نصف عدة الحرة اي شهران وخمسة ايام والحامل وغيرها نظرا الى ظاهر عموم اللفظ واطلاقه لكن القياس اقتضى تنصيف المدة للامة وبه عمل عامة الفقهاء قياسا على عدة الطلاق والاجماع خص الحامل عنه لقوله تعو واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن والتفصيل مذكور في الكتب الفقهية وعن علي وابن عباس رض انها تعتد باقصى الاجلين احتياطا والعمل بقولهما متروك اجماعا فاذا بلغن اجلهن تفريع على التحديد المذكور في الاية اي انقضت عدتهن اي المذكورة فلا جناح عليكم ايها الائمة والمسلمون جميعا فصل الخطاب للحكام وجماعة المسلمين لانهن ان تزوجن في هذه العدة وجب على كل واحد منهم منعهن عن ذلك ان قدر عليه وان عجز وجب عليه ان يستعين بالسلطان فيما فعلن في انفسهن من التعرض للخطاب وسائر ما حرم عليها للعدة من التزين وغيره بالمعروف بالوجه الذي لا ينكره الشرع اشارة الى ان قوله بالمعروف حال من فاعل فعلن اي ملتبسات به ولما ورد ان يقال ما نفع نفي الجناح عن الايمة والمسلمين في افعالهن المشروعة بل لا جناح في افعالهن المنكرة ايضا اجاب بقوله ومفهومه انهن لو فعلن ما ينكره فعليهم ان يكفوهن فان قصروا فعليهم الجناح وتقرير الجواب ان هذا الكلام كناية عن وجوب منعهن عليهم لو فعلن المنكر وان لم يمنعوا كان عليهم الجناح والله بما تعملون خبير يعلم ما تعملونه ظاهرا او باطنا فيجازيكم عليه ثم انه تع لما بين الحكم المتعلق بالنساء المتوفى عنهن ازواجهن من التربص الذي مر بيانه شرع الآن في بيان الحكم المتعلق بالرجال الذين يرغبون في نكاحهن وهو حرمة التصريح بالخطبة بهن ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء مصدر مضاف الى مفعوله اعلم ان التعريض في اللغة ضد التصريح وقد يسمى التعريض تلويحا لانه يلوح منه المراد ولهذا قال التعريض والتلويح ايهام المقصود بما لم يوضع له حقيقة ولا مجازا كقول السائل جئتك لاسلم عليك فانه لا دلالة فيه على المقصود وهو العطاء لغة وطريق التصريح ان تذكر كلاما دالا على معناه الحقيقي او المجازي او الكنائي والفرق بين المعنى الحقيقي والمجازي وبين المعنى التعريضي ظاهر لان اللفظ مستعمل في الاولين دون الثالث الا ان الفرق بين الكنائي والتعريضي ليس بظاهر لاشتراكهما في ان اللفظ غير مستعمل فيهما والانتقال الى الكنائي لكونه ملزوما للاصل المعنى والى التعريضي بمجرد دلالة القرائن والمقام عليه من غير علاقة اللزوم بينه وبين المعنى الاصلي والكناية هي الدلالة على الشيء بذكر لوازمه وروادفه كقولك طويل النجاد بكسر النون حمايل السيف للطويل القامة وكثير الرماد للمضياف لمن ينزل كثيرا ويكثر الضيافة فبين التعريض والكناية عموم وخصوص من وجه فقد توجد كناية ولا توجد تعريض كقولك فلان طويل النجاد وبالعكس كقولك في عرض من يؤذيك لغير المؤذي آذيتني فستعرف وقد يجتمع التعريض مع الكناية معا كقولك في عرض من يؤذي المؤمنين المؤمن هو الذي يصلي ويزكي ولا يؤذي اخاه المسلم وتتوصل بذلك الى نفي الايمان عن المؤذي والخطبة بالضم والكلام لحالة يعني ان كليهما مصدران من المخاطبة اي المكالمة غير ان المضمومة خصت

بالموعظة وهي الكلام المشتمل على الزجر والمكسورة نصب على العطف على المضمومة بطلب المرأة للنكاح والمراد بالنساء
المعتدات للوفاة لانها هي المذكورة عقيب آية والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وذكر التعقيب يدل على ان تعريف النساء
للعهد والمعهودات هي الازواج المذكورة في الآية وتعريض خطبتها ان يقول الرجل للخاطب لها انك جميلة او نافقة من النفاق
بفتح النون بمعنى الرواج ومن غرضي عطف على انك جميلة ان اتزوج ومعنى التعريض لا يستفاد من مجرد قوله انك جميلة او نافقة
ما لم ينضم اليه قوله ومن غرضي ان اتزوج ولو قال ومن غرضي ان اتزوجك بذكر المفعول لا يكون تعريضا بل هو تصريح وبه يا لم الخاطب
ونحو ذلك من الكلام الموهم انه يريد نكاحها حتى تحبس المعتدة نفسها عليه ان رغبت فيه واما النساء اللاتي لا يكون منكوحة الغير
ولا معتدة من طلاق رجعي فان خطبتهن جائزة تصريحا وتعريضا الا ان يخطبها رجل فيجاب بالرضى صريحا فههنا لا يجوز لغيره ان
يخطبها لقوله عليه السلام لا يخطبن احدكم على خطبة اخيه وان اجيب بالرد صريحا فههنا يحل لغيره ان يخطبها وان لم يوجد صريح الاجابة
ولا صريح الرد ففيه خلاف او اكننتم عطف على قوله عرضتم في انفسكم متعلق باكننتم ومفعوله الصريح محذوف وهو الضمير
الراجع الى ما الموصولة في قوله فيما عرضتم اي اذا اكننتموه انما عطف الاكنان للخطبة في النفس على التعريض بكلمة او الدالة على التسوية
بين الشيئين للمبالغة في نفي الجناح في الخطبة تعريضا لانه من المعلوم انه لا جناح في اكنانها في القلب والاول لاباحة التعريض
وتحريم التصريح في الحال والثاني لاباحة عقد القلب على ان يصرح بعد العدة او اخر ثم في قلوبكم فلم تذكروه تصريحا ولا تعريضا اشارة
الى الفرق بين اكنان الشيء وكنه في الاستعمال فان الاكنان الاخفاء في النفس والكن الاخفاء في الكن اي السترة وفي مختار الصحاح
الكسائي كن الشيء ستره وصانه من الشمس وبابه رد واكنه في نفسه ستره وقال ابو زيد كننته واكننته بمعنى واحد في الكن وفي النفس جميعا
انتهى ويؤيد الاول قوله تعالى كانهن بيض مكنون ولا يقال مكن ثم انه تعالى ذكر الوجه الذي لاجله اباح
الخطبة بطريق التعريض فقال علم الله انكم ستذكرونهن ولا تصبرون على السكوت عنهن اشارة الى ان السين للتاكيد والمراد بالذكر
الذكر باللسان وعن الرغبة فيهن فيه اشارة الى ان المراد بالذكر الذكر بالقلب ولما كان للرجال عدم الصبر عن السكوت اباح لهم
التعريض فيه نوع توبيخ لان عدم الصبر مذموم ولكن لا تواعدوهن سرا استدراك عن محذوف دل عليه ستذكرونهن اي
فاذكروهن قيل لا حاجة الى المحذوف اذ يصح ان يكون استدراكا من المذكور لان الاستدراك ازالة التوهم الناشي من الكلام
السابق ويمكن ذلك في المذكور اولى الاستدراك انما يكون بين الكلامين المتغايرين بالنفي والاثبات والمذكور في تقدير النفي
كما صرح به فلا يصح الاستدراك منه ولكن لا تواعدوهن نكاحا او جماعا اشارة الى ان سرا مفعول ثان لقوله لا تواعدوهن عبر
بالسر عن الوطء بيان لوجه قوله لا تواعدوهن نكاحا اي لوجه اطلاق السر على النكاح بمعنى العقد وذلك لان لفظ السر اطلق
على الوطء كناية لان السر لازم له ولذا قال لانه يسر وقد تقرر ان الانتقال في الكناية من اللازم الى الملزوم كالانتقال من طول
النجاد الى طول القامة ثم عن العقد اي ثم عبر بالسر الذي هو كناية عن الوطء عن النكاح بمعنى العقد لانه سبب فيه اي لان النكاح
بمعنى العقد سبب للنكاح بمعنى الوطء ولم يجعل السر من اول الامر مجازا عن العقد لعدم العلاقة وقيل معناه لا تواعدوهن
في السر فانتصاب سرا على الظرفية لانه مفعول به على ان المعنى بالمواعدة في السر المواعدة بما يستهجن اي يستقبح التصريح به فا
لا تواعدوهن بما يستحيى منه من المجاهرة بما يجري بين الرجل والمراة سوى الالفاظ معلومة لا يستحيى منها في الخلوة الا ان تقولوا
قولا معروفا وهو ان تعرضوا ولا تصرحوا والاستثناء مفرغ والمستثنى منه محذوف وهو مفعول مطلق والمستثنى بدل منه
من حيث المعنى ومفعول مطلق والمستثنى بدل منه من حيث المعنى مفعول مطلق من حيث اللفظ ولذا قال اي لا تواعدوهن
مواعدة يعني مواعدة ما الا مواعدة معروفة غير منكرة وهي مواعدة النكاح او الجماع بطريق التعريض دون التصريح هذا تقدير
الكلام على عدم حذف الباء من قوله ان تقولوا وان حمل الكلام على انه يكون التقدير ما ذكره بقوله او الا مواعدة بقول معروف فاصل
الكلام الا بان تقولوا وعلى الوجهين يكون الاستثناء مفرغا وقيل استثناء منقطع من سرا لان القول المعروف والتعريض
لا يدخل تحت السر وهو ضعيف وجه ضعفه ان الاستثناء مطلقا يستدعي صحة تسليط عامل المستثنى منه فما يكون مستثنى من
المفعول مثلا يلزم ان يكون مفعولا من حيث المعنى ولا يصلح التسليط ههنا لادائه الى قولك لا تواعدوهن الا التعريض فيستلزم ان يكون
التعريض موعودا او هو غير موعود به هو النكاح وتوابعه الموعودة المستحسنة والتعريض طريق للوعد لا نفس الموعود والمراد تجويز

بل الموعود م

التعريض

التعريض لا تجويز المواعدة بالتعريض وفيه دليل حرمة تصريح خطبة المعتدة وجواز تعريضها ان كانت معتدة وفاة واختلف
في معتدة الفراق اي الطلاق البائن والاظهر جوازه اي جواز التعريض بخطبتها الا انها ليست كالمعتدة الرجعية كما مر ولا تعزموا
اي لا تقصدوا قصدا جازما عقدة النكاح وفعل العزم قد يتعدى بنفسه وقد يتعدى بكلمة على ويحتمل ان يكون صورة النصب بكلمة
على مبنيا على نزع الخافض والمقصود هو النهي عن تزوج المعتدة في زمان عدتها الا انه نهي ذكر العزم مبالغة اي للمبالغة في النهي عن
العقد عقد النكاح فان العزم على الشيء متقدم عليه والنهي عن مقدمات الشيء يستلزم النهي عن ذلك الشيء بطريق الاولى اي ولا تعزموا
عقد عقدة النكاح انما قدر المضاف لان العزم عبارة عن عقد القلب فلا يتعلق الا بالفعل وعقدة النكاح ليس بفعل لان الاضافة فيه
بيانية فهو ليس من افعال المكلف بل هو امر شرعي يحصل بحكم الشرع وقيل عطف بحسب المعنى على قوله ذكر العزم معناه لا تقطعوا عقدة النكاح اي لا
تبرموه ولا تلتزموه ولا تقدموا عليه فيكون النهي عن نفس الفعل لا عن قصده وبهذا يمتاز عن الوجه الاول والا ففي العزم بمعنى القصد ايضا معنى
القطع كما يقال هذا امر معزوم عليه مقطوع به فمعنى لا تعزموا لا تقصدوا قصدا جازما لا تردد معه ولم يرض به المص لخلوه عن الدلالة على
المبالغة المذكورة جعل صاحب الكشاف العزم حقيقة في القطع حيث قال وحقيقة العزم القطع بدليل قوله عليه السلام لا صيام
لمن لم يعزم الصيام من الليل وروي لمن لم يبيت الصيام استدل على كون العزم بمعنى القطع بالحديث الوارد على الروايتين احديهما
بلفظ العزم والاخرى بلفظ البت وهو القطع وظاهر انه ليس معنى بت الصوم وقطعه الا الجزم به وقطع التردد فيه والحاصل ان العزم
في الوجه الثاني بمعنى قطع التردد في القصد والنية والاقدام الكلي على الفعل لا بمعنى القطع الذي هو الفك ويلزمه معنى الابرام والالزام والمص
اشار الى مجموع ما ذكر بقوله فان اصل العزم القطع حتى يبلغ الكتاب اجله حتى ينتهي ما كتب اي الكتاب بمعنى المكتوب اي المفروض
من العدة بيان ما اجله اي آخره والمعنى حتى يبلغ العدة المفروضة آخرها وقيل في الكلام حذف اي حتى يبلغ فرض الكتاب اجله والكتاب
على هذا هو القرآن واعلموا ان الله يعلم ما في انفسكم من العزم على ما لا يجوز اي شرعا فان المكلف مؤاخذ بما اضمر في نفسه من المعاصي ان عزم عليه واما اذا
لم يؤاخذ بمجرد خطوره بباله ولهذا قال فاحذروه اي فاحذروا مؤاخذته وذلك انما يكون فيما كان فيه بالعزم ولذا قال ولا تعزموا واعلموا
ان الله غفور رحيم لمن عزم ولم يفعل خشية من الله قال المولى المعروف بابن كجيد والاولى ان يفسر معنى الغفور مطلقا عن هذا القيد بناء
على سعة رحمته وعموم مغفرته يرشدك اليه ذكره مطلقا عن المغفور له ليتناول من عزم ولم يفعل ومن عزم وفعل ما دام ثابتا على الايمان اقول
التقييد بالقيد المذكور بحسب اقتضاء المقام لاظهر المغفرة فيه ويندفع به التوهم الناشي من الكلام السابق ان العزم يوجب المؤاخذة البتة حليم
لا يعاجلكم بالعقوبة فلا تغتروا بتاخيره ثم انه تعالى لما ذكر ما على المطلقات والمتوفى عنهن ازواجهن من الحقوق شرع في بيان ما على الازواج من الحقوق
المتعلقة بعقد النكاح فقال لا جناح عليكم ولما ورد ان مقتضى الآية بحسب الظاهر ان نفي الجناح عن المطلق مشروط بعدم المسيس وليس كذلك فانه
لا جناح عليه ان طلق بعد المسيس ايضا دفعه بقوله لا تبعة من مهر يعني ان المراد من الجناح في هذه الآية تبعة وجوب المهر اي لا يجب المهر على من طلقها
قبل المسيس في وقت من الاوقات الا وقت ان يسمي لها المهر حال العقد وقيل من وزر لانه لا بدعة في الطلاق قبل المسيس لم يرض به
لان ما ذكر من انه لا بدعة في الطلاق قبل المسيس يقتضي ان لا يذكر قوله او تفرضوا لهن فريضة ويلزم ايضا ان يكون طلاق غير الممسوسة التي فرض
لها مهر وزرا لانه يفيد بمفهومه عليكم وزر في تطليقهن ان فرضتم لهن فريضة وليس الامر كذلك لانه لا بدعة ولا وزر في تطليق غير الممسوسة
سواء فرض لها فريضة او لا لان الطلاق البدعي تطليق الممسوسة في ايام الحيض او في الطهر الذي وقع فيه الجماع وقيل كان النبي صلعم يكثر
النهي عن الطلاق فظن ان فيه حرجا فنفى اي الحرج ولم يرض به لان كون الآية لنفي ظن الحرج يقتضي ان يذكر الطلاق مطلقا لا مقيدا بكونه قبل المس وقبل الفرض للمهر
ان طلقتم النساء شرط يدل على جوابه لا جناح عليكم ما لم تمسوهن ما مصدرية اي وقت عدم المسيس والمس كناية عن الجماع ولذا قال
اي تجامعوهن او تفرضوا لهن فريضة الا ان تفرضوا لهن فريضة او بمعنى الا او حتى تفرضوا فكلمة او بمعنى الى ان وعبر عنه بحتى او وتفرضوا
او بمعنى الواو وعطف على المجزوم والفرض تسمية المهر ولما فسر لا جناح بقوله لا تبعة من مهر وهو دال على جواب الشرط كان تقدير الكلام
على الاولين ان طلقتم النساء ما لم تجامعوهن فلا مهر عليكم الا ان تفرضوا لهن فريضة او حتى تفرضوا فح يجب المهر والوجه الثالث
كون كلمة او بمعنى الواو وتفرضوا مجزوم بالعطف على تمسوهن اي لم يكن المسيس ولا فرض المهر لان او في سياق النفي للعموم ومجيء او بمعنى الواو
شايع قال القطب فان قلت لم يجعل كلمة او للعطف على تمسوهن وهو وجه ظاهر فانه ح يكون لنفي احد الامرين ونفي احد الامرين لشموله
العدم وعدم وجوب المهر مشروط بعدم المسيس وعدم الفرض جميعا اذ كان احدهما يجب المهر قلت اذا كان عطفا على تمسوهن فربما
توهم ان تقدير الكلام ما لم تمسوهن او لم تفرضوا اي الشرط احد النفيين لا نفي احد الامرين فيلزم ان لا يجب المهر اذا عدم المسيس ووجد الفرض

للعطف تفرضوا

او عدم الفرض ووجد المسيس وليس كذلك ولهذا جعل من ذهب الى العطف كلمة او بمعنى الواو كما فى قوله تع او يزيدون فلما كان
العطف منشأ لهذا الوهم المؤدى الى خلاف المقصود عدل بكلمة او عن اصل العطف وجعل بمعنى الا ان او حتى حسما لمادة الوهم
بالكلية قال بعضهم محل الوهم هو اللفظ سواء جعل او ناصبة او عاطفة وهو بحاله فيه بحث اذ الحكم مستفاد من المعنى وفريضة تقع
على المفعول به لتفرضوا فعيلة بمعنى مفعول اى مفروض والتاء لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية لا للجرى على الموصوف مؤنث ويحتمل
المصدر اى مصدر تفرضوا اى تفرضوا لهن فرضا فما المصدرية للتوقيت والمعنى انه لا تبعة على المطلق من مطالبة المهر اذا كانت
المطلقة غير ممسوسة ولم يسم لها مهر هذا المعنى على تقدير ان يكون او فى قوله او تفرضوا بمعنى الواو واما على تقدير ان يكون بمعنى الا
ان او الى ان واعلم ان للمطلقة اربع حالات الاولى ان تكون غير ممسوسة ولم يسم لها مهر والثانية ان تكون ممسوسة وسمى لها مهر
والثالثة ان تكون ممسوسة ولم يسم لها مهر والرابعة ان تكون غير ممسوسة وسمى لها مهر وعدم وجوب المهر فى الصورة الاولى
فقط اذ لو كانت ممسوسة فعلى المطلق المسمى ان سمى لها مهر او مهر المثل ان لم يسم لها مهر ولو كانت غير ممسوسة ولكن سمى
لها مهر فلها نصف المسمى فهذه الآية مشتملة على بيان حكم هذه الاقسام كلها لانه لما صار معنى الآية لا مهر الا عند المسيس او عند التقدير
عرف منه ان التى لا تكون ممسوسة ولا مفروضا لها لا يجب لها مهر وعرف ان التى تكون ممسوسة ولا تكون مفروضا لها والتى تكون مفروضا
لها ولا تكون ممسوسة يجب لكل واحد منهما المهر فالآية مشتملة على بيان حكم هذه الاقسام الثلثة وعلى بيان قسم آخر وهى التى تكون ممسوسة
ومفروضا لها على ان حكمه مذكور فى الآيات المتقدمة فمنطوق الآية ينفى الوجوب فى الصورة الاولى وهى ان تكون غير ممسوسة ولم يسم
لها مهر وهذا ايضا على تقدير ان يكون او بمعنى الواو ومفهومها يقتضى الوجوب فى الجملة فى الاخريين يعنى يفهم من الآية ان تبعة المطلقة
توجه على مطلقها على غير هذه الصورة فى الجملة فان من طلق ممسوسته التى سمى لها مهر فهو مطالب بتمام المهر ومن طلق ممسوسته التى
لم يسم لها مهر فهو مطالب بتمام مهر المثل ومن طلق قبل المسيس من سمى لها مهر فهو مطالب بنصف المسمى فعلى المطلق جناح اى تبعة
مطالبة المهر فى الجملة فى هذه الصور الا ان المصنف جعل الاثنين بان جعل تطليق الممسوس بها صورة واحدة فافهم ومتعوهن اى و
متعوا المطلقات قبل المسيس وفرض المهر عطف على مقدر اى فطلقوهن ومتعوهن قيل يجوز ان يكون من باب عطف القصة على القصة فيجوز
العطف على الخبرية ويجوز ان يكون اعتراضا بالواو ولبيان ما يجب للمطلقات المذكورة على ازواجهن بعد التطليق والحكمة فى ايجاب المتعة جبر
ايحاش الطلاق قال الامام النسفى فى التيسير واصل المتعة والمتاع ما ينتفع به انتفاعا قليلا غير باق بل ينقضى عن قريب قال تعالى انما هذه
الحيوة الدنيا متاع الآية وسمى التمتع بمتعة الحج ونظم المتعة والمتاع البلغة والبلاغ قال المولى المعروف بابن كمال على تقدير ان يراد
بالجناح التبعة التى تتعلق بالزوجية ينافى آخر الآية اولها فان اول الآية نفى الجناح عمن طلقهن وآخرها اثبته فان قيل المراد بالجناح المهر
والمتعة ليست بمهر قلنا هب انها ليست بمهر لكنها بدل من مهر المثل الذى سقط لكونهن غير ممسوسة وحكم ما يقوم مقام الشئ حكم ذلك
الشئ يرشدك الى انها بدل من المهر عدم وجوب المتعة فى صورة لزوم المهر ووجوبها فى صورة عدم لزومه اقول لا نم ان المتعة بدل من مهر
المثل وعدم وجوب المتعة فى صورة لزوم المهر لا يرشد الى انها بدل من المهر فان المهر واجب اصالة لقوله تع وان تبتغوا باموالكم
فلا حاجة الى جبر ايحاش الطلاق لحصول المال ولا وجوبها فى صورة عدم لزومه فان الاصل فى عدم لزومه ان لا يجب عليه شئ اصلا ووجوب
المتعة للحكمة المذكورة لا للبدلية على ان المهر مقدر شرعا لقوله تع قد علمنا ما فرضنا والمتعة غير مقدر شرعا ولهذا قال وتقديرها
مفوض الى راى الحاكم ويؤيده قوله تع وعلى الموسع قرا الجمهور بسكون الواو وكسر السين اسم فاعل من اوسع يوسع وقرا ابو حيوة بفتح
الواو وتشديد السين اسم مفعول من وسع قدره قرا حمزة والكسائى وابن ذكوان وحفص بفتح الدال فى الموضعين والباقون
بسكونها واختلف هل هو بمعنى واحد او مختلفان فذهب اكثر ائمة العربية الى انهما بمعنى واحد وذهب جماعة الى انهما مختلفان فالساكن
مصدر والمتحرك اسم كالعد والعدد والمد والمدد والقدر بالتسكين الوسع وبالتحريك المقدار وعلى المقتر اى على كل من الزوج
له سعة وغنى ومن المقتر الضيق الحال فى تفسيره اشارة الى تفسير كل من الموسع والمقتر ما يطيقه ناظرا الى الاول ويليق به ناظرا
الى الثانى ويدل عليه على وجوب المتعة على المقتر قوله عليه الصلوة والسلام لانصارى لرجل من الانصار طلق امرأة المفوضة
بكسر الواو وهى التى زوجت نفسها بغير مهر او فوضت امرها الى وليها وبالفتح هى التى زوجها وليها بغير مهر ولم يفرض لها الزوج
قبل ان يمسها وفى الكشاف زيادة تركها المص وهى قوله أمتعتها بهمزة الاستفهام قال انه لم يكن عندى شئ قال متعها
بقلنسوتك فيه طى لانه كان ينبغى ان يقول التفتازانى الخ وههنا مقول قوله عليه الصلوة والسلام وقال ابو حنيفة رح هى اى المتعة

درع ما يستر جميع البدن وملحفة ما تلبسه المرأة للخروج وخمار ما يستر الرأس على حسب الحال اى حال الزوج من السعة والفقر الا ان
يقل مهر مثلها من ذلك قيل قال ابو حنيفة رح لا تزاد المتعة على نصف مهر المثل فقول المص هذا محل بحث والظاهر ان يقال الا ان يقل
نصف مهر مثلها من ذلك لنصف مهر المثل وفى الكشاف فلها الاقل من نصف مهر المثل ومن المتعة ولا تنقص من خمسة دراهم قال المعروف
بابن كمال هذا ينافى اطلاق هذه الآية القائلة لا جناح عليكم ان طلقتم النساء الخ فانها افادت بمفهومها انه لا مهر فى هذه الصورة على الاطلاق
لا الكلى لانها غير ممسوسة ولا بعضا لان مهر المثل لا ينصف ويخالف ايضا قول الفقهاء فى عدم جواز التنصيف فى مهر المثل اقول معنى عدم تنصيف
مهر المثل انه لا ينصف فى موضع يجب فيه مهر المثل وههنا ليس كذلك فان الموضع الذى يجب فيه المتعة ليس موضع وجوب مهر المثل فالمراد وجوب
مال كان فى القدر نصف مهر المثل كما وقع فى بعض الكتب وقال ابو حنيفة قدر نصف مهر مثلها لا يجاوزه وانما قال وعند ابى حنيفة الخ لان الشافعى
قال اعلاها على الموسع خادم واوسطها ثوب واقلها ماله ثمن وحسن ثلثون درهما وروى ان عبد الرحمن بن عوف طلق امرأة ومتعها جارية
سوداء ومتع الحسن بن على امرأته بعشرة الاف درهم فقالت متاع قليل من حبيب مفارق ومفهوم الآية اى مفهوم قوله تع
ومتعوهن يقتضى تخصيص ايجاب المتعة فى المفوضة التى لم يمسها الزوج لان ضمير المفعول يرجع اليها وهذا التخصيص ليس تخصيصا
مصطلحا عليه اذ ليس فيه طريق من الطرق الاربعة المفيدة للحصر والتخصيص ولهذا الحق بها الشافعى فى احد الروايتين عنه من المطلقات
من ليست على الصفة المذكورة فانه لو كان فيه تخصيص مصطلح عليه لما ذهب اليه واختلف الائمة فى المطلقة بعد الدخول سواء فرض
لها او لم يفرض فذهب جماعة الى انه لا متعة لها ومنهم ابو حنيفة وهذا هو القول القديم للشافعى وذهب آخرون الى ان لها المتعة
وهو القول الجديد له ولهذا قال والحق بها الشافعى فى احد قوليه اى الجديد الممسوسة المفوضة وغيرها مفعول الحق قياسا مفعول له
وهو مقدم على المفهوم اى القياس مقدم على مفهوم الآية لان القياس من الحجج القاطعة المعتبرة فى الاصول والمفهوم محتمل والمحتمل لا يعارض
القطعى متاعا تمتيعا اشارة الى ان متاعا نصب على انه مفعول مطلق اقول مصدر فعل بالتشديد تفعيل على الاشهر نحو تفريج وتكريم
وعلى فعال بكسر الفاء وتشديد العين نحو كذاب وعلى تفعلة وهو قياس فى ناقص هذا الباب نحو تعدية وتصفية وتزكية وعلى تفعال كتكرار
وعلى مفعل بضم الميم وتشديد العين نحو كل ممزق وعلى فعال بفتح الفاء والتخفيف نحو سلام وكلام اذا عرفت هذا فيجوز ان يكون متاع مصدر
متع كالتمتيع بالمعروف بالوجه الذى يستحسنه الشرع والمروة فيه اشارة الى ان الباء يتعلق بمحذوف منصوب على انه صفة لمتاعا
ويحتمل ان يتعلق بقوله متعوهن فالباء للتعدية حقا صفة لمتاعا اى متاعا واجبا وفى لفظ حقا صفة مشبهة او مصدر مؤكد
لمعنى الجملة التى قبلها اى حق ذلك حقا مفعول مطلق لفعل محذوف وهو ما قدره على المحسنين الذين يحسنون الى انفسهم بالمسارعة
الى الامتثال قال بعض المتأخرين اى على الموصوفين بالاحسان احسن المروات اقول اراد به الرد على المص لا وجه له لان دلالة
اسم الفاعل على من قام به الفعل بمعنى الحدوث لا بمعنى الثبوت والمص حمله عليه لانه اصل وضعه او الى المطلقات عطف
على قوله الى انفسهم الذين يحسنون الى مطلقاتهم بالتمتيع قال المولى المعروف بابن كمال ويمكن ان يذكر فيه وجه آخر وهو ان
ينزل الاحسان منزلة اللازم بعدم تعلقه الى المحسن اليه ويكون المعنى حقا على الذين يفعلون الاحسان او الذين عادتهم الاحسان على
منوال فلان يعطى ويمنع اى يفعل الاعطاء والمنع اقول ما ذكره القائل قريب منه بل مأخوذ منه وجوابه جوابه ويلزم على قولهما
ان يكون وجوب المتعة على اقل الناس لان الفقهاء استدلوا بهذه الآية على وجوبها على كل مطلق المفوضة الغير ممسوسة وعامل
وسماهم محسنين للمشارفة والمقاربة وترغيبا وتحريضا قال التفتازانى اشارة الى ان اسم الفاعل لا يكون بمعنى المستقبل الا
بتأويل كما فى الصلة التى قالوا انها فعل فى صورة الاسم اقول والفرق بين كون التعريف للعهد وبين كونه للجنس فلا يصح قول المولى
المعروف بابن كمال حيث قال ههنا مانع ان يكون التعريف فى المحسنين للعهد واما اذا حمل على الجنس فلا حاجة الى هذا التأويل
فيكون حكما على الجنس ويدخل فيه المذكورون دخولا اوليا قال بعض المتأخرين كما اتى بعبارة ظاهرة فى الوجوب تأكيدا فى الحث
واتى بما فى الترغيب ذهاب الوهم الى معنى الايجاب حقيقة بعبارة المحسنين بما فيها من الاشارة الى انه بطريق الاحسان
لا بطريق الالزام ومبنى هذه الاشارة على ما فى قوله تع وما على المحسنين من سبيل من التنصيص على عدم الايجاب فيما يكون احسانا
اقول استدل الفقهاء بهذه الآية على وجوب المتعة مطلقا على كل مطلق المفوضة الغير الممسوسة اذ الامر المطلق فى قوله تع متعوهن للوجوب
كما عرفت وقوله تع وما على المحسنين من سبيل فى الآية دال الامر وقوله رسول الله صلعم لانصارى عائل متعها بقلنسوتك يدل على الوجوب

وان طلقتموهن اى النسآء من قبل ان تمسوهن ان مع الفعل فى تأويل المصدر مجرور المحل اى من قبل مسكم اياهن وقد فرضتم فى محل النصب حال لهن فريضة مهرا فنصف ما فرضتم اى سميتم لما ذكر حكم المفوضة اى التى لم يسم لها مهر اتبعه حكم قسيمها اى بينه بهذه الآية الى فعليكم او فالواجب نصف ما فرضتم لان محل الاول رفع نصف ما فرضتم على الابتدا وخبره محذوف وعلى الثانى على الخبرية والمبتدا المحذوف وهو اى حكم قسيمها المبين بهذه الآية دليل على ان الجناح المنفى ثمه اى فى حكم المفوضة المبين بقوله لا جناح عليكم الآية تبعة المهر لا الوزر وان لا متعة مع التشطير اى تنصيف المهر المفروض ووجه الاستدلال ان المفروض لما كانت قسيمة المفوضة ينبغى ان يكون حكم المفوضة قسيم حكم المفروض لها ان تستحق نصف المفروض وجب ان يكون الجناح المنفى هناك هو لزوم المهر ايضا معنى القسيمية يدل على انه لا متعة مع تشطير المسمى فقوله لانه قسيمها دليل للدلالتين الا ان يعفون قيل هذا الاستثنا منقطع لان عفوهن عن النصف ليس من جنس اخذهن وقيل متصل لكنه من الاحوال والمستثنى منه محذوف وهو اعم الاحوال كانه قيل فالواجب عليكم فى حقهن نصف ما فرضتم فى كل حال الا فى حال عفوهن اى المطلقات الغير الممسوسة التى فرض لهن فريضة فلا ياخذون شيئا فالمعنى الا ان يعفو المطلقات عن ازواجهن فلا يطالبنهم بنصف المهر فلا ياخذنه وتقول المراة ما رأنى الزوج ولا خدمته والاستمتاع بى فكيف اخذ منه شيئا والصيغة تحتمل التذكير والتانيث اذ يقال الرجال يعفون كما يقال النسآء يعفون والفرق ان الواو فى الاولى اى فى التذكير ضمير ولام الفعل محذوف لان اصله يعفوون استثقلت الضمة على الواو فحذفت لاجتماع الساكنين فوزنه يفعون والنون علامة الرفع لانه من الامثلة الخمسة وفى الثانى اى فى التانيث لام الفعل والنون ضمير جمع المؤنث لام الفعل والنون ضمير اى ضمير جمع المؤنث والفعل مبنى معها ولذلك اى لكونه مبنيا لم يؤثر فيه ان الناصب ههنا ونصب المعطوف وقد ظهر اثره فيما عطف عليه وهو قوله او يعفو الذى بيده عقدة النكاح اى الزوج وهو اوفق للنظم ويدل نظيره قول المالك لعقدة اى عقد النكاح وحله لان الطلاق بيده عما يعود اليه متعلق بقوله يعفو بالتشطير اى تنصيف المهر المسمى فيسوق المهر المسمى اليها اى المطلقة كملا اى كله وهو اى قوله الا ان يعفون الخ مشعر بان الطلاق قبل المسيس مخير للزوج فى عطاء النصف غير مشترط ببغية البينة والبناء الى ان المراد بقوله الذى بيده عقدة النكاح هو الزوج وان المراد بعفوه ان يعطيه الصداق كاملا ذهب بعض اصحابنا والحنفية قال صاحب الكشاف وتسمية الزيادة على الحق عفوا فيها نظر قال التفتازانى اذ معنى العفو اسقاط شى او تركه لا اعطاء زيادة وانما هو تفضل الا ان ذكر صاحب الكشاف له وجها بقوله الا ان يقال كان الغالب عندهم ان يسوق الزوج اليها كل المهر عند التزوج فاذا طلقها قبل الدخول فقد استحق ان يطالبها بنصف ما ساق اليها فاذا ترك فقد عفا عنها او سماه عفوا على طريق المشاكلة اى لوقوعه فى صحبة عفو المراة فان قيل يجب انه يصح الاطلاق لكن كيف صح العطف على المستثنى وحكمه ترك الواجب وههنا الزيادة عليه قلنا من جهة اشتراكهما فى انه ليس معهما شئ اى فعلى الزوج نصف المفروض الا ان يعفو المراة فلا شئ او يكمل الزوج فلا نصف قيل عطف بحسب المعنى على قوله اى الزوج اى المراد بالذى بيده عقدة النكاح الولى الذى يلى عقد نكاحهن من غير استيذان وذلك اذا كانت المراة صغيرة وهو قول قديم للشافعى احتج القائلون بان المراد بالذى بيده عقدة النكاح الزوج بوجوه الاول انه ليس للولى ان يهب مهر موليته مطلقا فكيف يصح الحمل عليه والثانى ان الذى بيد الولى هو عقدة النكاح فاذا عقد انعقد النكاح الذى هو المراد بالعقدة وذلك لان بناء الفعلة يدل على المفعول كالاكلة واللقمة والمصدر هو العقد كالاكل واللقم ومن المعلوم ان العقدة الحاصلة بعد العقد انما هى فى يد الزوج لا فى يد الولى والثالث روى عن جبير بن مطعم انه تزوج امراة وطلقها قبل ان يدخل بها فاكمل الصداق وقال انا احق بالعفو وهذا يدل على ان الصحابة فهموا من الآية العفو الصادر من الزوج واحتج القائلون بان المراد به الولى بوجوه الاول ان عفو الزوج هو ان يعطيها كل المهر وذلك يكون هبة والهبة لا تسمى عفوا واجاب الاولون عن هذا بوجوه الاول والثانى ما ذكره صاحب الكشاف وسيذكرهما المحشى والثالث ان العفو قد يراد به التسهيل فعلى هذا عفو الرجل ان يبعث اليها كل الصداق على وجه السهولة والرابع انه فيه عفوه عن انتقاص ما توجه اليها بالتسمية فالقول الاول هو المختار وان تعفوا فى محل الرفع على الابتدا اى والعفو اقرب خبره اى خير للتقوى واللام فيه للدلالة على علة قرب العفو اى اقرب لاجل التقوى كذا فى الحواشى يؤيد الوجه الاول وهو ان يراد بالذى بيده عقد النكاح الزوج وجه التاييد انه لما خوطب الازواج بوجوه متعددة من قوله تعالى وان طلقتموهن الى قوله فنصف ما فرضتم كان الظاهر ان يكون خطاب و

وان تعفوا ايضا متوجها متوجها الى الازواج وذلك يستلزم ان يكون المراد بالعفو عفو الازواج وانهم هم المرادون بقوله الذى بيده عقدة النكاح ولان عفوهم لما كان ايفاء المهر كاملا كان اقرب للتقوى اذ الذى ترك حقه تفضلا فهو بترك الشبهات اسرع بخلاف الولى فان عفوه يسقط حق الغير ولا وجه له فكيف يكون اقرب للتقوى وعفو الزوج على وجه التخيير ظاهر لما ذكر ان حكم الطلاق قبل المسيس اما تخيير الزوج بين اكمال المسمى وتشطيره واما ايجاب التشطير عليه بحيث لو اعطاها الزوج شيئا زائدا على النصف لكان ذلك هبة مبتدأ لا تعلق لها بحكم الطلاق وذكر ايضا ان العفو صفة الزوج اذا دار بين معنى عفو الزوج على كل تقدير من تقديرى التخيير والتشطير فمعناه على تقدير التخيير ظاهر لان العفو هو الترك والاسقاط ولا عطاء تمام المسمى وهو مخير ما لم يكن يجعل حكم الطلاق تسليم نصف المسمى وجعل النصف الآخر سالما له فقد ترك واسقط حقه وما له حق امساكه بحكم التخيير وهو العفو واما ان يكون الطلاق المذكور مشطرا بنفسه ولم يكن له سبب الى جعل ما سلمه زائدا على النصف من قبيل تسليم ما وجب عليه بحكم الطلاق فحينئذ لا يظهر كون اكمال المهر عفوا اذ ليس فيه الترك والاسقاط بل هو تفضل ابتدائى حيث سلم اليها مجانا ما لم تستحق به من النصف الآخر تعالى سمى الاكمال عفوا اما للمشاكلة او لوجه آخر هذا على تقدير ان يكون الخطاب فى قوله وان تعفوا متوجها الى الرجال خاصة وهو الظاهر لانهم المخاطبون فى صدر الآية فيكون قوله وان تعفوا التفاتا من الغيبة الواقعة فى قوله تع الذى بيده عقدة النكاح على القول المختار وهو القول الاول الى الخطاب الواقع فى صدر الآية ويحتمل ان يكون الخطاب فيه وفى قوله ولا تنسوا الفضل بينكم متوجها الى الرجال والنسآء جميعا بتغليب المذكور على الاناث ويكون المقصود تحريض كل واحد من طائفتى الذكور والاناث على العفو والتفضل وسلوك طريق المروة والاحسان فان قيل كان الخطاب فى صدر الآية متوجها الى الازواج فلم التفت عن خطابهم وعبر عنهم بلفظ الغيبة فى قوله الذى بيده عقدة النكاح واما النكتة فيه قلنا النكتة فيه هى التنبيه على المعنى الذى من اجله رغب الزوج فى العفو والاكمال وهو ان الزوج الذى حبس المراة مالك عقدة نكاحها فارقها بارادته ولم يكن منها سبب فى الفراق فلاجرم كان حقيقا بان لا ينقص من مهرها شيئا فان قيل الزوج ليس بيده عقدة النكاح لانه قبل النكاح كان اجنبيا عن المراة لا قدرة له على التصرف فيها بوجه من الوجوه واما بعد النكاح فقد حصل النكاح ولا قدرة له على ايجاد الموجود فكيف قيل حقه ان عقدة النكاح بيده قلنا لما كان العقد برضاه كان ما كان له ولما كان الطلاق بيده كان ابقاء عقدة النكاح بيده فصح ان يعبر عنه بذلك وعلى الوجه الآخر اى من وجهى معنى الذى بيده عقدة النكاح وهو ان يكون التطليق قبل المسيس مشطرا اى ملزما للزوج بالتنصيف لا غير عبارة اى العفو عبارة عن الزيادة على الحق اى الزوجة وهو النصف فقط وتسميتها عفوا اما على المشاكلة واما لانهم يسوقون المهر الى النسآء عند التزوج فمن طلق قبل المسيس استحق استرداد النصف فاذا لم يسترده فقد عفا عنه فهذان وجهان من الوجوه المار ذكرها لتوجيه اطلاق العفو وعن جبير بن مطعم انه تزوج امراة وطلقها قبل الدخول فاكمل لها الصداق وقال انا احق بالصداق بالعفو فى الحكاية على ان قوله ان يعفو اشارة الى اكمال الزوج المهر ولا تنسوا الفضل ليس المراد منه النهى عن النسيان لانه ذكر ليس فى الوسع بل المراد منه لازم النسيان وهو الترك والمعنى لا تتركوا التفضل والافضال بينكم منصوب بلا تنسوا وارتباط الآية بما قبلها ظاهر هذه الآية حث على الاحسان باعطاء الرجل جميع الصداق وان كان الخطاب للرجال خاصة وايضا بترك المراة نصيبها منه ان كان الخطاب عاما بالتغليب فقوله ولا تنسوا ان يتفضل بعضكم على بعض يحتمل الوجهين ان الله بما تعملون بصير لا يضيع تفضلكم واحسانكم فيجازيكم عليه حافظوا على الصلوات المكتوبات بالاداء لوقتها والمداومة عليها فيه اشارة الى ان فعل المحافظة انما عدى بعلى لتضمنه معنى المداومة وقيل فيه اشارة الى ان فاعل بمعنى فعل كطارقت النعل اقول ولعل انه بيان للمعنى المراد والا فمعنى المفاعلة يتحقق فيه اذ المصلى يحفظ الصلوات بالاداء لوقتها والصلوة تحفظه عن الفحشاء ولعل الامر بها هذا اعتراضه فى بيان وجه نظم الآيات يعنى ايراد هذه الآية الآمرة بالصلوة فى تضاعيف اثناء احكام الاولاد والازواج لئلا يلهيهم الاشتغال بشأنهم قيل لما حث العباد على العفو ونهاهم عن نسيان الفضل والاحسان امرهم بالمحافظة على الصلوات لانها الآمرة بالمعروف والناهية عن المنكر ثم صرف الكلام الى ما فى صدده ونقل عن الراغب فى وجه نظم الآية ان الله تع لا يخلى شيئا يذكر من احكام الدنيا غير مقرون بحكم اخروى تنبيها على جعل امر الآخرة نصب عين فى جميع الاحوال وانها هى المقصودة بالقصد الاول فوسطت هذه الآية من بين هذه الاحكام عقيب الحث على العفو والنهى عن نسيان الفضل امرا بالمحافظة على الصلوة لانها تهيئ النفوس لفعل الفضل والمكارم لكونها الناهية عن الفحشاء والمنكر والصلوة الوسطى اى الوسطى بينها بين الصلوات او الفضلى منها يعنى ان الوسطى

تأنيث الاوسط ثم ان الاوسط قد يكون من الوسط بمعنى المتوسط بين الشيئين وقد يكون اسم تفضيل من الوسط بمعنى العدل والخيار والوسط بهذا المعنى يقبل الزيادة والنقصان فيصح ان يبنى منه اسم التفضيل بخلاف الوسط بالمعنى الاول اى المتوسط فانه لا يقبلهما فلا يبنى منه اسم التفضيل فالاوسط بالمعنى الاول صفة مشبهة كاحمر وبالمعنى الثانى اسم تفضيل فى الوسطى فى الآية اما على المعنى الاول وهو الاول واما على المعنى الثانى وهو الثانى خصوصا قيد لكل واحد من التفسيرين وهى صلوة العصر علله بقوله لقوله عليه الصلوة والسلام يوم الاحزاب شغلونا عن الصلوة الوسطى صلوة العصر ملأ الله بيوتهم نارا قال التفتازانى الاحزاب طوائف من الكفار من قبائل شتى احاطوا بالمدينة فاشتغل النبى صلعم والمسلمون بحفر الخندق ففاتتهم صلوة العصر وكذا سليمان عم شغلته خيل كانت تعرض عليه ففاتته صلوة العصر فطفق على الخيل مسحا بالسوق والاعناق وفضلها لكثرة اشتغال الناس فى وقتها بتجاراتهم ومعايشهم لذهاب شدة الحر واجتماع الملائكة اى ملائكة النهار والليل هذا الوجه الذى ذكره المص على تقدير ان يكون الوسط بمعنى الفضلى منها وان كان بمعنى المتوسط بينها فوجه توسطها بينها انها متوسطة بين صلوة نهارية وهى الظهر وصلوة ليلية وهى المغرب وايضا هى متوسطة بين صلوتين بالليل وصلوتين بالنهار وقيل صلوة الظهر لانها فى وسط النهار وكانت اشق الصلوات عليهم لانها تقام فى الهاجرة وهى زمان اشتداد الحر وآخر زمان القيلولة فكانت افضل لقوله عم افضل العبادات احمزها قوله لانها فى وسط النهار يصلح ان يكون تعليلا للوسطى على المعنى الاول والباقى لها على المعنى الثانى وقيل الفجر لانها بين صلوتى الليل والنهار وهذا الاعتبار لانها فى اعتبار كون صلوة العصر متوسطة بين صلوتى الليل والنهار كما سمعت آنفا او هذا من وجه وذلك من وجه آخر ويدل عليه قوله والواقعة فى حد المشترك فيهما فان هذا الوجه مختص بها ولانها مشهودة قال الله تعالى ان قرآن الفجر كان مشهودا اى يشهده ملائكة الليل وملائكة النهار وفيه وجوه كما مر فى سورة بنى اسرائيل وقيل المغرب لانها المتوسطة بالعدد اى ازيد من الثنائية كصلوة الفجر وانقص من الرباعية كصلوة الظهر والعصر والعشاء ووترالنهار اى قريب منه كما ان الوتر وتر الليل وقيل العشاء لانها بين جهريتين واقعتين فى الليل وعن عثمان رض عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال من صلى العشاء الآخرة فى جماعة كان كقيام نصف ليلة وعن عائشة رض انه عليه الصلوة والسلام كان يقرأ والصلوة الوسطى وصلوة العصر اى بالواو فيكون صلوة العصر غير صلوة الوسطى لاقتضاء العطف المغايرة ولذا قال فتكون الصلوة الوسطى صلوة من الاربع غير العصر اما صلوة الفجر او الظهر او المغرب او العشاء على اختلاف الروايات خصت بالذكر مع العصر اى مع تخصيص صلوة العصر ايضا لانفرادهما بالفضل تعليل لقوله خصت واعلم انه تعالى لما لم يبين ان الصلوة فيصير ذلك الابهام داعيا الى اداء الكل بصفة الكمال وبهذا قال ربيع بن خيثم عنها فقال للسائل أرأيت لو عرفتها اكنت محافظا عليها ومضيعا سائرها قال لا قال فانك اذا حافظت عليها وقال ابن سيرين سألت شريحا عن ذلك فقال حافظ عليهن تصبها كذا فى التيسير وقرئ بالنصب على الاختصاص اى اخص من بينها الصلوة الوسطى ثم انه تعالى لما امر بالمحافظة على الصلوة بين ان المعتبر فى المحافظة عليها ان يكون قيامهم فيها خالصا لله تعالى وان يكون حال قيامهم فيها قانتين اى ذاكرين لله تعالى ذاهلين عما سواه لتكون الصلوة مواجهة لله تعالى لا بجهة احداث الاوضاع والهيئات فقال وقوموا لله فى الصلوة اشارة الى ان قوله لله متعلق بقوموا وان المراد به قيام الصلوة لا بقوله قانتين قدم عليه قانتين حال من فاعل قوله ذاكرين له فى القيام ذكره وجه تفسيره بقوله والقنوت الذكر فيه اى فى القيام الذى اريد به الصلوة فعلى هذا لا يسمى الذكر فى بواقى اركان الصلوة قنوتا قيل وفيه بحث لقوله تعالى امن هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما قال ابن عباس القنوت الدعاء والذكر ولم يقيد بقوله قائما واستدل عليه بقوله تعالى امن هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما اقول يدفعه التأمل فى كلام الجوهرى حيث قال القنوت الطاعة هذا هو الاصل ومنه قوله تعالى والقانتين والقانتات ثم سمى القيام فى الصلوة قنوتا وفى الحديث افضل الصلوة طول القنوت اى طول القيام ومن المعلوم ان طول القيام فى الصلوة انما هو بطول الذكر فيه ومنه قنوت الوتر فتأمل وقيل خاشعين قال مجاهد كان العلماء اذا قام احدهم يصلى يهاب الرحمن ان يلتفت او يقلب الحصى او يعبث بشىء او يحدث نفسه بشىء من امر الدنيا الا ناسيا حتى ينصرف وقال ابن المسيب المراد به القنوت فى الصبح اقول اذا جاز التخصيص يجوز ان يخص بقنوت الوتر فان خفتم من عدو او غيره والمعنى ان لم يمكنكم ان تصلوا قانتين متمين اركان الصلوة فرجالا او ركبانا فصلوا راجلين او راكبين اشارة الى ان رجالا نصب على الحال وعامله محذوف وهو جواب الشرط الملفوظ تقديره فصلوا وقيل تقديره فحافظوا اولى لانه من لفظ الآية اقول انما قدر المص فصلوا لان المراد بقوله فحافظوا الامر بالصلوة ورجال جمع راجل او رجل بفتح الراء وضم الجيم بمعناه اى بمعنى راجل كقيام وقائم والركبان جمع راكب مثل فرسان وفارس وقيل لا يقال الا لمن ركب جملا واما راكب فرس

نحو فارس وراكب بغل وحمار صاحب بغل وحمار وفيه دليل على وجوب الصلوة حال المسايفة اى المقاتلة بالسيف واليه ذهب الشافعى عملا بظاهر الآية وقال ابو حنيفة رض لا يصلى حال المشى والمسايفة ما لم يمكن الوقوف مستدلا بانه عم اخر الصلوة يوم الخندق فوجب علينا ان نؤخرها مثل ذلك الوقت واجيب بانه منسوخ بهذه الآية مع ان قوله عليه السلام شغلونا عن الصلوة الوسطى يحتمل النسيان قيل عليه ان النسخ يستلزم التاخير عن المنسوخ وهو غير معلوم والحمل على النسيان فاسد لان المروى انه عم شغل عن اربع صلوات ونسيانه مع من معه من الصحابة فى ذلك المقدار بعيد تصوره اقول فالوجه الرواية بحكم الفوت بالعصر فتأمل فاذا امنتم وزال خوفكم ينبغى ان يكون عطفا فاذكروا الله صلوا صلوة الامن تفسير للذكر لان الصلوة قد تسمى ذكرا قال الله تعالى فاسعوا الى ذكر الله هذا تفسير بعض المفسرين او اشكروه على الامن الاول انسب للمقابلة بين ايتى الخوف والامن اذ قوله تعالى فاذكروا الله فى هذه الآية واقع بحذاء فصلوا المقدر هناك كما علمكم ذكرا مثل ما علمكم اشارة الى ان الكاف فى محل النصب على انه صفة مصدر محذوف من الشرائع وكيفية الصلوة حالتى الخوف والامن هذا على التفسير الثانى وما مصدرية والمعنيان المذكوران على هذا التقدير او موصولة فيه ارتكاب تكلف للضمير الراجع اليها لان قوله ما لم تكونوا تعلمون مفعول علمكم فلا مجال لاعتبار كون مفعوله ضميرا مقدرا راجعا اليها كما لا يخفى ثم انه تعالى لما ذكر احوال الصلوة رجع الى ما كان فى صدده فقال والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا قد مر مثله وذكر تفسيره وصية لازواجهم اختلفوا فى قراءة لفظ وصية ولذا قال قرأها بالنصب ابو عمرو وابن عامر وحمزة وحفص عن عاصم هذا نسخة فمن نصبها فقد اضمر فعلا ينصبها على انه مفعول مطلق او مفعول به لذلك العامل المضمر او مفعول ثان ولهذا قال على تقدير والذين يتوفون منكم يوصون وصية فعلى التقديرين يكون نصبها على المصدرية لفعل محذوف نحو انتم سيرا اى تسيرون سيرا او كتب الله عليهم وصية وهى مفعول ثان لالزم ويؤيد ذلك اى كونها مفعولا وذلك فى الوجهين الاخيرين قراءة كتب عليكم الوصية لازواجكم متاعا الى الحول هذه القراءة قراءة عبد الله بن مسعود ومكانه اى مكان قوله والذين يتوفون منكم الخ وجه التأييد توافق القراءتين فى المعنى وقرأ الباقون بالرفع رفعها بجعلها خبر مبتداء محذوف مضاف الى قوله الذين يتوفون بناء على تقدير وصية الذين يتوفون الخ او حكمهم اى حكم الذين يتوفون الخ وصية فلفظ وصية المذكور اولا مبتداء والثانى خبره او حكمهم مبتداء ووصية خبره فلما حذف المضاف وهو لفظ الوصية المذكور اولا او حكم واقيم المضاف اليه وهو الذين مقامه اعرب باعرابه او بجعلها خبر الذين يتوفون بتقدير ما يضاف اليها وهو لفظ اهل ولهذا قال او والذين يتوفون اهل وصية ولما حذف المضاف وهو اهل اعرب المضاف اليه باعرابه او بجعلها قائما مقام الفاعل للفعل المحذوف المبنى للمفعول ولهذا قال على تقدير ووصية الذين يتوفون الخ او حكمهم اى حكم الذين يتوفون الخ وصية فلفظ وصية المذكور اولا مبتداء والثانى خبره او حكمهم مبتداء ووصية خبره فلما حذف المضاف وهو لفظ الوصية المذكور اولا او لفظ حكم واقيم المضاف اليه وهو الذين الخ مقامه اعرب باعرابه او بجعلها خبر الذين يتوفون بتقدير ما يضاف اليها وهو لفظ اهل ولهذا قال او والذين يتوفون اهل وصية ولما حذف المضاف وهو اهل اعرب المضاف اليه باعرابه او بجعلها قائما مقام الفاعل للفعل المحذوف المبنى للمفعول ولهذا قال او كتب عليهم وصية فلفظ وصية فلفظ وصية قائم مقام فاعل كتب او بجعلها مبتداء حذف خبره ولهذا قال او عليهم وصية مبتداء خبره وطهذا كما قال عليهم مثل فى الدار رجل وقرئ بدلها اى بدل وصية هذه القراءة قراءة ابى متاعا الى الحول نصب اى متاعا منصوب بيوصون ان اضمرت يعنى ان نصبت وصية على انه مفعول مطلق ليوصون فالتقدير يوصون متاعا قال بعض من تصدى لتحشية الكتاب فهو ايضا مصدر على غير لفظه نحو قعدت جلوسا فنصبه بالفعل المقدر لا بوصية لان المصدر المنون اذا كان للتاكيد لا يعمل اقول فيكون التقدير يوصون وصية متاعا ولم يعهد قعدت قعودا جلوسا وقال المولى المعروف بابن تمجيد هو مفعول به لكن يكون من باب الحذف والايصال لان الايصاء يتعدى الى المفعول به بالباء يقال اوصى والتقدير يوصون وصية بمتاع اقول فيه نوع ارتكاب تكلف والاحسن ان يقال المص نصب بفعل اى يمتعون كما مر فى قوله تعالى متاعا بالمعروف الآية وان لم تضمر يوصون بان تجعل وصية لا مفعولا به فبالوصية فانها تعمل لان المصدر المنون يعمل عمل فعله اذا لم يكن للتاكيد كما فى قولنا الحمد لله حمدا كثيرا وبمتاع عطف على قوله فبالوصية على قراءة من قرأ اى على قراءة ابى لانه بمعنى التمتيع كانه قيل كتب عليهم تمتيع لازواجهم متاعا فنصبه على المصدرية ان قدر متاعا مصدرا وان كان اسما للتمتيع يكون نصبه على انه مفعول به غير اخراج ذكر فى نصب غير وجوه ثلثة الاول قوله بدل قدمه على كونه مصدرا على عكس ترتيب الكشاف لان كون لفظ غير مصدرا يحتاج الى توجيه منها ان من قوله متاعا بدل الاشتمال لتحقق الملابسة بين متعهى

حولا و نهى عن اخراجهن من بيوتهن كانه قيل يوصون لازواجهم متاعا انه لا يخرجن من مساكنهن حولا او مصدر عطف على قوله بدل او مؤكد
للجملة المتقدمة فان مضمون ما قبلها انهن يمتعهن حولا فاكد ذلك بقوله غير اخراج الا انه ليس من قبيل التاكيد لنفسه كما في قوله له علي الف درهم اعترافا
لان مضمون الجملة المتقدمة فيما نحن فيه و هو تمتيعهن حولا كما يحتمل ان يكون بعدم اخراجهن من بيوتهن حولا يحتمل ان يكون بادرار النفقة
عليهن في تلك المدة فكان تاكيدا لغيره حيث دفع احتمال ان يكون التمتيع بوجه آخر غير الاخراج كما في قولك زيد قائم حقا فان الجملة المتقدمة كانت
تحتمل الحقية وعدم الحقية فقولك حقا اي حق ذلك حقا دفع احتمال عدم الحقية فكان تاكيدا لغيره فتقدير الآية يوصون متاعا غير الحول لا يخرجن
غير ما تقول لفظ غير التي المصدرية من المضاف اليه فغير تاكيد لمضمون قولك هذا القول يحتمل ان يكون خلاف ما يقوله المخاطب وان يكون
وفاقه فكان تاكيدا لغيره فهذا مثل ما نحن فيه او حال من ازواجهم والظاهر ان يكون حالا مقدرة لان معنى نفي الاخراج الى الحول لم يتفاوت للايصاء
اي غير مخرجات من بيوتكم والمعنى ان معنى الآية على جميع وجوه الاعراب انه يجب على الذين يتوفون ان يوصوا قبل ان يحتضروا والاشارة الى دفع ما يتوهم
من انه بعد ذكر وفاة الازواج ثم امرهم بالوصية والمتوفى كيف يوصي لازواجهم اي زوجاتهم بان يمتعهن بعدهم حولا بالسكنى ووجه الدفع ان قوله
والذين يتوفون من باب المجاز بتسمية المشارف الى الوفاة متوفيا تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه وامتناع الوصية بعد الوفات قرينة المجاز وكان ذلك
اي وجوب الايصاء اول الاسلام انه في اوائل الاسلام ابتداء حقيقة اذا المعتبر وقالوا ان هذه الآية نزلت في رجل من اهل الطائف يقال له حكيم بن
الحارث هاجر الى المدينة وله اولاد ومعه ابوه وامرته فمات فانزل الله تع هذه الآية فاعطى النبي عم والوالدين والاولاد ميراثه وامرهم ان ينفقوا
عليها من تركة زوجها حولا وكانت عدة الوفاة حولا وكان يحرم على الوارث اخراجها من البيت قبل تمام الحول وكان نفقتها وسكناها
واجبة في مال زوجها في تلك السنة ما لم تخرج ولم يكن لها الميراث فان خرجت من بيت زوجها سقطت النفقة والسكنى وكان على
الرجل ان يوصي بها فكان كذلك ثم نسخت المدة اي الحول بقوله تع يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا اي نسخ الحول بنص جديد وفي
الكشاف قيل ان زاد منه على هذا المقدار وقال التفتازاني وقيل بل نسخ الزيادة على اربعة اشهر وعشر وبقيت هي بالنص الاول ومبنى الخلاف
على ان نسخ البعض هل يكون نسخ الكل اولا وهو اي قوله اربعة اشهر وعشرا وان كان متقدما في التلاوة و ترتيب النظم فهو متاخر في
النزول فيه اشارة الى سؤال وجواب تقدير السؤال ان قوله تع اربعة اشهر وعشرا مقدم على هذه الآية في التلاوة فكيف يكون ناسخا
لها ومن شرط الناسخ ان يكون متاخرا وتوجيه الجواب ان ترتيب المصحف ترتيبها في اللوح المحفوظ وفي سماء الدنيا قبل التنزيل فيصح نسخ
المتاخر بالمتقدم لانا نقول المتنافي في ذلك الترتيب لا يلزم ان يكون متنافيا في النزول وسقطت النفقة اي الوصية بالنفقة
الى حول بتوريثها الربع عند عدم الولد وولد الابن او الثمن عند وجود ذلك اما لان قوله فلهن الربع فلهن الثمن للحصر اي ليس لهن غير ذلك
او لانتقال المال الى الورثة هذا ان سقوط النفقة متفق عليه بين الائمة الحنفية والشافعية واما السكنى لها بعد ثابتة غير منسوخة
عندنا خلافا لابي حنيفة رح انه في ايجاب السكنى ما رواه الترمذي ان الفريعة بنت مالك وهي اخت ابي سعيد الخدري
قتل زوجها ولم تكن ساكنة في بيت يملكه زوجها فسالت رسول الله صلعم ان ترجع الى بني خدرة فقال امكثي في بيتك حتى يبلغ
الكتاب اجله يعني اربعة اشهر وعشرا وقيل ليس ذكر دلالة على ان لها السكنى في مال الزوج والكلام فيه وحجة ابي حنيفة على انه بالدار صار
ميراثا للوارث وانقطع ملكه بالموت فان خرجن من منزل الزوج بغير اذن الزوج في زمان العدة قال بعض المتاخرين من المفسرين معناه
بعد الحول فلا جناح عليكم ايها الائمة والحكام هذا ظاهر فيما اختاره المص فيما فعلن في انفسهن كالتطيب وترك الحداد
الاولى ان يقول من النحو التطيب وترك الزينة من معروف مما لم ينكره الشرع اي مما ليس بمنكر شرعا وهذا يدل على انه لم يكن يجب عليها ملازمة
مسكن الزوج والحداد عليه هذا على تفسيره واما على تفسير بعض المفسرين فيجب عليها ملازمة مسكنه في العدة وانما كانت مخيرة بين
الملازمة واخذ النفقة من ورثة الزوج وبين الخروج عطف على بين الملازمة وتركها اي ترك النفقة وهذا ايضا على تفسيره
والله عزيز ينتقم ممن خالفه منهم في اوامره ونواهيه حكيم راعى مصالحهم بمقتضى الرافة وللمطلقات خبر مقدم متاع مبتدأ مؤخر
بالمعروف قد مر بيانه حقا قد مر اعرابه على المتقين اثبت المتعة هنا للمطلقات جميعا بعموم اللفظ بعد ما اوجبها اي المتعة
لواحدة منهن من المطلقات وهي التي لم يسم لها مهر وطلقت قبل الدخول قال الله تع في حقهن ومتعوهن ولا يجب المتعة الا لها
ولا تجب لسائر المطلقات وهن ثلثة من لم يسم لها مهر وطلقت بعد الدخول ومن سمى لها مهر وطلقت بعد الدخول فيستحب لهما المتعة
اتفاقا ومن سمى لها مهر وطلقت قبل الدخول لا يستحب لها المتعة في رواية القدوري وفي اكثر المعتبرات ان المتعة يستحب

لها ايضا وقال الشافعي يجب المتعة لكل مطلقة الا المطلقة التي فرض لها ولم يوجد المسيس وقال ابو حنيفة لا تجب المتعة الا للمطلقة التي
لم يفرض لها ولم يوجد المسيس وهي مستحبة لسائر المطلقات فاعلم ان الله تع اعاد ههنا ذكر المتعة للتعميم وقيل لما نزل قوله تع ومتعوهن
على الموسع قدره الى قوله تع حقا على المحسنين قال رجل من المسلمين ان فعلت احسنت وفي رواية ان احسنت فعلت وان لم ارد
لم افعل فانزل الله تع وللمطلقات متاع بالمعروف بجعل اللام للتمليك وقال تع حقا على المتقين يعني المؤمنين يتقون الشرك وهذا القول
يلائم مذهب الشافعي وهو وجوب المتعة لكل مطلقة سوى من فرض لها المهر ولم يوجد المسيس ولما ورد ان يقال كيف يصح قولك تثبت المتعة
للمطلقات الخ مع ان الآية الاولى في المفوضة المطلقة قبل المسيس والحال ان افراد بعض افراد العام بحكم يدل على كون حكم البعض الآخر
بخلافه فيكون مفهوم الآية السابقة الواردة في المطلقة قبل المسيس وقبل فرض المهر معارضا للمنطوق في هذه فكيف يجتمعان في
الصدق بل يجب ان تكون الآية الاولى مخصصة لعموم هذه الآية اشار الى الجواب بقوله وافراد بعض العام بالحكم وهو في الآية الاولى
لا يخصصه فان قولك الصلوة واجبة على زيد لا يخصص حكم العام بان الصلوة واجبة على كل مكلف الا اذا جوزنا تخصيص
المنطوق بالمفهوم فان الآية الاولى دلت بمفهومها على ان لا تجب المتعة في سائر اقسام المطلقات فتكون تلك الآية مخصصة بمفهومها
منطوق هذه الآية المعممة حكم وجوب المتعة للجميع وهذا لا يقول به الائمة الحنفية لان ابا حنيفة لا يقول بالمفهوم ولذلك اي لاجل
ان افراد بعض العام بالحكم لا يخصصه اوجبها اي المتعة ابن جبير وهو سعيد لكل مطلقة عملا بالعموم واول غيره غير ابن جبير لفظ
المتاع الواقع في هذه الآية بما يعم التمتيع الواجب والمستحب فيوزع بحسب الاقسام بان كانت المطلقة مفوضة غير مدخول بها وجبت
المتعة وان كانت غيرها تستحب لها ولفظ التمتيع المدلول عليه بمتعوهن في تلك الآية يحمل على الواجب فلا منافاة بين الآيتين ولا
تخصيص للعام وقال قوم من المفسرين المراد بالمتاع نفقة العدة ولا معارضة بينهما ويجوز ان يكون اللام للعهد والمعهود من ذكر
في الآية الاولى من اقسام المطلقات الغير الممسوسة وغير المفروضة لهن والمعنى للمطلقات المذكورة متاع ولما اوجب صرف اللام الى العهد التكرار
تداركه بحمله على التاكيد او تكرير القصة حيث قال والتكرير للتاكيد او لتكرير القصة يعني تكرير حكم ايجاب المتعة على المطلقات المذكورة
من تكرار القصة ولما تكررت القصة تكرر ما فيها من الحكم للمتعة تبعا لا اصالة كذلك مثل ذلك التبيين اشارة اي قوله كذلك اشارة الى ما سبق
من احكام الطلاق والعدد بكسر العين وفي بعض النسخ والعدة يبين الله لكم اياته وعد بانه سيبين لعباده من الدلائل والاحكام قوله
الاولى ان يؤخر قوله من الدلائل والاحكام عن قوله ما يحتاجون اليه معاشا ومعادا ليكون بيانا لما وانما اورد تعبير سيبين بالسين اذ تأخير
البيان من وقت الحاجة غير جائز وانما قدم الدلائل لانها الاصول للاحكام والمطلب لتفسير الآيات فانها دلائل لعلكم تعقلون لعلكم اوله
ستدركه تفهمونها وتستعملون العقل فيها او لعل للواو بمعنى او ولان الاول مبني على ان يكون تعقلون متعديا والثاني مبني على ان يكون
منزلة منزلة اللازم فهما وجهان متباينان وكون الواو بمعنى او شائع فلا اشكال ثم انه تع لما امر بتربية الاولاد وذكر الحقوق الواجبة للرضاع
وعقب ذلك بامر المؤمنين بالمحافظة على الصلوات واراد الامر بالجهاد بقوله وقاتلوا في سبيل الله قدم عليه ما يشجع المسلمين على الجهاد فذكر
قصة الهاربين من قضائه تع وانه لم ينفع الفرار من الموت فقال الم تر اي اعجاب المخاطب التعجب من حال هؤلاء الم تر اي الم تعلم حمل الاقرار
بما دخل النفي لا بمعنى التثبيت لمن سمع بقصتهم اشارة الى هذا الخطاب وان كان بحسب الظاهر متوجها الى النبي صلى الله عليه وسلم الا انه من
حيث المعنى متوجه الى جميع من سمع بقصتهم من اهل الكتاب واصحاب التواريخ وان مقتضى الظاهر انه لم يسمع قصتهم الا انه نزل سماعهم اياها
بمنزلة رؤيتهم تنبيها على ظهورها واشتهارها عندهم فخوطبوا بالم تر والرؤية قد تجيء بمعنى رؤية البصر وقد تجيء بمعنى رؤية القلب
اي البصيرة وذلك راجع الى العلم والرؤية ههنا بالمعنى الثاني فكان من حقها ان يتعدى الى مفعولين ولكنها ضمنت معنى ما يتعدى
بالى والمعنى الم ينته علمك الى كذا وقد يخاطب به من لم ير ولم يسمع اشارة الى ان الخطاب يجوز ان لا يكون خاصا بمن سمع قصتهم وعلمها بطريق
السماع بل يكون عاما للكل دلالة على شيوع القصة وشهرتها بحيث ينبغي لكل احد ان يعلمها او يبصرها ويتعجب منها كانه حقيق بان يحمل على الاقرار
برؤيتهم وان لم يرهم ولم يسمع بقصتهم ولم يكن من اهل الكتاب واهل الاخبار الاولين فيكون خطاب الم تر في حقهم من باب المثل في التعجب بان
شبه حال من لم يرهم في انه ينبغي ان لا يخفى عليه هذه القصة وانه ينبغي ان يتعجب منها ثم اجرى الكلام معه كما يجري مع من رآهم وسمع بقصتهم
قصدا الى التعجيب فيجوز ان يكون النبي عم والامة لم يعرفوا هذه القصة الا بنزول هذه الآية ويكون جريان الكلام معهم بطريق
الاستعارة التمثيلية ويجوز ان يكون علمهم بها سابقا على نزول هذه ويكون الكلام حقيقة في التعجيب فانه صار مثلا في التعجب تعليلا لجواز ان يخاطب

به من لم يره ولم يسمع لان بهذا اللفظ مما يوهم سبق الآية الرؤية من الخاطب وما كان في الخطاب لمن لم يره نوع استغراب كالمنكار علا بقوله
فانه صار مثلا في التعجب يعني ان المراد به مجرد التعجيب من غير نظر الى سبق الرؤية من المخاطب وعدم سبقها لانه يستعمل مثلا في مجرد معنى التعجب الى الذين
خرجوا من ديارهم يريد اهل داوردان قرية وهي تعم البلدة التي اهلها كثير قيل بكسر القاف وفتح الباء بمعنى عند واسط اسم بلد وقع
فيهم طاعون فخرجوا من تلك القرية لم يبق من تلك القرية فاماتهم الله في الوادي الاوسع الذي نزلوا فيه ثم احياهم بعد مدة مديدة البعض دا
او يتقنوا ان لا مفر من قضاء الله وقدره او قوما عطف على اهل داوردان من بني اسرائيل دعاهم ملكهم الى الجهاد ففروا حذر الموت
فاماتهم الله ثمانية ايام حتى انتفخوا فخلط فيهم نتن الجيف ثم احياهم فعاشوا بعد ذلك دهرا الا يلبسون ثوبا الا عاد دسما كالكفن قال ابن عباس
ان النتن يوجد اليوم في ذلك اليوم السبط وهم الوف جمع كثرة مع التنكير فيدل على الكثرة ولهذا قال اي الالوف كثيرة واختلفوا في مقدارهم
قيل عشرة الاف قال الامام الوجه من حيث اللفظ ان يكون عددهم ازيد من عشرة الاف لان الالوف جمع كثرة وقيل ثمانون الفا
وقيل سبعون الفا قال بعض المفسرين اصح الاقاويل قول من قال انهم كانوا ازيد من عشرة الاف وقيل متالفون يعني قيل ان الالوف ليس
جمع الف اسم عدد بل جمع آلف بمد الالف جمع الف هذا وجه المختار والقائل جمع الف هذا على الثاني فيه لف ونشر مرتب كما عدو
تمثيل للثاني والواو للحال والمعنى على الثاني والحال انهم متفقون على الايتلاف والمحبة اوكان كل واحد منهم آلفا لحيوته محبا لهذه الدنيا
حذر الموت مفعول له اي خرجوا من ديارهم خوفا من الموت ومعلوم ان كل احد يحذر الموت الآن انما يحمل الجماعة الكثيرة على الخروج
من ديارهم عند تحقق كمال سببية في ديارهم للموت اما لاجل غلبة الطاعون فيها او لاجل لزوم المقاتلة على تقدير الثبات فقال لهم الله موتوا
اي قال لهم موتوا اقول الاحسن ان يقول فاراد الله موتهم فماتوا فقدر قوله فماتوا الا لاقتضاء قوله ثم احياهم ذلك التقدير لان
الاحياء يستدعي سبق الموت ولا يتقرر انه لا يكلم بشرا الا وحيا او من وراء حجاب او بان يرسل رسولا بين انه من قبيل قوله تع انما امره
اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ولذلك قال كن فيكون ويدل عليه قوله ثم احياهم اذ لا قول هنالك لا في الموت ولا في الاحياء والامانة
كذلك على ان الامر بالشيء يستدعي امكان المأمور به وقدرة المأمور على امتثاله والموت ليس بمقدور للمكلف فالمقصود بيان سرعة وقوع
المراد وعدم تخلفه عن الارادة من غير ان يتحقق قول وامر فعلى هذا يكون قوله قال لهم الله موتوا فماتوا من قبيل الاستعارة التمثيلية
حيث شبه تعلق موت الجماعة على ذلك التعلق بالامر المطاع وامتثال المأمور المطيع المبادر الى الطاعة من غير توقف ولا تاخير
كانوا امروا بان يموتوا جميعا في زمان واحد فاجابوا بان ماتوا فيه اجابة رجل واحد ولهذا قال والمعنى انهم ماتوا ميتة رجل واحد
من غير علة اي اخرى غير الامر والارادة اي وهم اموات بامر الله ومشيته وهذا المعنى مستفاد من نسبة موتهم الى هذا القول
المراد به الارادة فان الكل والبعض بالنسبة الى نفاذ قدرته القاهرة سيان وقيل ناداهم ملك اي قيل قد تحقق هناك قول وامر
بذلك من قبل الملك وانما اسند الى الله تع تخويفا وتهويلا لان قول العاقل الجبار والملك الجبار له شان وقع في القلب ثم احياهم
عطف على ماتوا المقدر قيل مر حزقيل عليه السلام على اهل داوردان اي وهم اموات فانه مر آت ابيح له اذا كان الهور عليه ميتا ومرتبة اذا كان
حيا كذا في الحواشي والجوهري لم يفرق بينهما حيث قال مر به وعليه اجتاز وحزقيل بني هو ثالث خلفاء بني اسرائيل بعد موسى
وذلك ان القيم بامر بني اسرائيل بعد موسى كان يوشع بن نون ثم كالب بن يوفنا ثم حزقيل بن بوزي وكان يقال له ابن العجوز
لان امه كانت عجوزا فسألت الله ان يرزقها الولد بعد ما كبرت وعقمت فوهبه الله تع لها وقال الحسن ومقاتل هو ذو الكفل وسمي
حزقيل ذا الكفل لانه تكفل بسبعين نبيا وانجاهم من القتل وقال لهم اذهبوا فاني ان قتلت كان خيرا من ان تقتلوا جميعا
فلما جاء اليهود وسألوا حزقيل عن الانبياء السبعين قال انهم ذهبوا ولا ادري اين هم ومنع الله تع ذا الكفل من اليهود بفضله وقد عريت
عظامهم من اللحم وتفرقت اوصالهم وقيل مرت عليهم مدة مديدة فتعجب من ذلك اي مما رأى فاوحي على صيغة المجهول اليه يا حزقيل ناد امر من نادى
ينادي وهو في محل الرفع بعموم الى فيهم على انه قائم مقام فاعل اوحي ان قوموا باذن الله وامره فنادى حزقيل فقاموا اي اهل البلدة يقولون
قائلين سبحانك اللهم وبحمدك لا اله الا انت فان قلت كيف حيوا مرتين في الدنيا وقد قال الله تع لا يذوقون فيها الموت الا الموتة
الاولى قلنا ان موتهم كان عقوبة لهم او معجزة لنبيهم فكقوله تع الا الموتة الاولى عام خص بمثله وفائدة القصة تشجيع المسلمين على الجهاد
كانه قيل انظروا وتفكروا وقاتلوا في سبيل الله هذا ناظر الى ان يراد من الذين خرجوا قوم من بني اسرائيل المدعوون الى الجهاد والتوطين
للشهادة عطف على الجهاد اذ الموت مقرر فبالشهادة وحثهم على التوكل عطف على قوله تشجيع هذا ناظر الى ان يراد بهم اهل داوردان

الذين

الذين فروا من الطاعون والاستسلام للقضاء ان عطف على الجهاد يصلح ان يكون ناظرا الى الفريقين اذ لا وجه لتخصيصه باحدهما وان عطف
على التوكل يختص بالثاني لظهور انقياد القضاء فيه ان الله لذو فضل على الناس حيث احياهم ليعتبروا ويفوزوا هذا على تقدير ان يكون
تعريف الناس للعهد المعهود بهم الذين اماتهم الله تع خرجوا من الدنيا على المعصية فلما اعادهم الى الدنيا تمكنهم من التوبة كان فضلا عظيما عليهم
وقص عليكم حالهم لتستبصروا والظاهر ان اللام للاستغراق فانه تع لما قص حالهم كان فضلا على جميع الناس ليستبصروا ولكن اكثر
الناس لا يشكرون للعجز او الكفران اي لا يشكرونه كما ينبغي ولهذا قال وقليل من عبادي الشكور من عبادي الشكور ويجوز ان يراد بالشكر
الاعتبار والاستبصار هذا بقرينة سوق الكلام والدليل على انه تع ساق هذه القصة بعثا على الجهاد ما اتبعه من الامر بالقتال
في سبيل الله وهو قوله وقاتلوا في سبيل الله لما بين ان الفرار عن الموت غير مخلص وان المقدر لا محالة واقع في امرهم بالقتال اشارة
الى ان قوله تع وقاتلوا خطاب لهذه الامة وامرهم بالجهاد ومتفرع على بيان قصة اهل داوردان لهم فيكون قوله تع وقاتلوا عطفا
على مقدر كانه قيل اذا علمتم ان الفرار من الموت لا ينجي منه فلا تجتنبوا عن جهاد الله بسبب غلبة حب الاهل والاولاد والاشتغال بتدبير
بتدبير احوالهم وقاتلوا في سبيل الله اذ لو جاء اجلهم حين في سبيل الله فحينئذ في سبيل الله اولى والآن وان لم يجئ اجلهم فالنصر والثواب
متعين قال بعض المتأخرين معترضا على المصنف ره وعلله انه تع نهى عن الالقاء النفس الى التهلكة ولو لم يكن في الاحتراز نفعا لما نهى عنه اقول والعجب
كل العجب كيف حمل النهي عن القاء النفس بالتهلكة على النهي عن القتال وقد تقدم ان احد الوجوه المرادة به هو النهي عن الكف عن الغزو
والانفاق فيه فانه يقوي العدو ويسلطهم على اهلاككم وانما قال ان الفرار عن الموت غير مخلص ولم يقل ليس بمخلص لان الفرار
منه مخلص فانه يرجع الى انكار قوله قل لن ينفعكم الفرار والى انكار قوله تع ان الموت الذي تفرون منه فانه ملاقيكم وقيل انه خطاب
والامر بالقتال لمن احياهم الله تع بعد ما اماتهم دعاهم ملكهم الى القتال ففروا حذر الموت متعللين بان في ارض العدو طاعونا
فاماتهم الله تع ثم احياهم ثم امرهم بان يذهبوا الى الجهاد وهذا القول لا يتم الا بالاضمار تقدير الكلام قيل لهم بعد ما اماتهم ثم احياهم قاتلوا
في سبيل الله واعلموا ان الله سميع لما يقوله المتخلف عن الجهاد من تنفير الغير عنه وال بق اي ما يقوله السابق الى الجهاد من ترغيب الغير
فيه وانما حمل معنى الآية على الجهاد وصرفه اليه لان الكلام فيه عليم بما يضمره اي بما يضمر المتخلف والسابق في قلبهما من الاغراض وهو
من وراء الجزاء وهو مثل يضرب لمن هو رقيب مهيمن على الشيء وهو كناية عن انه تع يجازي كل عامل على حسب عمله ويسوق جزاء
عمله اليه فان من يسوق الشيء يكون من ورائه ثم انه تع لما امرهم بالجهاد ولم يات ذلك للفقراء المسلمين لعدم قدرتهم رغب اغنياءهم
في تقوية الفقراء الا انه عبر عن العمل المرغب فيه بما يعم جميع الاعمال الصالحة فقال من ذا الذي يقرض الله اي يعطي عباده
من استفهامية مرفوعة الموضع اي مرفوعة محلا بالابتداء على انها مبتدأ وذا خبره وانه اسم اشارة والذي صفة ذا او بدله
بدل منه والقرض في اللغة القطع ومنه المقراض لما يقطع به وانقرض القوم اي هلكوا وانقطع اثرهم وقرض الفار والقرض
في الشرع اعطاء المال الى الغير ليرجع اليه مثله وسمي به لما فيه من قطع شيء من المال وشبه حال العبد في تقديم العمل الصالح توقعا
لثوابه من الله تع بحال المقرض في تقديم المال واعطائه احدا ليعود اليه بدله ثم استعير له لفظ الاقراض ولذا قال واقراض الله تع
مثل لتقديم العمل الذي يطلب ثوابه حمله على الاستعارة التمثيلية لتعذر الحمل على الحقيقة نصب بالفعل حسنا صفة قرضا
اقراضا حسنا اشارة الى ان القرض اسم للاقراض وضع موضعه واعرب باعرابه كقوله انبتكم من الارض نباتا مقرونا بالاخلاص
وطيب النفس يريد ان معنى حسنه كونه مقرونا بالاخلاص وطيب النفس خلاصة هذا الوجه الاول ان قرضا مصدر بمعنى اقراضا فيكون
نصبه على المصدرية او مقرضا اي ويجوز ان يكون القرض بمعنى المفعول كالخلق بمعنى المخلوق وانتصابه ح على انه مفعول ثان
ليقرض حلالا طيبا اي حسنه كونه حلالا صافيا عن شوب حق الغير به خلاصة هذا الوجه الثاني ان قرضا مصدر بمعنى المفعول
وانتصابه على انه مفعول به ليقرض وقيل عطف من حيث المعنى على ما يفهم من قوله واقراض الله مثل لتقديم العمل اه فانه يفهم
منه ان الاقراض اتيان اي عمل كان من الاعمال الصالحة ابتغاء لوجه الله وثوابه غير مختص بنفس المجاهدة والانفاق في شانها
القرض الحسن التي هي مجاهدة لا مطلق العمل الصالح والانفاق في سبيله قال المولى المعروف بابن تجيد هذا القول ملايم لنظم الآي المسوق
ذكر الجهاد والانفاق وحسن القرض بما يعرف فيه لان الجهاد والانفاق من الاعمال التي فيها على النفس افضل الاعمال احمزها اي اشقها واتعبها
على النفوس وقال التفتازاني ولا يخفى ان حمل القرض على النفقة والاقراض على الانفاق اقرب بيتها وقد نزلت الآية في ابي الدحداح

كقوله م

بامره

عليه م

بملكهم

اميت م

تعلق الارادة بموتهم جميعا في زمان واحد وترتبه موتهم دفعة واحدة من غير التدريج كما هو العادة ع

اعداء

العمل

حين تصدق بحديقة له اقول كلا القولين غير صحيح مطلقا وان اردت التحقيق والتفصيل فاستمع ما نتلو عليك من ان الامام
قال اختلف المفسرون في هذه الآية على قولين احدهما ان هذه الآية متعلقة بما قبلها والمراد منها القرض في الجهاد خاصة
فندب العاجز عن الجهاد ان ينفق على الفقير القادر على الجهاد وامر القادر على الجهاد ان ينفق على نفسه في طريق الجهاد ثم اكد ذلك بقوله
والله يقبض ويبسط لان من علم ذلك يثق بعوض الله كان اعتماده على فضل الله اكثر من اعتماده على ماله وذلك يدعوه الى الانفاق
والاحتراز عن البخل والامساك والقول الثاني ان هذه الآية كلام مبتدأ لا تعلق له بما قبله ثم اختلف القائلون به فمنهم من قال
المراد من القرض انفاق المال ومنهم من قال انه غيره والقائلون بانه انفاق المال اختلفوا على ثلثة اقوال الاول ان المراد الانفاق
بما ليس بواجب من الصدقات والثاني الانفاق الواجب في سبيل الله والثالث انه يشمل القسمين ومن قال ان المراد منه انفاق شيء
سوى المال روي عن بعض اصحاب ابن مسعود رض انه قال الرجل سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر واحتج على قوله من قال المراد
به انفاق المال على وجه التبرع بما روي عن ابن عباس رض في سبب نزول الآية قال هذه الآية نزلت في ابي الدحداح قال يا رسول الله ان لي
حديقتين فان تصدقت باحديهما فهل لي مثلاها في الجنة قال نعم قال وام الدحداح معي قال نعم قال والصبية معي قال نعم فتصدق
بافضل حديقته وكانت تسمى الحنينة قال فرجع ابو الدحداح الى اهله وكانت في الحديقة التي تصدق بها فقام على باب الحديقة
وذكر ذلك لامرأته فقالت ام الدحداح بارك الله لك فيما اشتريت ثم خرجوا منها وسلموها فكان صلى الله عليه وسلم يقول كم من نخلة تدلي
عذوقها في الجنة لابي الدحداح اذا عرفت سبب نزول هذه الآية ظهر ان المراد بهذا القرض ليس الانفاق الواجب الى هنا كلام الامام اقول
فيه بحث من وجوه اما الاول فلان قول ابي الدحداح فهل لي مثلاها يقتضي ان يكون تقبل مثلا لانه فهم كون العوض مثلين من قوله فيضاعفه
واما ثانيا فلان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما هو المشهور عند العلماء واما ثالثا فلان بعض القرآن يفسر بعضا فقوله
في سورة المزمل واقرضوا الله قرضا حسنا عام قال المصنف هناك يريد به الامر بسائر الانفاقات في سبيل الخير او باداء الزكوة على احسن
وجه والترغيب فيه بوعد العوض كما صرح في قوله تعالى وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله هو خيرا واعظم اجرا واما رابعا فلان
ما ذكره الامام يخالف قول الراغب حيث قال لما سمع اعرابي قوله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فقال اعجب ان الله يستقرض منا
قرضا ليرد الينا اكثر واقرضه انه الكريم وسمع ذلك ابو الدحداح فقال للنبي عم ان لي حديقتين الى آخره فعلى قول الراغب يكون
سؤال ابي الدحداح مؤخرا عن نزول الآية مستبانا عنه فيضاعفه له اذا رفع يضاعف كان عطفا على يقرض ولما كان الكلام يقتضي تقدير المصدر
قال في تفسير فيضاعف جزاءه اي ثوابه اخرجه على صورة المغالبة للمبالغة وانما حمل صيغة المفاعلة هنا على المغالبة لامتناع الحمل على المشاركة
وانما قال على صورة المغالبة لان المغالبة حقيقة انما يتصور فيما يجوز فيه طلب الغلبة من الطرفين وههنا ليس كذلك فبقي صيغة المغالبة
انما هي لقصد المبالغة في الوعد فان ما يفعل على سبيل المعارضة يكون اكمل بالنسبة الى ما يفعل بلا معارض فلما كان حقيقة المغالبة
مستلزما لكمال الفعل كانت صورتها دالة على الوعد بتكميل التضعيف مبالغة في وعد التضعيف قال الامام الواحدي التضعيف والاضعاف
والمضاعفة واحد وهو الزيادة على اصل الشيء حتى يصير مثلين او اكثر وفيه اربع قراءات احدها قراءة نافع وابي عمرو وحمزة و
الكسائي فيضاعفه بالالف والرفع عطفا على يقرض كما سمعت انفا وثانيها ما ذكره بقوله وقرأ عاصم بالنصب على جواب الاستفهام فقراءة
عاصم بالالف والنصب باعتبار كونه جواب الاستفهام في المعنى ولذا قال حملا على المعنى فان الاستفهام عن الاقراض معنى وهذا معنى قوله
فان من ذا الذي يقرض الله احد كانه قيل يقرض الله احد فيضاعفه وثالثها قراءة ابن كثير وهو ما ذكره بقوله وقرأ ابن كثير يضعفه بالرفع
والتشديد ورابعها ما ذكره بقوله وابن عامر ويعقوب بالنصب الرفع للعطف على قوله يقرض والنصب على جواب الاستفهام كالاولين
اضعافا كثيرة كثرة لا يقدرها الا الله التفعيل والثلاثي الا انه انما ابهم لانه اقوى في الترغيب من المحدود وقيل الواحد بسبعمائة صفة
للتحديد واضعافا جمع ضعف وذكر لانتصاب اضعافا ثلثة اوجه حيث قال ونصبه على الحال من الضمير المنصوب في يضاعفه
وهذا اظهر الوجوه او المفعول الثاني لتضمن المضاعفة معنى التصيير اي يصيره بالمضاعفة اضعافا وهذا ظاهر بحسب المعنى والمصدر على
ان الضعف اسم المصدر اي التضعيف كلفظ العطاء فانه اسم الاعطاء ولما ورد ان يقال لما كان الضعف اسم المصدر اي كان بمعنى
التضعيف ينبغي ان لا يجمع فلم قيل اضعافا بلفظ الجمع اجاب عنه بقوله وجمعه للتنويع اي انما جمع والمصادر لا تثنى ولا تجمع
لانها موضوعة للحقيقة من حيث هي لقصد الانواع المختلفة فان انواع التضعيف تختلف باعتبار اختلاف الاشخاص واختلاف

عذوقها

المغالبة م

انواع

انواع المقرض واختلاف انواع الجزاء والحاصل ان المراد بالمصدر ههنا ايضا الحقيقة من حيث وجودها في ضمن انواعه الداخلة تحتها
والله يقبض ويبسط تتميم للتحريض على الانفاق يقتر على بعض فيقبض ويوسع على بعض فيبسط او يقتر في بعض الاوقات
فيقبض ويوسع في بعض الاوقات حسبما اقتضت حكمته كما قال يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر فلا تبخلوا عليه بما وسع عليكم
حكم مترتب على الوصف المناسب وهو القبض والبسط يعني اذا علمتم ان الله هو القابض والباسط وان ما عندكم انما هو من بسطه
واعطائه فلا تبخلوا عليه فاقرضوه وانفقوا مما وسع عليكم واعطاه ولا تعكسوا بان تبخلوا بدل توسعة عليكم واعطائه لئلا يبدل حالكم
مثل ما ملكتم في التعكيس بان يقبض ويقتر عليكم من بعد ما وسع عليكم واقدركم على الانفاق وهذا التعكيس هو المراد من قوله كيلا يبدل
حالكم قال التفتازاني والاقرب ان يراد بما وسع عليكم اعم من الاموال والقوى ليتناول الانفاق والجهاد اقول قد ذكر منها نقلنا عنه ان حمل القرض على النفقة
والاقراض على الانفاق اقرب فلا يخفى على احد ان ما ذكره من الاقربين احدهما ابعد من الآخر مع بعد هذا الاقرب من سياق الكلام
واليه ترجعون فيجازيكم على ما قدمتم وهذا وعد ووعيد وتذييل للتحريض على الانفاق والمنع من البخل ولهذا قال فيجازيكم بالانفاق في
رجوعكم الى جزائه في الآخرة فيجزيكم على جودكم الجنة وعلى بخلكم النار الم تر الى الملأ من بني اسرائيل وانتظام الآية بما قبلها
انه تعالى قال وقاتلوا في سبيل الله وقص عليهم قصة بني اسرائيل في القتال الذي سألوه ثم خالفوه لئلا يفعل هؤلاء فعلهم الملأ جماعة
يجتمعون للتشاور وسموا ملأ لكونهم اشراف الناس يملؤون عيون الناس بجمالهم ورواتهم وقلوبهم بهيبتهم ووقارهم لا واحد له كالقوم
ومن للتبعيض متعلق بمحذوف هو صفة للملأ او حال منه اي الى الملأ الكائنين بعض بني اسرائيل او حال كونهم بعض بني اسرائيل من بعد موسى
اي من بعد وفاته ومن للابتداء متعلق بما تعلق به الجار الاول ولا يضر اتحاد الحرفين لفظا لاختلافهما معنى اذ قالوا ظرف معمول لمحذوف
لا لقوله الم تر لما تقدم من ان معنى الم تر تقرير المنفي والمعنى الم ينته علمك او قد نظرت الى الملأ وليس انتهاء علمه اليهم والنظر اليهم
كان في وقت قولهم ذلك والا لم يكن ظرفا للانتهاء ولا للنظر فكيف يكون معمولا لاحدهما فتعين انه معمول لمحذوف تقديره الم
تر الى قصة الملأ او حديث الملأ او الى ما جرى للملأ من بني اسرائيل لان الذوات لا يتعجب منها وانما يتعجب من احداثها فالعامل في اذ هو ذلك المحذوف
المجرور ولا يصح المعنى الا به لنبي لهم اختلفوا في ذلك النبي قيل هو يوشع بن نون بن افرايم بن يوسف بن يعقوب وقيل او شمعون
بن صفية بن علقمة من ولد لاوي بن يعقوب وقيل او اشمويل بن بال من ولد هارون والاظهر انه هو اشمويل لانه وقع في بعض النسخ القائم
انه كان سبب سؤال الملأ النبي انه لما مات موسى عليه السلام وخلف من بعده في بني اسرائيل يوشع بن نون يقيم فيهم امر الله تعالى ويحكم بالتورية
حتى قبضه الله تعالى ثم خلف من بعده كالب بن يوقنا كذلك ثم خرقيل كذلك حتى قبضه الله تعالى فعظمت الاحداث بعده في بني اسرائيل ونسوا
عهد الله حتى عبدوا الاصنام فبعث الله الياس نبيا فدعاهم الى الله تعالى وكانت الانبياء من بني اسرائيل من بعد موسى يبعثون اليهم
ليجددوا ما نسوا من التورية ويامروهم بالعمل باحكامها ثم خلف من بعد الياس اليسع فكان فيهم ما شاء الله ثم قبضه الله تعالى ثم خلف
من بعده خلوف وعظمت فيهم الخطايا فظهر لهم عدو يقال له البلسانا وهم قوم جالوت وكانوا يسكنون ساحل بحر الروم بين مصر
وفلسطين وهم العمالقة فظهروا على بني اسرائيل وغلبوا على كثير من ارضهم وسبوا كثيرا من ذراريهم واسروا من ابناء ملوكهم اربعمائة واربعين
غلاما وضربوا عليهم الجزية

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور باغا